

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Psicologia

Richard Harrison Oliveira Couto

A verdade em Freud: um estudo conceitual

2013

Richard Harrison Oliveira Couto

A verdade em Freud: um estudo conceitual

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Psicanálise.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Sonia Alberti

Prof.^a Dr.^a. Sonia Alberti (Coorientadora) Instituto de Psicologia da UERJ

Prof. Dr. Luciano da Fonseca Elia Instituto de Psicologia da UERJ

Prof. Dr. Vinicius Darriba Instituto de Psicologia da UERJ

Prof.^a Dr.^a. Maria Anita Fontes Lima Carneiro Ribeiro Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e Universidade Veiga de Almeida

Prof. Dr. Antonio Luiz Quinet de Andrade Instituto de Psiquiatria da UFRJ e Universidade Veiga de Almeida

Rio de Janeiro
2013

Agradecimentos

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – por ter possibilitado a realização da minha pesquisa.

À Prof.^a Dr.^a Sonia Alberti, minha orientadora, por todos os valiosos ensinamentos, pelo imenso apoio, pelas orientações, pelo incentivo, pelo acolhimento em seu Seminário de Orientação, pelo rigor teórico, pelas discussões, pela leitura minuciosa e apurada do texto, por seus seminários avançados, livros e textos, pela grande disponibilidade e por ter sido decisiva em meu percurso na psicanálise.

Aos Professores Doutores que muito me honraram ao aceitar o convite para compor a banca de defesa da tese:

Prof. Dr. Antonio Quinet pelo entusiasmo e rigor com que transmite a psicanálise, por seus seminários, livros, artigos, textos e peças teatrais. Também pela conversa que tivemos no meio do Rio Negro, ainda em Manaus, e que foi decisiva para minha vinda para o Rio de Janeiro e iniciar minha formação psicanalítica.

Prof.^a Dr.^a Maria Anita Carneiro Ribeiro pelo entusiasmo e rigor com que transmite a psicanálise, por seus seminários, por seus livros e textos.

Prof.^a Dr.^a Doris Rinaldi por mais uma vez está presente em uma banca minha e por suas sempre valiosas contribuições, também pelos seus livros e artigos.

Prof. Dr. Vinicius Anciães Darriba por aceitar compor a banca de defesa.

Aos meus professores do doutorado – Prof.^a Dr.^a Doris Rinaldi, Prof. Dr. Luciano Elia, Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge, Prof.^a Dra. Sonia Alberti, Prof.^a Dra. Ana Costa, que, com suas aulas, textos e livros, muito contribuíram para o desenvolvimento da minha pesquisa.

À minha esposa, Luciana Dantas Segóvia, pelo seu incentivo, pela sua paciência e por ter me ajudado na leitura da tese e, é claro, seu amor.

Aos meus cães, Freud e Lacan, que nas madrugadas de escrita da tese, me fizeram companhia, fazendo com que este momento solitário da escrita, não fosse tão solitário assim.

A Luciano Elia pela transmissão da psicanálise, a transmissão que se faz no divã.

Aos meus pais, Ademir de Souza Couto e Maria do Carmo Oliveira de Souza, por respeitarem meu desejo de vir e permanecer no Rio de Janeiro e pelo hábito da leitura.

RESUMO

Esta tese aborda o tema da verdade em psicanálise. Partimos, para investigar tal tema, da seguinte questão: haveria um conceito de verdade em psicanálise? Para responder a questão, chegamos a duas hipóteses: 1. Se há um conceito de verdade em Freud, ele é apreendido a partir do conceito de verdade histórica tal como pesquisamos no livro *Moisés e o monoteísmo* (1939); 2. Para Lacan, que aborda muito mais a verdade do que Freud, paradoxalmente, não há um conceito de verdade, o que nos leva a pensar numa pluralidade conceitual da verdade em Lacan. O percurso que fizemos com esta tese é o testemunho de nossa pesquisa para identificar qual o estatuto da verdade em psicanálise. Ocupamo-nos primordialmente dos textos de Freud e Lacan. Contudo, outras referências foram necessárias para cortejar um tema com tamanha complexidade, tivemos de dialogar com as formulações de Heidegger sobre *Alétheia*, com a alegoria da caverna de Platão; para rastrear as referências de Lacan para falar da verdade. Outro filósofo que se fez imprescindível para nossa tese foi Michel Foucault que nos auxiliou a argumentar a questão da relação entre saber e verdade. No intuito de aprofundar o tema da verdade em Freud, a relação entre sintoma e verdade está contemplado em nosso estudo, tendo sido escolhido o sintoma obsessivo para tratar de tal questão.

Palavras chaves: psicanálise, verdade, saber, sintoma

ABSTRACT

This thesis addresses the issue of truth in psychoanalysis. We set out to investigate this issue, the following question: is there a concept of truth in psychoanalysis? To answer the question, we come to two hypotheses: 1.If there is a concept of truth in Freud, he is apprehended through the concept of historical truth as researched in the book *Moses and Monotheism* (1939), 2. For Lacan, which covers much of the fact that Freud, paradoxically, there is a concept of truth, which leads us to think in a plurality of conceptual truth in Lacan. The route we did with this argument is the testimony of our research to identify the status of truth in psychoanalysis. We deal primarily texts of Freud and Lacan. However, other references were necessary to woo a theme with such complexity, we had to engage with the formulations of Heidegger on *Aletheia*, with the allegory of Plato's cave, to track references Lacan to speak the truth. Another philosopher who became indispensable to our thesis was Michel Foucault who helped us argue the question of the relationship between knowledge and truth. In order to deepen the theme of truth in Freud, the relationship between symptom and truth is contemplated in our study were chosen to treat obsessive symptom of this issue.

Keywords: psychoanalysis, truth, knowledge, symptom

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
Capítulo I: O conceito de verdade nos textos de Freud.....	14
1.1. A verdade nas formações do inconsciente: sonhos, chistes e ato falho.....	14
1.2. A verdade histórica, em Freud, é subjetiva?.....	27
1.3. Freud e a diferença entre verdade e veracidade.....	36
1.4. A verdade e a melancolia.....	40
1.5. Moisés e a verdade: retorno à questão da verdade histórica.....	47
Capítulo II: A verdade no ensino de Jacques Lacan.....	68
2.1. A verdade e campo da fala e da linguagem.....	68
2.2. <i>Aletheia</i>	70
2.3. Platão e a verdade.....	75
2.4. O retorno à verdade da coisa freudiana.....	82
2.5. A verdade como ficção.....	90
2.6. A verdade e o semblante.....	97
Capítulo III: Saber e Verdade.....	108
3.1 Saber e a verdade a partir do Cogito: Foucault com Lacan.....	108
3.2 O saber e a verdade no discurso do mestre.....	119
3.3 O saber e a verdade no discurso universitário (no discurso da ciência).....	128
3.4 A verdade e o saber para a psicanálise.....	142
Capítulo IV: Sintoma e verdade: entre Freud e Lacan.....	158
4.1 A verdade na medicina e na psicanálise.....	160
4.2 Sintoma e verdade em Freud.....	166
4.3 Sintoma e verdade com Lacan: o mito individual, a metáfora e a verdade.....	186
4.4 O Sintoma, o real e a verdade.....	206
4.4.1 “Retorno da verdade nas falhas do saber” (Lacan, 1966).....	208
4.4.2 <i>Lalangue</i> : o sintoma, a verdade, o real.....	218
CONCLUSÃO.....	231
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	237

INTRODUÇÃO

No transcorrer de nossa pesquisa de mestrado nos confrontamos com a questão da relação entre a verdade e o sintoma, principalmente ao estudar a leitura que Lacan fez da obra de Karl Marx. Lacan afirma tal relação em vários momentos de seu ensino. Tal constatação nos conduziu a formular a seguinte questão: qual o estatuto da verdade em psicanálise? Esta tese apresentará os vários desdobramentos a que chegamos enquanto tentávamos respondê-la.

Um dos mais importantes desdobramentos nos levou a outra questão: haveria um conceito de verdade em psicanálise? A partir do que chegamos a duas hipóteses:

1. Se há um conceito de verdade em Freud, ele é apreendido a partir do conceito de verdade histórica tal como pesquisamos no livro *Moisés e o monoteísmo* (1939);
2. Para Lacan, que aborda muito mais a verdade do que Freud, paradoxalmente, não há um conceito de verdade, o que nos leva a pensar numa pluralidade conceitual da verdade em Lacan.

Esta tese é o testemunho de nossa pesquisa para identificar o estatuto da verdade em psicanálise. Ocupamo-nos primordialmente dos textos de Freud e Lacan, muitas vezes lançando mão da ajuda de Foucault e de Marx. Além disso, pudemos nos instrumentalizar de alguns autores, nossos contemporâneos, que já se dedicaram a tentar esclarecer uma ou outra particularidade dessa discussão.

O ponto inicial para nossa tese foi o rastreamento do termo verdade (*Wahrheit*) nos textos de Freud e os momentos da obra freudiana em que a verdade (*Wahrheit*) aparecia, como também em qual contexto. Se por um lado, encontramos a verdade (*Wahrheit*) em trabalhos de grande importância, como por exemplo, *A Interpretação dos sonhos* (1900), *O chiste e sua relação com o inconsciente* (1905), *Moisés e o monoteísmo* (1939); por outro lado, em textos também considerados essenciais como *Inibição, sintoma e angústia* (1926), *O Eu e o Isso* (1923), *Esboço de psicanálise* (1938), para citar alguns, tal termo, em uma vertente conceitual, não ocorre em nenhuma passagem.

Para começa a pesquisa sobre a verdade em Freud, elegemos o texto *A interpretação dos Sonhos* (1900), pois há uma passagem na qual Freud aproxima o sonho da verdade, a saber, o sonho articula a verdade inconsciente. Nos primeiros trabalhos psicanalíticos de Freud, podemos depreender que as formações do inconsciente como sonho, chistes e atos falhos trazem a verdade do inconsciente ou, para dizer de outro modo, no inconsciente há verdade, assim como há pensamento no inconsciente. Nos mesmos

textos, fica claro que a verdade tem implicação com o sofrimento e com as representações recalçadas no inconsciente e as formações do inconsciente seriam vias de acesso à verdade recalçada. O famoso chiste, relatado por Freud em *O chiste e sua relação com inconsciente* (1905), no qual um homem de poucas posses diz que um homem rico (Rothschild) o tratou muito *familionariamente*, é um exemplo da relação entre uma formação do inconsciente e a verdade. Em seu estudo sobre o chiste, Freud antecipa um ponto, que somente será melhor explorado com Lacan, no chiste é possível dizer uma verdade através de uma mentira. Freud introduz o tema com o chiste em que dois judeus, que estão indo viajar e se encontram na estação de trem, no vagão do trem iniciam uma conversa na qual um crê que o outro tenta ludibriá-lo contando uma mentira: “dizes que vais a Cracóvia para eu crer que vais a Lemberg, quando sei que vais a Cracóvia. Por que mentes?”. É um chiste muito comentado, em nossa pesquisa voltamos a ele justamente porque localizamos nele a referência para Lacan trabalhar o paradoxo do mentiroso que, ao dizer “eu minto”, diz a verdade.

Não poderíamos deixar de pontuar uma indicação muito importante feita no texto “O delírio e os sonhos na ‘Gradiva’ de W. Jensen” (Freud, 1907), pois é nele que aparece uma primeira aproximação entre delírio e verdade, como também encontramos elementos sobre o chiste e a verdade.

Mas de todas as referências à verdade nos textos freudianos, a que mais nos chamou a atenção, apareceu, inicialmente, no ensaio *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* (1910). Ali Freud levanta uma outra forma de problematizar a questão da verdade, trazendo para a discussão o seu entendimento de verdade histórica. A leitura que fizemos dessa vertente da verdade, é que Freud, ao estudar uma personalidade histórica, visa circunscrever o sujeito recalçado pela história ou na história. É no trabalho sobre Leonardo Da Vinci que o termo verdade histórica aparece pela primeira vez. Em Freud, ele é retomado no livro *Moisés e o monoteísmo* (1939) de maneira mais aprofundada. *Moisés e o monoteísmo* (1939) é o texto freudiano em que o termo verdade mais ocorre, de diferentes maneiras, com diferentes nuances. Para nossa pesquisa, ele se mostrou fundamental, pois no intuito de cingir melhor a origem de Moisés e as raízes da religião judaica, Freud retoma o tema lançado em 1910 com tal aprofundamento que nos possibilitou a levantar a primeira hipótese para esta tese que, como dito, se escreve: se há uma verdade para Freud, ela se articula com a verdade histórica. Além disso, em Freud (1939) também podemos retomar a verdade como o retorno do recalçado e o tema de que o delírio contém uma verdade.

A implicação da verdade com o sofrimento, é melhor localizada no texto “Luto e melancolia” (1915). É sabido que Freud estuda o luto comum com a melancolia no intuito de traçar as diferenças entre ambos. Ao seguir Freud, o que verificamos é que o melancólico pode expor, segundo as análises freudianas, sua verdade de modo não velado, o que a maioria dos neuróticos luta para manter escondido, o melancólico deixa à mostra, ou seja, desvela o seu sofrimento.

Se em Freud o uso do termo verdade não é tão recorrente, em Lacan ele é quase constante. Já está presente em “O seminário sobre a carta roubada” (1956) e assim será até o fim de seu ensino. Com Lacan, a verdade se situa tanto em um lugar privilegiado, como se constata em “Ciência e verdade” (1965), mas também sofre algumas críticas como em *O Seminário, livro 18: de um discurso que fosse do semblante* (1971). De todo modo, é um tema que Lacan nunca deixou de abordar ao longo de sua trajetória.

A relevância das formulações de Lacan acerca da verdade foi sentida também em outros campos, como o da filosofia. As colocações de Michel Foucault, feitas em um de seus últimos cursos no Collège de France, intitulado *A Hermenêutica do Sujeito* (1982), são a prova de nossa afirmação. Foucault assinala que no século XX, há dois nomes que não se esquivaram diante das questões suscitadas pela relação verdade e sujeito: Heidegger e Lacan. Justamente por Foucault não ser um lacaniano ou um psicanalista, a referida pontuação é importante, pois ela atesta que a obra lacaniana se situa como indispensável para o debate sobre a verdade.

No segundo capítulo, procuramos analisar o lugar da verdade que aqui tentamos estabelecer, com Lacan, para a psicanálise. Tivemos de trabalhar duas das principais referências de Lacan no campo da filosofia: Martin Heidegger e Platão. É na leitura que Lacan faz de Heidegger, que ele encontra elementos para aproximar a *Alétheia* (verdade) da verdade em psicanálise. Heidegger, ao pesquisar os filósofos pré-socráticos, examina como tais pensadores entendiam *Alétheia*, a saber, como algo que precisa ser desvelado, que não está à mostra, conservando um certo ocultamento. Outra referência que tentamos assinalar foi Platão. Em Platão, tecemos alguns comentários sobre a alegoria da caverna, alegoria que não trata da verdade diretamente, mas possui indicações para pensar a questão da verdade, como bem pontuou Lacan em *O Seminário, livro 13: O objeto da psicanálise* (1965-1966).

Em Lacan, tentamos fazer um percurso desde os primeiros escritos e seminários com o objetivo de pontuar, em seu ensino, a incidência da verdade. O ponto de partida foram as duas mais famosas frases de Lacan sobre a verdade: “eu, a verdade, falo” e “a

verdade tem estrutura de ficção”. Tais frases são praticamente constantes no ensino lacaniano. É claro que há nuances que são introduzidas por Lacan como, por exemplo, a relação da verdade com o conceito de semblante. Em tal direção, fizemos uma aproximação da ficção com o semblante, pondo a questão de como eles são próximos, pois lançamos a hipótese que o conceito de semblante é tributário do conceito de ficção. A articulação com o conceito de sujeito para a teoria e a clínica psicanalíticas foi também preciso, assim como o estudo da noção de causa. Isso porque o lugar da verdade na psicanálise se associa ao da causa, noção que só pode ser estudada a partir do conceito de sujeito e seus efeitos. Para melhor entendê-lo, pontuamos a noção de causa desde sua formalização original, em Aristóteles.

Voltamo-nos para o tema da relação da verdade com o saber. O tema por si só mereceria um outro estudo, dado sua complexidade e do interesse que despertou em Lacan. Apesar de termos ciência de que o tema é extenso e que também tem várias nuances, não teríamos como fazer uma tese sobre a verdade em psicanálise e não abordar a relação entre saber e verdade. A principal visada de nosso terceiro capítulo, cujo título é apenas “Saber e verdade”, foi delinear a razão de Lacan afirmar que verdade e saber são distintos, eles não se confundem. Para iniciarmos nossas elaborações, tentamos verificar como a partir do estabelecimento do *Cogito* cartesiano, o conhecimento se tornou a condição, o veículo de acesso à verdade. Para tanto, convocamos o filósofo Michel Foucault que com suas pesquisas demonstrou que, a partir do Cogito Cartesiano, o sujeito para acessar a verdade, bastava ser um sujeito do conhecimento. Além disso, tentamos fazer um diálogo entre Foucault e Lacan no tange ao conceito de saber.

No que se refere à teoria dos discursos, desenvolvida tanto Lacan, quanto em Foucault, é interessante observar também o lugar da verdade. Com Lacan tivemos como referência os seminários nos quais ele elabora a teoria dos discursos para poder circunscrever a relação entre verdade e saber. Em *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (1969-1970), Lacan situa a verdade enquanto um lugar da fórmula dos discursos, a saber, que todo discurso possui uma verdade. No discurso do mestre, a verdade que temos é que o mestre é também castrado, assim como o escravo, porém para se fazer mestre, é preciso que essa verdade seja velada. No discurso da histérica, a verdade que é posta se localiza na questão de seu desejo, pois o lugar da verdade é ocupado pelo objeto *a*, causa de desejo. Em relação ao discurso universitário, a verdade reside no fato de toda produção de saber da universidade está assentada nos nomes dos

autores, nos significantes mestres do saber universitário. Já no discurso do psicanalista, a verdade que temos é o saber inconsciente produzido pelo trabalho de análise, contudo não é um saber pleno ou dado *a priori*. Trata-se de um saber furado e que somente é formado pelo sujeito e os significantes de sua história. Pôr o saber no lugar da verdade, traz alguns questionamentos: o saber inconsciente equivale à verdade ou que a verdade surge na medida em que o saber inconsciente é produzido? Podemos verificar a referida aproximação (ou equivalência) no texto “Radiofonia” (1970):

Ao contrário, é por estar em progresso com relação ao discurso universitário que o discurso do analista pode permitir-lhe circunscrever o real de que sua impossibilidade exerce a função, supondo-se que ele queira submeter à questão do mais-de-gozar, que já tem num saber sua verdade, a passagem do sujeito ao significante mestre.

Isso é supor o saber da estrutura, que, no discurso do analista, ocupa o lugar da verdade (Lacan, 1970 [2003], p. 446).

Um saber que ocupa o lugar da verdade tem valor de verdade? Esta questão nos remete a *O Seminário, livro 15, O ato psicanalítico* (1967-1968), em que Lacan coloca a verdade no lugar do grande Outro e articulada ao significante.

Um ponto fundamental para nossa tese: há um saber sobre a verdade. O saber que é meio de gozo pode deslizar, pode ir até a verdade e se revelar saber da verdade. Notemos que Lacan não ignora a referência à Antiguidade, tal como Foucault infere, mas trata de mostrar que o interesse dele é outro – a junção entre saber e verdade que, para Lacan, não preocupava a Antiguidade ou, pelo menos, seus interlocutores aqui, Sócrates e Platão.

É preciso cingir a relação que o sintoma tem com a verdade do sujeito. É notório que a frase que diz que o sintoma contém a verdade do sujeito ganhou um estatuto de máxima em muitos textos psicanalíticos, assim é evidente que uma tese sobre a verdade em psicanálise, teria de examinar a relação da verdade com o sintoma. Tratamos de verificar a formação do conceito de sintoma em Freud, mais uma vez convocamos o filósofo Michel Foucault para dialogar e nos auxiliar a dizer o que é o sintoma em medicina. Para falar do sintoma em psicanálise, usamos a neurose obsessiva para conceituar o sintoma em psicanálise com o intuito de fundamentar a nossa hipótese de que a verdade que é desvelada se articula com a verdade histórica do sujeito. Situamos a nossa elaboração que estará sempre presente ao longo de nosso trabalho, a saber, a verdade histórica, em Freud, não está limitada à verdade factual, a verdade histórica se estabelece pela história do sujeito, pelo que se fala e conta sobre o sujeito, seja por ele, pelos membros de sua constelação familiar, ou mesmo por estranhos, pelos mitos que se relacionam ao sujeito, pela fantasia do sujeito, pelo seu sintoma, pelos significantes que

o cavalgam. Daí a nossa tentativa de conectar a verdade histórica do sujeito com o mito individual do neurótico, o que justifica a nossa escolha pelo sintoma obsessivo. Mas não só. Ainda no quarto capítulo, traçamos a articulação que Lacan fez entre verdade e sintoma e seus desdobramentos indo de encontro ao que poderíamos dizer um inconsciente-verdade. Porém, falar em sintoma leva a verificar como o registro do real tem implicação tanto no sintoma, quanto na verdade. Para bordejar tal questão, lançamos mão do conceito de *lalangue*, pois o conceito de *lalangue* possibilita Lacan sustentar e mesmo reformular a sua teoria da linguagem, além de resituar o conceito de sintoma que vai se desdobrar no conceito de *Sinthoma* a partir de *O Seminário, livro 23, Joyce, O Sinthoma* (1975-1976). Desse modo, caminhamos para indicar em nossa tese as relações que a verdade tem com *lalangue*, bem como indicar para uma pesquisa futura como fica a questão da verdade em psicanálise a partir do conceito de inconsciente real que Lacan lança em 1976 no texto “Prefácio à edição inglesa do Seminário 11”.

Temos conhecimento que alguns pontos fundamentais sobre a verdade no ensino de Lacan ficaram de fora de nossa tese, principalmente os que se encontram nos últimos seminários tais como *O Seminário, livro 21, Les non-dupes errent* (1973-1974), no qual encontramos a seguinte afirmação: “a verdade não se funda, acabo de dizer, senão na suposição do falso: ela é contradição” (Lacan, 15/01/1973, p. 30), e em *O Seminário, livro 24, L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre* (1976-1977) que temos a afirmação que o corpo se funda na verdade do espaço: “há certamente uma verdade do espaço, que é a do corpo. O corpo, neste caso, não se funda a não ser na verdade do espaço” (Lacan, 21/12/1976, p. 09). A primeira introduz a questão da contradição no debate sobre a verdade, a segunda traz a questão do corpo que cada vez mais terá lugar no ensino de Lacan em sua articulação com o real, o que não deixa de apontar para as formulações do inconsciente real.

Capítulo I: O conceito de verdade nos textos de Freud

1.1 A verdade nas formações do inconsciente: sonhos, chistes e ato falho.

Ao ler os textos de comentadores e estudiosos – psicanalistas ou não – sempre nos deparamos com citações, menções e referências sobre o que Freud escreveu e falou quanto à verdade, mais precisamente uma verdade vinculada ao inconsciente. Muitas das citações são feitas pontualmente sem indicarem os textos nos quais elas se encontram. É certo que Freud usou a palavra verdade (*Wahrheit*) em seus textos, ela aparece de diferentes maneiras, em diversos contextos, nem sempre de forma conceitual, ou seja, nem sempre vinculada à descoberta do inconsciente.

Diante de tal fato, nossa tentativa com a pesquisa sobre a verdade na teoria psicanalítica tem como ponto de partida, como tudo em psicanálise, a obra de Freud, a saber, rastrear nos textos freudianos um possível conceito de verdade. Tal rastreamento não fará a leitura de tudo o que está presente na obra publicada de Freud, pois nossa intenção é indicar ao leitor ou ao pesquisador as passagens nas quais o termo verdade é encontrado *com um substrato conceitual*.

Com a descoberta do inconsciente, a hegemonia da consciência como lugar privilegiado para orientar as ações humanas, foi abolida, indicando que havia um mais além, algo do psiquismo que escapava ao conhecimento que se tinha até então. O que Freud demonstra é que o psiquismo não se confunde com a consciência, nem está reduzido a ela: “o psíquico não coincide com o que é para ti consciente; uma coisa é o que acontece no teu psiquismo, outra coisa é que tu chegues a ter conhecimento disso” (Freud, 1917 [1981], p. 2436)¹. Freud escreveu tal afirmação no artigo “Uma dificuldade da psicanálise” (1917) no qual ainda fala que o referido abalo da consciência e do Eu como lugares privilegiados no psiquismo fez com que a psicanálise sofresse repulsas e resistências por parte de filósofos. Não seria tão arbitrário supor que é por trazer uma outra dimensão da verdade que a psicanálise causou e ainda causa resistências não só em filósofos, mas também em cientistas de um modo geral e em médicos. Notemos que tanto a filosofia quanto a ciência lidam com a questão da verdade, mas como veremos no segundo capítulo, houve, segundo Heidegger, uma degradação da verdade operada pela própria filosofia. A crítica que pode surgir da

¹ Como estamos usando diferentes traduções da obra de Freud para nossa pesquisa, sempre quando fizermos uma citação literal de Freud, daremos a data original de publicação e entre colchetes a data da edição da tradução utilizada para a citação, bem como a página.

filosofia sobre o modo da psicanálise conceituar e operar com a verdade é que a verdade, em psicanálise, está implicada à subjetividade. Enquanto na filosofia, a verdade sempre esteve atrelada à questão da metafísica, a um ser que nem sempre comporta a subjetividade, pois o ser na filosofia nem sempre corresponde ao sujeito, *na psicanálise a verdade sempre está vinculada ao sujeito do inconsciente*. Contudo, no próprio corpo teórico da filosofia a dimensão subjetiva já havia sido proposta séculos antes da criação da psicanálise. Santo Agostinho, filósofo que trouxe fundamentos filosóficos para o cristianismo ao fazer dialogar a doutrina cristã da igreja católica com a filosofia grega, criou uma noção de espaço interior, espaço que é considerado por ele como o lugar da verdade essencial do homem: “verdade e Deus devem ser buscados na alma e não no mundo exterior” (Pondé, 2005, p. 02). A alma é o que há de mais singular dentro da doutrina católica, não há alma igual, logo a questão da verdade, em Santo Agostinho, também se relaciona ao que em nossos dias associamos à subjetividade, ao que há de mais singular.

Em *A interpretação dos sonhos* (1900), obra considerada por muitos como inaugural da psicanálise, Freud chama a atenção para o cuidado que se deve ter ao analisar um sonho, a saber, com o cuidado em não falsificar ou deturpar a verdade do material trazido pelo paciente. Ao falar de verdade do material onírico, Freud nos leva a pensar que há na formação do inconsciente uma verdade a ser desvelada pelo trabalho de interpretação do sonho. Contudo tal interpretação somente pode ser feita se a verdade do material for conservada, ou seja, é somente preservando a verdade do material trazido pelo sujeito que se pode ter algum acesso à verdade contida no inconsciente. Freud usa a metáfora da leitura de um texto, no qual ao se fazer a leitura e verificar os erros de impressão, faz-se tão logo a correção, criando a ilusão de que assim se corrige o texto, quando, em verdade, apenas se deturpa mais o texto, posto que no fundo não se sabe o que deveria ter sido impresso e não foi. Assim, somente quem escreveu poderia dizê-lo.

Freud, ainda no mesmo trabalho, observa que o sonho tem um conteúdo de verdade. A menção a tal referência é rápida e pontual, sendo feita através de uma pequena crítica sobre a crença de que os sonhos previam o futuro ou que poderiam trazer algum conhecimento sobre o futuro. Freud afirma que os sonhos são formados pelo que ocorre no passado de cada um, razão pela qual eles não poderiam, evidentemente, prever o futuro:

E o valor do sonho para o conhecimento do futuro? Naturalmente, não se pode nem pensar nisso. Poderíamos substituí-lo por isso: para o conhecimento do passado. Pois do

passado nasce o sonho em todo o sentido, ainda que a velha crença de que o sonho nos ensina o futuro não deixa de ter algum conteúdo de verdade (Freud, 1900 [1948], p. 400).

Freud chama atenção para uma outra nuance sobre a relação da verdade com o sonho que apenas seria demonstrada eminentemente através da clínica. Ao se dispor a escutar o relato dos sonhos de seus pacientes e interpretá-los, Freud verificou que a narrativa do sonho, o que era falado pelos pacientes, corroborava cada vez mais com a concepção que ele estava elaborando sobre a teoria dos sonhos: “para minha grande surpresa, um dia descobri que não era a concepção do sonho dos médicos e sim a dos leigos, apesar de meio prisioneira da superstição, que se aproximava da verdade” (Idem, p. 405). Freud argumenta que foi o método aplicado por ele aos pacientes, a saber, falar sobre aquilo que lembravam dos sonhos e pô-los a trabalhar o conteúdo na análise, que mostrou que muitos dos sofrimentos como fobias, ideias obsessivas, ideias delirantes tinham encontrado alguma solução através da interpretação dos sonhos. O exemplo concreto dado por Freud é sobre as ideias angustiantes e ideias obsessivas. A causa de tais ideias se contrapõe à consciência tanto em estado de vigília, quanto no próprio sonho, pois a princípio, quando tais ideias aparecem no sonho, não se sabe sua origem, sendo preciso o trabalho de análise. Contudo, ao se analisar os sonhos, a causa das ideias angustiantes e /ou obsessivas pode ser circunscrita na medida em que a trama de tais ideias tem como ser investigada:

No caso dessas formações psicopáticas, um interesse prático pressionou para que se sondasse sua origem, sua gênese, pois a experiência havia mostrado que tal revelação das vias de pensamento escondidas para a consciência, as vias pelas quais as ideias patológicas se entramam com o restante do conteúdo psíquico, equivale à solução desses sintomas e traz, por consequência, a sujeição da ideia até então inibida. Da psicoterapia proveio então o procedimento do que me vali para a resolução dos sonhos (Idem, p. 415).

Freud deixa claro que foi sua clínica que mostrou como trabalhar com os sonhos, ou seja, que o sonho poderia, como formação do inconsciente, ser a via de acesso para a causa do sofrimento do sujeito, sendo assim, para sua verdade. A tese freudiana que o sonho é a via régia para o inconsciente vai de encontro com a afirmação acima, ou seja, que há no inconsciente a verdade do sujeito e o acesso mais direto à causa do sofrimento é viabilizado pelo sonho. É por essa razão que falamos que a verdade, em psicanálise, está no lugar da causa, como veremos com mais detalhes no segundo capítulo de nossa tese.

Há um esclarecimento dado por Freud de como ele chegou ao trabalho com a análise dos sonhos em sua clínica. Freud faz uma afirmação, que podemos aproximar com a

questão na verdade presente no sonho, a saber, como foi desenvolvido o método, nomeado por Freud de científico, de interpretação dos sonhos. A chegada ao método se iniciou a partir do trabalho realizado em conjunto com Joseph Breuer e, nesse momento, a preocupação de Freud e Breuer era a resolução dos produtos psicopatológicos, tais como fobias históricas e representações obsessivas. Nessa etapa do percurso de Freud, a resolução dos problemas dos pacientes se localiza na supressão dos sintomas: “no momento em que conseguimos remeter uma de tais representações patológicas aos elementos que provocaram sua emergência na vida psíquica do enfermo, chegamos a fazê-la a desaparecer, permanecendo o sujeito livre dela” (Idem, p. 309). Contudo, Freud observa que diante da insuficiência dos resultados terapêuticos e pelo fato de considerar os estados psicopatológicos como um enigma, Freud decidiu continuar, a partir da indicação dada por sua paciente de deixá-la falar livremente, o tratamento de tais quadros sintomáticos. O trabalho de interpretação dos sonhos se deu no curso da utilização da associação livre, do trabalho psicanalítico propriamente dito. Freud pode estabelecer que o sonho tem um significado cujo descobrimento é viabilizado por tal método:

A interpretação dos sonhos surgiu no curso destes trabalhos psicanalíticos. Meus pacientes, os que se comprometiam a me remeter a tudo que diz respeito a um dado tema que lhes ocorresse, relatavam-me também seus sonhos e tive de comprovar que um sonho pode se encontrar incluído na concatenação psíquica, que se pode buscar retrocedendo à memória do sujeito a partir da ideia patológica. Daí a considerar os sonhos como sintomas patológicos e lhes aplicar o método de interpretação, para eles estabelecido, não havia mais que um passo (Idem, p. 309).

Para aplicar o método da associação livre e, conseqüentemente, a interpretação dos sonhos, Freud diz que o paciente precisa de uma certa preparação: ter mais atenção sobre suas percepções psíquicas, como também suspender qualquer crítica quanto a elas. A busca pela verdade contida no sonho somente se torna viável se o paciente adere à associação livre, ou seja, que comunique ao psicanalista tudo que ocorre em seu pensamento, não podendo deixar de comunicar mesmo aquilo que lhe parece sem importância ou sem uma conexão com o fato narrado: “Dir-lhe-emos, para tanto, que o êxito da psicanálise depende de que respeite e comunique tudo que atravesse seu pensamento e não deixe de levar suas ocorrências por acreditá-las insignificantes” (Idem, p. 309).

A verdade do inconsciente também se evidencia através de outra formação do inconsciente: o chiste ou tirada espirituosa. Tal como o sonho, o chiste também se

estrutura segundo as leis de condensação e deslocamento, como bem mostra Lacan: “a tirada espirituosa é estruturada, organizada segundo as mesmas leis que encontramos no sonho. Essas leis, Freud as reconhece na estrutura da tirada espirituosa, enumera-as e as articula. São elas a lei da condensação, *Verdichtung*, a do deslocamento, *Verschiebung* (...)” (Lacan, 1957-1958[1999], p. 52). No livro que dedica um livro para falar do chiste, Freud tece análises detalhadas sobre a constituição do chiste e sobre sua função como formação do inconsciente, aproximando-o do sonho por causa da condensação e do deslocamento lhes eram comuns. Freud fala da técnica do chiste, a saber, que um contra sentido presente no chiste realiza uma substituição em relação a uma zombaria ou a uma crítica contidas nos pensamentos que se encontram velados no chiste, pois em todo chiste há um velamento, mesmo quando o aspecto chistoso está presente na frase, há algo de oculto: “ou é o pensamento expressado na frase que leva em si o caráter chistoso, ou o chiste é privativo da expressão que o pensamento tinha encontrado na frase. Tratemos, pois, de perseguir o caráter chistoso e descobrir em que lugar se oculta” (Freud, 1905 [1948], p. 837). É no ponto de velamento que se encontra, muitas vezes, a verdade do chiste. O desvelamento somente pode ser realizado ao se atentar para a formação do chiste, a saber, a condensação e a formação substitutiva, como bem demonstra o exemplo do chiste *familiário* extraído do poeta Heine presente nos fragmentos de *Reisebilder* intitulado “Os banhos de Lucca”.

Este chiste se faz da seguinte forma: no referido fragmento encontramos a figura de Hirsch-Hyacynth um mero funcionário de loteria e pedicuro, um burguês que se vangloria de ter uma certa proximidade ao Barão de Rothschild que diz: “tão certo quanto Deus há de prover do que há de bom, senhor doutor, uma vez me encontrava sentado junto a Salomon de Rothschild e ele me tratou como a um igual seu, muito familiarmente” (Heine *apud* Freud, 1905 [1948], p. 837). O chiste é formado pela junção das palavras familiar e milionário. Freud chama a atenção para a expressão verbal, pois é em tal expressão que se localiza o caráter chistoso e não no pensamento:

Mas se o caráter chistoso de nosso exemplo não se esconde no pensamento, temos de buscá-lo na expressão verbal. Examinando a singularidade da dita expressão, descobrimos, em seguida, o que podemos considerar como técnica verbal ou expressiva, a qual tem que se encontrar em íntima relação com a essência do mesmo, dado que todo seu caráter e feito que produz, desaparecem enquanto se leva a cabo a substituição (Idem, p. 837).

O que Freud nos indica é a dimensão da fala tão bem demonstrada pelo exemplo, pois o verbal é o lugar de excelência do chiste, é na fala que encontramos o elemento

chistoso. Freud indica que no seu exemplo há uma abreviação da frase, a saber, o neologismo *familonariamente* substitui a palavra familiarmente, ao mesmo tempo em que opera uma condensação – a vontade de ser rico como o Barão, de ser um igual, um nobre, trata-se do desejo de um simples funcionário de loteria ser um nobre. Há uma questão levantada por Freud em relação ao efeito cômico do chiste, ele se pergunta como uma palavra mista, cujo ponto em comum é a sílaba MILI (faMILiar, MILIonário) produz um efeito cômico, causando risos em quem ouve. O próprio Freud nos diz que em todo chiste há uma produção de prazer, ou melhor, um ganho de prazer (*Lustgewinn*). Tal produção se faz pelo fato do chiste possibilitar uma satisfação pulsional que estava impedida pelo recalque. A forma que o chiste tem para fazer o rompimento do recalque é justamente o jogo de palavras. Não é arbitrário afirmar que é o próprio jogo da linguagem que possibilita romper as regras gramaticais através do chiste, a linguagem tem modos de operar que estão para além do pré-estabelecido, do convencional. O jogo da linguagem permite ao inconsciente suspender o recalque por alguns instantes, ou seja, é possível falar de algo recalcado que o pudor ou as normas morais não permitiriam dizer, mas com o chiste são ditas de forma cômica, sem causar grandes alardes, suspendendo assim o recalque:

Quando não precisamos de nosso aparelho mental para alcançar qualquer uma das nossas necessidades essenciais, deixamo-la trabalhar por puro prazer, ou seja, buscamos extrair prazer de sua própria atividade. Eu suspeito que este é, em geral, a primeira condição de toda expressão estética, mas o meu conhecimento da estética é muito pequeno para me atrever a deixar esta declaração fixada. O chiste, no entanto, posso dizer, com base no conhecimento adquirido em nossa pesquisa, que é uma atividade que tende a extrair prazer dos processos mentais, sejam intelectuais ou qualquer outro gênero. Certamente existem outras atividades para a mesma finalidade, mas pode ser diferente do chiste no domínio da atividade mental, que deseja extrair prazer, ou, talvez, no processo utilizado para esta finalidade. No momento não podemos resolver este problema, mas deixá-lo ligado ao fato de que a técnica do chiste e de sua tendência economizadora, que em parte a domina, colocam-se em contato para a produção de prazer (Idem, p. 888).

O cômico dá a possibilidade do dizer. Mas ele não é a única vertente do chiste. Lacan faz uma diferença entre o chiste e o cômico. Ao comentar o chiste *familonário*, Lacan aponta que o chiste não se reduz ao cômico, posto que o cômico se centra na relação dual. Já no chiste, há um terceiro, a saber, o Grande Outro, o Outro da fala e da linguagem, pois é a sanção do Outro que faz existir uma frase, um lapso, um neologismo, um chiste, ao reconhecer no código da linguagem, que é um chiste: “é preciso, portanto, que o Outro o codifique como tirada espirituosa, que ele seja inscrito no código através dessa intervenção do Outro” (Lacan, 1957-1958 [1999], p. 28). Como o inconsciente do sujeito somente se constitui na relação com o Outro, dado que uma

das definições do Grande Outro é que o Outro é o próprio inconsciente, Lacan radicaliza ao dizer que a essência do chiste reside na dimensão da verdade e esclarece que tal dimensão já está posta por Freud:

Afirmo-lhes desde já que a essência da tirada espirituosa – se quisermos procurá-la, e procurá-la com Freud, pois ele nos levará o mais longe possível no sentido onde se encontra sua agudeza [*pointe*], já que é de agudeza que se trata e ela existe – reside em sua relação com uma dimensão radical, que se prende essencialmente à verdade (...) (Idem, p. 28).

O livro *O chiste e sua relação com inconsciente* (1905) possui alguns exemplos de tal dimensão. Um exemplo que tem tal aspecto é apontado nos chistes dos casamenteiros judeus. As estórias dos casamenteiros geralmente escondem alguma coisa, algo sobre a noiva que não pode ser dita ou tem algo proibido para dizer, eis uma estória citada por Freud:

O *Schadjen* (casamenteiro) defende a menina da crítica feita pelo jovem: "A sogra diz que não gosta de mim, ela é uma pessoa má, estúpida." - "Você não vai casar com a mãe, você quer a filha." - "Sim, mas ela já não é jovem, nem tem uma cara bonita." - "Não importa, se não é mais jovem e bonita, será mais fiel." - "E não há muito dinheiro em jogo." - "Quem está falando sobre dinheiro? Você quis casar com o dinheiro? O que você quer é uma mulher!". - "Mas ela também tem uma corcunda!". - "O que você quer? O que não tenha defeito?" (Freud, 1905 [1948], p. 858).

As artimanhas, empreendidas pelo casamenteiro, têm o consentimento dos pais da noiva que querem a todo custo arranjar um marido para suas filhas. Ao casamenteiro, concerne convencer o pretense noivo de que o casamento vale à pena e os defeitos ou faltas mais graves somente são revelados no dia do casamento ou na véspera:

Em todo caso se nossas histórias de casamenteiros são chistes, um tanto melhor, pois a favor de sua fachada são capazes não somente de esconder o que tem para dizer, como também tem algo – proibido – para dizer. Eis qual seria a continuação interpretativa que descobre o escondido e desmascara tais histórias de fachada cômica como os chistes tendenciosos. Quem em um momento de descuido deixa que desse modo lhe escape a verdade, de fato se alegra em ter posto fim à dissimulação. Esta é uma visão psicológica correta e profunda. Sem tal cumplicidade interior nada se deixaria subjugar por um automatismo como o que aqui traz a verdade à luz (Idem, p. 846).

Freud nota que é em um momento de descuido que a verdade é revelada, contudo pontua que há uma alegria em dizê-la. Em tal ponto, é válido pôr uma questão: o que faz com que o casamenteiro tenha êxito na sua argumentação? Cabe dizer que na argumentação há uma nuance lógica, tanto que Freud faz a comparação com a estratégia do sofista grego, mas a lógica do argumento do casamenteiro é frágil e talvez com um pouco de atenção, seria possível refutá-la. Logo a pergunta retorna, o que sustenta então o êxito do casamenteiro? Freud responde que o próprio chiste sustenta a afirmação do

casamenteiro. Quem ouve o chiste dá crédito a ele, fazendo com que o pensamento não possa contra-argumentar, pois há uma fachada lógica que respalda o chiste. Mais uma vez é o chiste se utilizando da linguagem para ludibriar a própria linguagem:

Somente este uso do sofisma para uma figuração encoberta da verdade lhe presta o caráter de chiste, o qual, portanto, depende principalmente, da tendência e, com efeito, o que ambas histórias se propõem a indicar é que o pretendente se coloca de fato no ridículo ao examinar com tanto cuidado cada uma das qualidades da noiva, frágeis todas elas [...] (idem, p. 860).

Um outro exemplo de como a verdade se apresenta no chiste se localiza na anedota narrada por Freud sobre os dois judeus que se encontram em uma estação ferroviária em Galitzia. No vagão, no momento de viajar, se dá o seguinte diálogo: “Para onde vais? Pergunta um. “A Cracóvia” é a resposta. “Mas olha, que mentiroso és!”. Enfurece-se o outro. Quando dizes que viajas a Cracóvia, queres me fazer crer que vais a Lemberg. Mas eu sei que vais realmente a Cracóvia. Por que mentes então?” (Idem, p. 865). Para Freud, tal exemplo mostra uma técnica de constituição do chiste, a saber, o contra-sentido, mas para a formação de tal chiste, o contra-sentido se associa com a técnica de figuração pelo contrário, pois podemos verificar no diálogo que o primeiro observa que o segundo mente quando diz a verdade e diz a verdade quando diz uma mentira. Sobre o referido chiste, Freud observa que a questão principal se localiza no problema das condições da verdade, pois tal problema vai de encontro à questão da incerteza dos nossos próprios conhecimentos. Freud se põe a seguinte questão:

Consiste a verdade em descobrir as coisas tal como são? Essa verdade é só jesuíta, a verdade verdadeira deve sim levar em conta o ouvinte e transmitir uma cópia fiel do que sabemos? Considero que os chistes desse tipo bastante diferente das outras para indicar um lugar particular. Não atacam a uma pessoa ou uma instituição, mas a certeza mesma de nosso conhecimento, um dos nossos bens especulativos. Portanto, o nome apropriado para eles seria os chistes “céticos” (Idem, p. 884).

O fato interessante é que o chiste pode abalar o conhecimento através de uma mentira. Dizer a verdade através de uma mentira é de grande interesse em razão de ligá-la a uma questão de suma importância para a teoria e clínica psicanalíticas, pois está em acordo com o que veremos no capítulo dois sobre o paradoxo do mentiroso trazido por Lacan, a saber, que ao dizer “eu minto”, diz a verdade: “(...) conforme a afirmação não rebatida do primeiro, o segundo mente quando diz a verdade e diz a verdade por meio de uma mentira” (Idem, p. 884). Notemos que Freud, muito antes de Lacan, já apontava que uma mentira pode dizer uma verdade, tal noção se opõe a toda uma tradição lógico-filosófica que depreende a verdade através de proposições falsas e verdadeiras. Se uma

proposição é uma mentira, ela perde a validade num silogismo lógico ou serve somente para afirmar uma proposição enquanto verdadeira. Para a psicanálise, a mentira é um meio de dizer a verdade. A importância de se dizer uma verdade através de uma mentira se situa no fato de tal ocorrido concernir à clínica, ao que é narrado pelos pacientes em suas análises, isto é, no caso de pacientes neuróticos. Não é raro um paciente em determinado período de sua análise se dirigir ao psicanalista e dizer: “eu menti”, sendo que a mentira não é descartada, não se localiza num lugar de negatividade, mas como um ponto em que o sujeito pode dizer melhor o que concerne a sua verdade.

No texto *O delírio e os sonhos na “Gradiva” de W. Jensen (1907)*, Freud também se refere ao chiste como revelador de uma verdade. Freud começa o ensaio rerepresentando sua teoria dos sonhos, retomando sua tese de que o sonho é uma realização do desejo inconsciente. Com o mencionado trabalho, Freud aproxima o delírio dos sonhos, mas apontando a especificidade de cada formação, daí nos parece que Freud fornece uma indicação clínica preciosa, a saber, que os quadros neuróticos, tal como o personagem Hanold do romance de W. Jensen, podem apresentar quadros delirantes, mas sem se tratar de psicose. Freud nos descreve o delírio como uma formação patológica que não tem uma influência direta com o corpo, produzindo, principalmente no início, sintomas psíquicos. A segunda característica elencada por Freud é que a construção delirante, chamada de “fantasias”, tem influências nas ações do sujeito. Freud ainda escreve que se Hanold fosse examinado pela psiquiatria de sua época seria posto no grupo da paranoia, mais especificamente como erotomania fetichista:

Assim, a viagem de Hanold a Pompéia, na busca das peculiares pegadas de Gradiva, constitui um excelente exemplo de um ato executado sob o domínio do delírio. A psiquiatria incluiria talvez a perturbação de Hanold no amplo grupo das paranoias e a qualificaria de “erotomania fetichista” por achar que o traço mais preponderante no enamoramento do arqueólogo inspirado pela figura esculpida, parece ser suspeito de um “fetichismo” devido ao interesse que ele mostra pelos pés e pela forma de andar da mulher. Mas não há que esquecer que todas essas qualificações e divisões do delírio, baseadas no conteúdo do mesmo, são muito inseguras e inúteis (Freud, 1907 [1981], p. 1307).

Numa nota de rodapé, Freud é ainda mais enfático em relação ao personagem Hanold, pois considera o delírio do personagem como um delírio histérico e não psicótico: “realmente, o caso de Norbert Hanold deveria ser qualificado como delírio histérico e não paranoico, pois faltam nele os signos característicos da paranoia” (Idem, p. 1307).

O romance tem como protagonista o jovem arqueólogo N. Hanold que em um museu de Roma descobre uma imagem de uma gradiva retirada nas ruínas de Pompéia e, desde

o seu primeiro encontro, tal imagem exerce sobre ele uma grande atração. Devido ao fascínio causado pela imagem, Hanold se envolve numa série de peripécias a fim de encontrar de fato a Grávida vista na imagem. É a forma de andar que está em jogo como ponto de atração para Hanold. O andar que fascinava Hanold não está em Pompéia e sim próximo a sua casa, é o da filha de um vizinho que possui a forma de andar que o fascinava, congelada na imagem retirada das ruínas de Pompéia. Possivelmente, a vizinha, Zoe, estava recalcada, o que resultou em todo o esforço para encontrar o que estava tão próximo, pois Hanold tivera uma relação de proximidade com a vizinha quando eram crianças. Depois ele se debruçou sobre os estudos e não mais se relacionou com a vizinha. Freud chama a atenção para a habilidade do autor do romance pôr na fala de seus dois principais personagens, frases de duplo sentido e que mostram a incidência do inconsciente. É claro que Hanold conhece apenas um dos sentidos de sua fala, o outro sentido é indicado por Zoe, segundo Freud. Hanold, ao se deparar com Zoe, diz “eu já sabia que tua voz ressoava assim”. Zoe se questiona como tal coisa é possível tendo em vista que ele não a ouvia falar há muito tempo. No segundo momento, Zoe fica um pouco perdida no delírio de Hanold que diz que ao vê-la, reconheceu-a imediatamente. Ela não entende como tal reconhecimento ocorre, mas Freud aponta que para o inconsciente dele é completamente certo, pois se conecta com as lembranças da infância recalcadas. No entanto, Hanold não se dá conta do seu dito, porém ele é elucidado por seu próprio delírio. Como Zoe não adere ao delírio, ela estabelece um duplo sentido para o referido dito:

Um de seus sentidos se apega ao delírio de Hanold para facilitar a compreensão consciente do mesmo; o outro se eleva por cima do delírio e nos proporciona realmente sua tradução: a verdade consciente que representa. Constitui o triunfo do equívoco, o poder de expressar a verdade e o delírio em uma só forma expressiva (Freud, 1907 [1948], p. 1331).

Freud fala com todas as letras que o equívoco pode condensar em si o delírio e a verdade. Como formação do inconsciente, o equívoco tem como transmitir a verdade mesmo que isso seja feito de modo delirante. Zoe ao se surpreender com a afirmação de Hanold, ou seja, de ele reconhecer a voz dela e ela replicar dizendo como tal fato é possível, tendo em vista que eles não tinham mais contato, como já dissemos. A réplica de Zoe tem uma dimensão chistosa, pois ele se concatena com representações inconscientes de Hanold de sua infância quando ele e Zoe travavam uma amizade, pois eles tinham alguma convivência quando crianças: “Zoe nos comunica com toda a clareza a sorte que sua amizade infantil com Hanold correu nos transcurso dos anos.

Nela se intensificou até constituir um terno enamoramento, sendo Hanold aquele “algo” em que a moça pôs seu coração e seu pensamento” (Idem, p. 1300). É tal registro inconsciente que faz Hanold reconhecer a voz de Zoe como familiar, pois o que temos aqui é a pulsão invocante, é a voz que se faz objeto de tal pulsão. A voz de Zoe sofreu um investimento pulsional no inconsciente o que possibilitou o registro do traço mnêmico que foi reativado ao ouvir a voz. Verificamos com Freud como as frases de duplo sentido, ao produzir um equívoco, podem fazer emergir a verdade do inconsciente, basta lembrar aqui do ato falho, do lapso de linguagem como desvelador da verdade enquanto formação do inconsciente.

Ao comentar o uso feito por Jensen das frases de duplo sentido, Freud reconhece que é um recurso usado pelo poeta na construção de sua obra, mas, por outro lado, chama a atenção para a dupla determinação do sintoma e sua articulação na linguagem, pois assim como os sintomas, as palavras nascem nas transações entre o consciente e o inconsciente. Freud aponta uma diferença entre as palavras e sintomas, pois é palavra falada que mostra a sutileza do equívoco e o ato em si:

A única diferença se acha em que esta dupla origem se mostra mais claramente nas palavras do que nos atos e quando se consegue – coisa que a maleabilidade do material verbal faz possível com frequência – procurar na mesma reunião de palavras uma boa expressão para cada um dos pensamentos que se deseja exteriorizar, acaba criando o que chamamos de equívoco (Idem, p. 1331).

Tal afirmação de Freud é preciosa, pois ela elucida como se forma um equívoco, ou seja, quando o sujeito procura a melhor palavra para falar de alguma coisa supostamente consciente, mas querendo também dizer algo do inconsciente, acaba por produzir um equívoco tem mais relação com o inconsciente do que se supõe. Assim, Freud indica que no tratamento psicanalítico há com muita frequência frases de duplo sentido na forma de sintomas, sendo um material a ser trabalhado pelo psicanalista para que o paciente possa falar de seu inconsciente:

Durante o tratamento psicoterápico de um delírio ou de uma perturbação análoga, o paciente produz, com grande frequência, tais frases de duplo sentido como novos sintomas fúgtivos e pode, às vezes, o médico delas se servir estimulando o sentido consciente em que o enfermo as fala a compreensão de seu verdadeiro sentido inconsciente (Idem, p. 1332).

Outro ponto a ser destacado na passagem citada, é que Freud lança uma ideia que se tornará uma tese, a saber, que o delírio, mesmo na psicose, contém uma verdade. Tal indicação foi mencionada no texto *O delírio e os sonhos na “Gradiva” de W. Jensen* (1907), retomada em *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado*

em autobiografia (O caso de Schreber) (1911) de modo rápido e pontual e em *Moisés e A Religião Monoteísta* (1939) de um modo mais preciso. Contudo, Freud no trabalho sobre a “Gradiva” tem como referência a questão da neurose, assim sendo em um artigo seguinte à publicação do trabalho citado, a saber, “A moral sexual cultural e o nervosismo moderno” (1908), Freud fala da verdade presente na neurose.

Em “A moral sexual cultural e o nervosismo moderno” (1908), Freud pretende comentar uma obra lançada em sua época, acrescentando ao comentário suas próprias ideias acerca da moral sexual, a obra em questão é *Ética Sexual* (1907) de Christian Freiherr von Enrenfels. O livro de Enrenfels estabelece um dualismo moral relacionado ao sexual, ou seja, para ele há uma moral sexual natural e uma moral sexual cultural. A primeira seria aquela na qual o regime sexual pode se manter permanentemente saudável, mantendo sua capacidade vital. A segunda seria aquela que, devido a exigências da convivência com os demais, leva o homem a fabricar obras produtivas para a cultura. Uma das restrições impostas ao homem pela moral sexual cultural é que a relação sexual somente pode se dar no regime monogâmico. Daí se instala um impasse, ou melhor, um ponto de tensão, em razão de haver uma sociedade que exige e impõe o cumprimento de determinados ideais que se transformam em imperativos e ao mesmo tempo constrói mecanismos que velam a verdade que a moral cultural esconde.

Freud comenta o fato da moral sexual cultural produzir o nervosismo, principalmente em razão de a nossa cultura estar assentada na coerção das pulsões, o que acarreta na exigência de dar um outro destino às pulsões. O destino mais privilegiado pela cultura é a sublimação, pois na sublimação se pode realizar o deslocamento da pulsão sem uma grande perda de intensidade. Assim, temos dois pontos de diferença entre a sexualidade animal e a sexualidade humana: 1. O homem pode dar um outro destino à pulsão que não o fim sexual devido ao fato de a pulsão não se confundir com o instinto; 2. a pulsão sexual do homem não tem como principal objetivo a reprodução, pode, inclusive, ter outras formas de obter satisfação, além de haver uma passagem do autoerotismo, no qual a satisfação é encontrada no próprio sujeito, ao interesse por um objeto externo. E com o estabelecimento do objeto, há o predomínio dos órgãos genitais ou outras partes do corpo: as zonas erógenas que são utilizadas para se ter prazer. Diante da plasticidade da pulsão sexual, a cultura, segundo Freud, estabelece níveis para lidar com a pulsão:

Com referência à história da evolução da pulsão sexual poderíamos distinguir três estágios culturais: o primeiro, no qual o exercício da pulsão sexual é livre para além dos objetivos da reprodução; segundo, em que tudo na pulsão sexual é reprimido [*unterdrückt*], exceto aquilo que serve à reprodução, e o terceiro, no qual apenas a reprodução legítima é permitida como

objetivo sexual. É a esse terceiro estágio que corresponde a nossa moral sexual “cultural” contemporânea. (Freud, 1908 [1948], p. 958).

No entanto a causa da neurose não é exclusivamente externa ao sujeito, não é tão somente um trabalho de coerção cultural sobre um indivíduo que causa a neurose. Há uma dimensão subjetiva, ou seja, os sintomas produzidos nas neuroses obsessivas e nas histerias são de cunho psicogênico, como também são resultados dos complexos inconscientes compostos por representações recalçadas. Isso quer dizer que há uma implicação de cada um na neurose, daí Freud falar que há uma escolha da neurose e tal escolha decorre de como cada sujeito se situa na experiência de prazer e desprazer, na montagem da fantasia inconsciente e do encontro com o sexo.

Freud já indica que, por ignorarem tal causa tanto os médicos, quanto o senso comum, tendem a depreciar a neurose, o que pode provocar uma negligência em relação ao tratamento. Hoje, com a orientação biológica e cognitivista da psiquiatria e da psicologia, tal negligência voltou com muita força, tendo em vista que os termos histeria e neurose obsessiva são tidos como ultrapassados, preferindo-se usar termos como transtorno dissociativo ou somatoforme e transtorno obsessivo-compulsivo (TOC). O que Freud indica é o fato de que a neurose não chega a tornar um indivíduo completamente improdutivo para a cultura, mas, por outro, a neurose pode agenciar o fracasso do pacto cultural na medida em que as forças psíquicas se contrapõem completamente à cultura, as pulsões, se lhes for dado os meios, trabalham sempre contra cultura. Com as exigências culturais, o que temos é um acréscimo na questão neurótica, pois além do encontro traumático com o sexo, da falta de um objeto que satisfaça totalmente o sujeito, é preciso fazer certos sacrifícios subjetivos a fim de ganhar alguma vantagem social. É em tal ponto que entra a questão da verdade. O exemplo dado por Freud é clínico e factual, a saber, o caso típico de uma mulher que se casa com um homem que não quer como marido, mas devido às circunstâncias da vida e às conveniências culturais, acaba casando e fazendo um esforço muito grande para amá-lo como marido, pois o ideal cultural de ser boa esposa, boa mãe, boa dona de casa, para o qual ela foi criada, exige tal tarefa. O resultado de uma posição como a descrita é a eclosão da neurose, acarretando ao matrimônio incômodos e infelicidades tal como tivesse dito a verdade ao marido: “eu nunca o quis como marido”: “consequência desta autoimposição será a doença neurótica a qual acarretará, em curto prazo de tempo, em completa vingança para com esposo insatisfatório, fazendo-lhe vítima de tantos

desconfortos e preocupações como lhe tivesse feito a franca confissão da verdade” (Idem, p. 964). Podemos inferir que parte do padecimento neurótico vem devido ao não-dito da verdade, assim o não dizer da verdade traz em seu bojo a questão da atuação (*acting out*), como mostram as palavras de Freud, ou seja, de uma atuação da esposa para se vingar do esposo. Aqui, quando Freud fala de confissão da verdade, cremos que não se trata da confissão tal como concebe a crenças religiosas e sim que confessar está mais próximo do desvelamento da verdade no sentido que os primeiros pensadores gregos formularam como veremos mais adiante.

1.2 A verdade histórica, em Freud, é subjetiva?

Em 1910, Freud introduz uma outra nuance para trabalhar a verdade, a saber, a verdade histórica. Interessa-nos a maneira como a define diferentemente de outros campos do conhecimento, tais como a história, a sociologia, a filosofia. Com o avanço da tese, verificaremos o conceito de verdade histórica nas conexões da psicanálise e, em consequência, sua delimitação em relação a outras correntes da história, como é o caso de Wilhelm Dilthey (1833-1911) criador do historicismo. Foucault ressalta que a pesquisa psicanalítica, junto com a pesquisa de outras disciplinas, abalou o que se entendia como história, a saber, como uma manutenção do “laço das continuidades ininterruptas” (Foucault, 1968 [2008], p. 85). Tal abalo possibilitou o surgimento de um outro modo de pensar a história, ou seja, através da descontinuidade:

Quando, desde o início deste século, as pesquisas psicanalíticas, linguísticas, depois etnológicas despojaram o sujeito das leis de seu desejo, das formas de sua fala, das regras de sua ação e dos sistemas de seus discursos míticos, aqueles que, entre nós, são encarregados de toda salvaguarda, constantemente replicavam: sim, mas a história... A história que não é estrutura, mas vir a ser; que não é simultaneidade, mas sucessão; que não é sistema, mas prática; que não é forma, mas esforço incessante de uma consciência retomando a si mesma e tentando se ressarcir até o mais profundo de suas condições; a história que não é descontinuidade, mas longa paciência ininterrupta. [...]. E, no caso em que essa história não oferecesse bastante segurança, é ao devir do pensamento, dos conhecimentos, do saber, é ao devir de uma consciência, sempre próxima dela mesma, perpetuamente ligada ao seu passado e presente em todos os seus momentos, que se pedia para salvar o que devia ser salvo: quem ousaria despojar o sujeito de sua história recente? A história assassinada será alardeada cada vez que, em uma análise histórica (e, sobretudo, quando se trata do conhecimento), o uso da descontinuidade se tornar muito visível (Idem, p. 86-87).

Ao que tudo indica, a primeira vez que Freud se refere à verdade histórica é no texto *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* (1910). Chama a atenção o fato de Freud usar a expressão verdade histórica, de modo mais decidido, quando escreve ensaios ou livros sobre personagens históricas, como é caso de Leonardo da Vinci e

Moisés. Por outro lado, Freud também o utiliza para falar sobre a origem da religião, ao dizer que as religiões não têm uma verdade material, mas têm uma verdade histórica, como podemos verificar no pós-escrito, acrescentado em 1935, de seu ensaio biográfico intitulado “Autobiografia” (1925 [2011], p. 164-165). Pontuamos tal fato em razão de a verdade histórica estar atrelada, de um modo ou de outro, a uma personalidade histórica, seja em Leonardo da Vinci, seja em Moisés, o fundador da religião judaica. Quando Freud investiga uma personalidade histórica, sua tentativa é de identificar o sujeito recalcado pela história ou na história, com o intuito de construir um sujeito a partir dos dados que a história legou e que permitem, com a psicanálise, identificar a verdade recalcada do sujeito. Freud não faz uma psicologia biográfica ou uma psicobiografia, sua visada é outra. Se não, vejamos:

- 1) Corroborar, com personalidades históricas, os avanços da pesquisa psicanalítica;
- 2) Construir um sujeito que a história descartou e, ao mesmo tempo, nessa construção, identificar o sintoma que singulariza esse sujeito a partir da verdade recalcada.

Em relação a Leonardo da Vinci (1492 – 1519), Freud adverte que tentará não cair na armadilha de idealizar da Vinci, posto que não há dúvidas acerca da genialidade de Leonardo, muito menos deixará de lado a face humana do artista, seus possíveis defeitos, seus equívocos, nem colocará de lado a questão da sexualidade. Para Freud, quanto mais se idealiza um grande homem, mais os outros se sentem distanciados, apartados, e tendem a ver os grandes homens como grandes exceções. É claro que a idealização é realizada por aquele que escreve o estudo biográfico e não pelo biografado, assim tem-se o perigo de faltar com a verdade histórica ou, como diz Freud, transformar a verdade em uma ilusão: “é lamentável este procedimento, pois assim sacrificam a verdade por uma ilusão e, em benefício de suas fantasias infantis, renunciam à oportunidade de penetrar nos mais atraentes mistérios da natureza humana” (Freud, 1910 [1981], p. 1581). A crítica recai sobre os biógrafos que ocultam fatos da vida do biografado muito mais por motivos oriundos de suas próprias idealizações do que por motivos morais.

Outro ponto que corrobora a nossa afirmação de que a verdade histórica se refere ao que há de singular num sujeito ou num povo, é a proposta de Freud em tecer um estudo sobre da Vinci a partir de uma lembrança da infância do artista. Ora, uma lembrança ou um esquecimento é sempre da ordem do que há de mais particular em cada sujeito. É partindo da referência dada pela lembrança de da Vinci que Freud teve como falar sobre

a fantasia, a relação particular com as mulheres e as crianças e os adolescentes que cercavam da Vinci. A lembrança narrada por da Vinci remonta de sua infância quando ainda era um bebê, ela é contada devido aos estudos que da Vinci realizava sobre os pássaros e que lhe serviram para projetar suas máquinas voadoras. A lembrança é a seguinte: “Parece que já era meu destino preocupar-me tão profundamente com abutres; pois guardo como uma das minhas primeiras recordações que, estando em meu berço, um abutre desceu sobre mim, abriu-me a boca com sua cauda e com ela fustigou-me repetidas vezes os lábios” (Freud, 1910 [1981], p. 1588). Strachey, em seu comentário sobre o texto de Freud, esclarece que não se trata de um abutre na lembrança de da Vinci e sim de um milhafre, também conhecido como águia de asa redonda, é uma ave de rapina típica do sul europeu. Muito provavelmente tal engano de Freud teve sua origem na tradução alemã feita por Marie Herzfeld que usou a palavra alemã *Geier* (abutre) e não a palavra *Milan* (milhafre). Apesar de Freud usar a palavra abutre em todo o seu texto, tal uso não chega a comprometer o trabalho, nem deturpa o objetivo de Freud, muito menos o que recolhemos do texto para nossa pesquisa.

O referido trabalho de Freud apresenta vários pontos relevantes para a clínica e teoria psicanalíticas, nele encontramos uma tentativa de apresentar o conceito de pulsão de investigação, ou seja, para Freud grande parte da pulsão sexual de da Vinci foi submetida e direcionada para suas investigações, suas pesquisas. Além disso, outros afetos são também direcionados para seu interesse intelectual. O que Freud supõe, é que grande parte das paixões de da Vinci se converteram em vontade de saber, empregando a força que tem uma paixão para as suas pesquisas:

Durante este trabalho de investigação desapareciam os signos precursores do amor ou do ódio, estes se transformavam em interesse intelectual. Leonardo não foi desprovido, em absoluto, das paixões nem carecia do raio divino que, mediata ou imediatamente, é a força impulsora – *il primo motore* – de toda atividade humana. Mas havia convertido a paixão em vontade de saber e se entregava à investigação com a tenacidade, a continuidade e a profundidade que derivam da paixão (Idem, p. 1584).

Ao comentar o trabalho sobre da Vinci, não podemos deixar de apontar para uma sutileza de um termo usado por Freud para falar do desejo de saber ou vontade de saber como aparece na tradução espanhola utilizada por nós. Freud não usa a palavra *Wunsch* para designar o desejo de saber de da Vinci, tal como fala de *Wunsch* em *A Interpretação dos sonhos* (1900), conceituando que o sonho é uma realização do desejo (*Wunsch*) inconsciente. Para designar o desejo de saber de da Vinci, Freud utiliza a palavra *Wißbegierde* que também pode ser traduzido por desejo, mais precisamente

como desejo de saber. Da Vinci que é tão decidido com relação a sua pesquisa, não o é em relação a sua sexualidade, pois é suposta a da Vinci uma abdicação a qualquer encontro sexual. Podemos aproximar a posição de abdicação em da Vinci com uma passagem de Lacan, no texto “Nota Italiana” (1973), no qual indica que o desejo de saber, tal como o vemos em da Vinci, recobre um horror de saber. A oposição ao horror de saber é feita pelo desejo de saber do analista: “se o analista se criva do rebotinho de que falei, é por ter um vislumbre de que a humanidade se situa pelo feliz-acaso [*bon-heur*] (...), é nisso que ele deve ter circunscrito a causa de seu horror, o dele próprio, destacado do de todos – de saber” (Lacan, 1973 [2003], p.313). O artista nada quer saber sobre sua questão, o amor pela verdade que Freud fala em da Vinci não inclui a sua própria verdade.

Freud expõe que o desejo de saber resulta da pulsão de investigação que por sua vez é fruto da transformação da pulsão sexual, em função da sublimação como um dos destinos da pulsão juntamente com o recalque, o retorno sobre o sujeito e transformação em seu contrário. Ao pôr a sublimação como um dos destinos da pulsão, Freud vislumbrou que a pulsão pode ter outro destino que não o sexual:

A pulsão sexual é particularmente apropriada para fornecer essas contribuições, pois resulta suscetível de sublimação, isto é, pode substituir um fim próximo por outros desprovidos de todo caráter sexual e eventualmente mais valiosos. Consideramos ter demonstrado tal processo quando a história infantil de uma pessoa, isto é, a história de seu desenvolvimento psíquico, nos mostra que a pulsão dominante ficou durante sua infância a serviço de interesses sexuais e vimos uma confirmação do mesmo quando na vida sexual do adulto, comprovamos uma singular diminuição, como se uma parte de sua atividade sexual tivesse sido substituída pela atuação da pulsão dominante (Freud, 1910 [1981], p. 1586).

Para Attié (1997), o fato de a sublimação ser um dos destinos da pulsão, faz da sublimação um conceito psicanalítico: “a sublimação constitui um dos quatro destinos da pulsão. É isso que faz da sublimação um conceito analítico” (Attié, 1997, p. 173).

A aparição da palavra sublimação no texto freudiano ocorre, possivelmente pela primeira vez, em *Fragmento da análise de um caso de histeria* (O Caso Dora) (1905 [1901]). Ao comentar um aspecto da vida sexual, Freud nos diz que as perversões não podem ser tomadas como degeneração ou bestialidade e fazem parte daquilo que Freud chamou de disposição sexual indiferenciada da criança. Tal disposição pode ter um destino assexuado, ou seja, uma meta mais elevada que Freud denominou de sublimação:

Cada um de nós, em sua própria vida sexual, transgride um pouquinho – ora numa direção, ora noutra – os estreitos limites daquilo que se julga normal. As perversões não são bestialidades, nem degenerações no sentido patético da palavra. São desenvolvimentos de germes, todos contidos na disposição sexual indiferenciada da criança, que sufocados ou desviados para metas mais elevadas e assexuadas – sua sublimação – estão destinados a

proporcionar a força motriz de um bom número de nossas realizações culturais (Freud, 1905 [1901] [1992], p. 45).

Para alguns comentadores, entre eles Birman (2008), a sublimação ganha ares de conceito da psicanálise no trabalho de Freud, já citado e comentado nesta tese, “A moral sexual cultural e o nervosismo moderno” (1908), apesar de Birman pontuar que a palavra sublimação já ocorre na correspondência de Freud e Fliess. Para ele,

Importa mais, contudo, afirmar que a presença da palavra sublimação ainda não implica a existência do conceito, que se forja apenas em “A moral sexual ‘civilizada’ e a doença nervosa dos tempos modernos” (Freud, [1908] 1975). É nesse texto de 1908 que Freud estabelece o conceito de sublimação como algo que, a um só tempo, inscreve-se no registro da pulsão sexual e se contrapõe a ela, indicando estar referido também ao campo da cultura (2008, p. 19).

Em “A moral sexual cultural e o nervosismo moderno” (1908), Freud articula de modo mais direto a sublimação como um dos destinos da pulsão, pois no referido texto a sublimação resulta da capacidade da pulsão se deslocar de seu objeto sexual original para um objeto não sexual. Freud situa que uma grande quantidade de energia pulsional é investida para o trabalho cultural, resultando na sublimação:

Disponibiliza quantidades de energia extraordinariamente grandes para o trabalho cultural, o que resulta da sua especial particularidade de poder deslocar o seu objetivo sem perder essencialmente em intensidade. Designamos de capacidade de *sublimação* essa habilidade de trocar o objeto sexual original por outro, não mais sexual, porém psiquicamente próximo dele (Freud, 1908 [2011], p. 16, grifos do autor).

A questão que mais nos interessa aqui, referente à nossa discussão sobre Leonardo da Vinci, é justamente a que diz respeito à relação entre a sublimação e o recalque, não temos como fazer um trabalho muito detalhado sobre o conceito de sublimação em razão de nosso recorte, mas cabe situar a mencionada relação. A sublimação, no estudo sobre Leonardo da Vinci, vem da seguinte colocação que Freud faz sobre a criação artística, ou seja, que sua origem se localiza nas pulsões sexuais na medida em que tais pulsões tomam outro destino. Freud estabelece que a pulsão na vida psíquica de Leonardo da Vinci é marcada pelo recalque, pela fixação e pela sublimação: “[...] as contribuições da pulsão sexual para a vida psíquica de Leonardo são repartidas entre o recalque, a fixação e a sublimação” (Freud, 1910 [1981], p.1616). Começamos pela fixação, Freud localiza a fixação na relação que da Vinci teve com a própria mãe, é claro que Freud deixa explicado que a fixação é inconsciente: “a fixação em sua mãe e nas lembranças felizes de suas relações com ela permaneceram preservadas no

inconsciente, porém ficando inativa por algum tempo” (Idem, p. 1616). Já o recalque, Freud, ao comentar que na juventude da Vinci que tinha por modelo para suas condutas o próprio pai e depois, ao chegar em Milão, encontrou um substituto na pessoa de Ludovico Moro, fala-nos da incidência do recalque justamente no período mais criativo, ou seja, o recalque acarreta a paralisação da produção artística de Leonardo da Vinci:

Nos primeiros anos de sua juventude, Leonardo parece trabalhar livre de qualquer inibição. Assim como tomava seu pai como modelo para a conduta exterior de sua vida, também atravessou um período de masculina força criadora e produção artística quando um favor do destino o fez encontrar, em Milão, um substituto do pai na figura de Ludovico Moro. Mas logo se confirmou nele a experiência de que o recalque quase completo da vida sexual não oferece as condições mais favoráveis para o exercício das tendências sexuais sublimadas. O padrão imposto pela vida sexual termina por se impor. Sua atividade e sua capacidade de tomar rápidas decisões começam a paralisar; sua tendência à indecisão e à protelação se faz sentir como elemento perturbador na “Última ceia” e acaba exercendo influência sobre sua técnica, como também teve efeito decisivo nessa maravilhosa obra de arte. Lentamente se desenvolveu nele um processo somente comparável às regressões dos neuróticos. O desenvolvimento de sua personalidade, que na puberdade o levou a se tornar um artista, cedeu lugar ao processo que o tornou um pesquisador e que tem suas determinantes em sua primeira infância (Idem, p. 1616-1617).

Freud nos leva a pensar que o recalque operando, não leva à sublimação, pelo contrário, o recalque implica que a capacidade de sublimar fica comprometida e o resultado disso é o aparecimento de fenômenos da neurose obsessiva que impossibilitam da Vinci de concluir suas pinturas:

Dir-se-ia que está frase de Freud foi feita para originar seu estudo sobre Leonardo da Vinci: o interesse inibido, transformado em arte. Porém, as telas de Leonardo permaneceram inacabadas. Ele trabalhava lentamente, nem sempre terminava seus quadros, em geral pouco numerosos. E, além disso, seu interesse pelo corpo tornou-se uma curiosidade científica remetendo à anatomia, prolongando-se pelas leis do voo, máquinas de guerra, arquitetura etc. (Attíe, 1997, p. 175).

Freud se remete à infância de Leonardo da Vinci para situar melhor a questão. Para Freud, da Vinci, quando criança, era dotado de uma tendência para a investigação sexual infantil que teve origem na sua relação com a mãe, pois como da Vinci não tinha convivência muito próxima com o pai, acabou sob os cuidados exclusivos da mãe, a sedução materna despertou em da Vinci a investigação sexual infantil e imprimiu traços indelévels em sua vida. Segundo Freud, os traços mais importantes, deixados pela investigação sexual infantil, incidiram sobre a pulsão de ver, a pulsão de saber, além da zona erógena da boca que também teve uma impressão que o marcou decisivamente:

Depois que seus beijos [beijos da mãe] lhe despertaram a maturidade sexual, deve ter provavelmente atravessado uma fase de atividade sexual infantil da qual uma única manifestação foi definitivamente comprovada – a intensidade de suas investigações sexuais infantis. Sua pulsão de ver e sua pulsão de saber são excitadas com a máxima intensidade por suas impressões da primeira infância, a zona erógena da boca recebeu uma ênfase da qual nunca mais se libertou. (Freud, 1910 [1981], p. 1616).

Com a incidência do recalque, há um refreamento da atividade sexual infantil, a principal indicação vem do fato de da Vinci ter se abster de toda atividade sexual quando adulto. Mesmo na puberdade, da Vinci não foi conduzido a buscar outros destinos para suas pulsões. O que ocorre é que em razão de sua investigação sexual infantil ter sido recalçada, a satisfação da pulsão sexual é obtida através da sublimação, ou seja, a pulsão sexual é sublimada em uma sede [*Begierde*] de saber, escapando, assim, do recalque:

Uma enérgica onda de recalque pôs fim ao excesso infantil, determinou e estabeleceu as predisposições que deveriam se manifestar na puberdade. O resultado mais evidente da transformação foi o afastamento de toda atividade sexual grosseira. Leonardo estava capacitado para viver em abstinência e dar a impressão de ser um homem assexuado. Mas quando, sobre o rapaz, chegarem as ondas da excitação da puberdade, elas não o tornarão doentes, obrigando-o a formações substitutivas custosas e prejudiciais; a parte maior da exigência da pulsão sexual poderá se sublimar numa pressão geral de saber, graças a ter sido privilegiada precocemente a sede de saber sexual e, dessa forma, pode se furtar ao recalque (Idem, 1616).

Freud aponta que a sede de saber das crianças surge por volta dos três anos de idade, período em que Freud identifica como investigação sexual infantil. Tal sede de saber não é *ex-nihilo*, ela não parece naturalmente na criança, ele é o resultado das questões e temores que podem surgir a partir de um possível nascimento de um irmão, como também tem relação com o desamparo.

Freud recorre a uma lembrança da infância de Leonardo da Vinci para traçar a tese sobre o que fez com que da Vinci se dedicasse de modo tão “obstinado” e “obsessivo” às suas pesquisas e seu trabalho artístico. Em psicanálise, sabemos que uma lembrança infantil é composta por fragmentos de memória da criança, por sua fantasia, pelo relato de seus pais e de outros que a cercam. As lembranças infantis são peculiares, pois:

No lugar de se reproduzir a partir do momento em que são impressos, como acontece com as lembranças conscientes da idade adulta, são evocados ao cabo de muito tempo; quando a infância já tem passado e aparece, então, deformados, falseados e postos a serviços de tendências ulteriores, de maneira que não resultam estritamente diferenciáveis das fantasias (Idem, p. 1589).

Freud compara a constituição das lembranças infantis com a construção da história de um povo, ou seja, construir uma história de um passado pré-histórico. Um povo ainda incipiente não se preocupava em escrever sua história, possuía outras preocupações mais urgentes como caçar para se alimentar, defender e ampliar seu

território. No momento em que o povo se viu forte, estabelecido, poderoso e, sobretudo, tomou consciência enquanto povo, iniciou a questão de registrar seus feitos, escrever sua história. É ao se reconhecer como povo que pode surgir o questionamento sobre a origem, de onde descende, como se formou. Assim, um povo pode fazer sua história ao se indagar sobre sua origem, fazendo com que se escreva sua história:

A história, que havia começado por simplesmente anotar os eventos da atualidade, dirigiu então seu olhar para o passado, reuniu tradições e lendas, interpretou as sobrevivências do passado nos usos e costumes e criou assim uma história do passado pré-histórico (Idem, p. 1589).

Freud pontua que ao se fazer a história dos povos mais antigos, as alterações, as distorções acabaram deturpando a história. Tal fato ocorreu em razão de as impressões de quem escreve a história e das interpretações terem como referência o momento que se escreve e não o que se passou de fato.

Freud tentou traçar minimamente a verdade histórica de da Vinci. Para tanto, ele se debruçou sobre a recordação do pássaro pondo a cauda na boca de da Vinci e, a partir daí, lançou algumas hipóteses sobre a vida do artista. Entre elas a razão da abstinência sexual. Mas o que faz Freud inferir uma quase completa abstinência de da Vinci? A principal referência para Freud é estudo de E. Solmi que cita uma frase de da Vinci sobre sua impressão sobre o coito sexual. Solmi relata que o ato sexual era repugnante para da Vinci e não se fazia um atrativo para ele. É notória a hipótese freudiana de que da Vinci tinha a abstinência sexual, decorrente de sua produção artística e inventiva. Além disso, da Vinci tinha investimento libidinal nas suas relações com seus aprendizes, sem que isso implicasse em atividade sexual. O mais conhecido de tais discípulos foi Francesco Melzi. Devido à proximidade de Melzi, chegou-se a levantar a suspeita de uma suposta relação amorosa entre mestre e discípulo, porém nunca se descobriu dados que indicassem a efetivação de tal relação.

A prudência de Freud, no estudo sobre da Vinci, tem a ver com a sua preocupação com a verdade histórica, como já indicamos, é a primeira vez que o termo ocorre sob a pena de Freud. O que Freud entende como verdade histórica guarda relação com o velamento, com *Alethéia* (como veremos no capítulo seguinte), com o que está por trás de relatos, textos, lendas que, para muitos povos antigos, têm uma vertente mítica e podem ter relação com fatos verídicos. Contudo, o importante é o que aponta Freud, da mesma forma que a verdade histórica de um povo pode estar velada por suas próprias

produções enquanto povo, a verdade histórica de um sujeito está velada por lembranças e fantasias:

Apesar de suas deformações e seus erros, o dito material íntimo da realidade do passado constitui aquilo que o povo tem formado sobre a base dos acontecimentos de época primitiva e sob a influência de motivos até então muito poderosos e muito importantes ainda na atualidade e se pudéssemos desfazer, pelo conhecimento de todas as forças atuais, tais deformações, poderíamos descobrir por detrás do material lendário a verdade histórica. Igualmente sucede com as lembranças infantis ou fantasias do indivíduo (Idem, p. 1590).

Além de nos pontuar que um sujeito possui uma verdade histórica, Freud esclarece que é comum ao sujeito acreditar que lembra de sua infância, mas na maioria das vezes não lembra de aspectos importantes para o seu psiquismo e recorda somente de fatos que parecem incompreensíveis, sendo que tais fatos podem ser encobridores da verdade do sujeito. Da Vinci ao recordar do pássaro, em seu leito, pondo a cauda em sua boca, somente o faz em razão de seus estudos sobre os pássaros, sem o conectar a nada de mais importante de sua vida. A tarefa coube a Freud. Freud não deixa de pontuar que tal lembrança tem uma certa ligação com a questão da amamentação na qual se estabelece uma relação praticamente dual entre mãe e criança. Pode-se inferir que a amamentação é fonte da fantasia de feação que também pode ser aproximada da recordação de da Vinci.

Freud tece seus comentários a partir das referências sobre o abutre, recorrendo à suposição, oriunda da idade média, de que todos os abutres seriam fêmeas e que por tal motivo sua reprodução se fazia através do vento, no momento do voo, levando-o, assim, à especulação de uma tendência assexuada de da Vinci. Outra referência para Freud pensar a sexualidade de da Vinci é encontrada também na mitologia egípcia na qual há representação de deuses híbridos parte abutres, parte homens, mas com uma certa ambiguidade sexual. As duas referências não invalidam de todo a análise freudiana, pois, para nós, o movimento da introdução da cauda da ave na boca de da Vinci é que resulta importante, independente da ave que o fez. Ela é relevante porque é partir de tal recordação que Freud parte para traçar a verdade histórica de da Vinci ou, ao menos, lançar indicações para tal verdade. O outro aspecto que gostaríamos de apontar, é que a recordação pode ser tomada como encobridora e, para da Vinci, ela é, dado que ele somente a tem em razão dos seus estudos, em razão de sua pulsão de saber vertida em vontade de saber, mas que ignora a verdade, pois saber demais pode servir como uma advertência para a constituição de uma formação inconsciente, como a interpretação de sonhos, na análise, mostrou a Freud: “quanto mais o paciente, aprende sobre o exercício

da interpretação de sonhos, mais obscuros serão, via de regra, seus sonhos posteriores. Todo saber adquirido sobre os sonhos serve também como advertência para a formação de sonhos” (Freud, 1911 [2010], p. 130). O que a clínica demonstra a Freud é que o saber adquirido, saber acumulado, acaba por influenciar no trabalho de elaboração do inconsciente. Poderíamos pôr a questão: não seria a parte inconsciente do Eu que se valeria do acúmulo de saber para evitar que houvesse um retorno do recalçado, ou seja, que traços da verdade não se mostrasse? Não será por essa razão que Lacan sempre sustentou a diferença entre saber e verdade? Teríamos outra questão a partir de Leonardo da Vinci, a sublimação, ao não precisar do recalque para dar outro destino à pulsão, não seria uma forma de velar a verdade do sujeito, dado que a questão da verdade sempre implica o recalque, no caso da neurose, ou a sublimação pode desvelar a verdade inconsciente?

1.3 Freud e a diferença entre verdade e veracidade

Ainda temos em Freud uma outra questão, a saber, em alguns textos Freud fala de veracidade e não de verdade. Sabemos que há toda uma discussão na filosofia, no direito, na lógica sobre a verdade e a veracidade. A definição dada de veracidade no campo da filosofia se realiza da seguinte maneira: a verdade é entendida como a própria coisa ou a realidade da coisa, como a correspondência da coisa com o intelecto ou do enunciado com a enunciação, com a fala. Já veracidade é uma correspondência do que é dito com quem diz. Quando se fala do oposto da verdade, fala-se de erro e quando se fala do oposto da veracidade, fala-se de engano ou mentira. Portanto, a veracidade é pensada em relação a dois sujeitos ou mais sujeitos, sempre implicando a intersubjetividade:

Veracidade tem sempre uma conotação moral e, por conseguinte, não se diz corretamente senão das pessoas. Esta palavra não deve nunca, portanto, ser aplicada à verdade de uma proposição, de uma teoria, ou mesmo, de testemunho, a menos que seja considerado apenas como ato daquele que o fornece (Lalande, 1926 [1999], p. 1197).

No que se refere à relação entre verdade e veracidade, não temos como fazer um debate mais aprofundado aqui, mas podemos dizer que há uma equivalência, para alguns pensadores, entre verdade e veracidade, pois somente se pode dizer a verdade, se quem a diz for veraz. Mas há aqueles que pensam numa oposição, como Nietzsche. Para ele, a verdade (*Wahrheit*) é uma abstração quando comparada à concretude da

veracidade (*Wahrhaftigkeit*). Em Nietzsche não se trata bem de uma oposição, mas de uma dependência, ou seja, a verdade depende da veracidade. Já para Descartes, verdade e veracidade parecem corresponder, pois na meditação cartesiana a veracidade seria um atributo de Deus, devido Deus não ser um enganador: “Veracidade é característica daquilo que não é enganador. Especialmente, ‘a veracidade divina’, no sistema de Descartes: atributo de Deus, que garante a verdade do nosso conhecimento das coisas materiais e até, em certa medida, o critério das ideias claras e distintas” (Idem, p. 1197).

Freud, mesmo não entrando no debate filosófico sobre a verdade e a veracidade, parece manter tal distinção, como veremos a seguir. Freud não confunde a veracidade com a verdade, mas não há como dizer que Freud toma a veracidade de forma intersubjetiva. O que podemos fazer, ao nível de hipótese, é situar Freud ao lado de Nietzsche: é da veracidade que se pode ter acesso à verdade. Mas não podemos tomar a veracidade como um conceito freudiano, mas como um requisito do tratamento.

Freud nos diz que o tratamento deve ter como um dos seus norteadores a veracidade, um sonho que inicia sua formação tendo como referência o saber adquirido com a interpretação dada em análise, pode não possuir a veracidade que uma análise requer, da mesma forma que anotar o que se sonhou, não garante veracidade ao sonho, como Freud bem comenta no artigo “O uso da interpretação do sonho na psicanálise” (1911). A veracidade de que se trata na análise não é do falso e do verdadeiro, mas sim a veracidade do que é falado, anotar o sonho somente serve ao paciente para prejudicar o próprio sono e assim comprometer o sonho. Tal comprometimento também ocorre quando o psicanalista começa a instruir, a ensinar o paciente a interpretar seus sonhos, dando uma dimensão pedagógica à interpretação, o que acaba por obturar a possibilidade de trilhar a sua verdade:

Quanto mais fortes são os investimentos instintuais² [pulsionais] *ics*, mais instável é o sono. Conhecemos igualmente o caso extremo em que o Eu renuncia ao desejo de dormir, porque se sente incapaz de inibir os impulsos reprimidos [recalcados] que são liberados durante o sono; em outras palavras, desiste do sono porque tem medo dos sonhos (Freud 1917 [2010], p. 157).

É certo que não é no artigo citado acima que Freud fala de veracidade no tratamento. Ele o faz em outro artigo, que também é de suma importância, o texto é “Observações sobre o amor de transferência” (1915). O trabalho discute o amor oriundo da relação

² Na referida citação, preferimos manter os termos utilizados pelo tradutor, ou seja, instintuais e reprimidos e entre colchetes os termos mais condizentes com os conceitos psicanalíticos: pulsionais e recalcados.

transferencial que o paciente desenvolve com seu psicanalista, relação que não é simples e tão pouco possui uma solução fácil. O cuidado inicial para o psicanalista é não tomar o amor da transferência como um sentimento dirigido a sua própria pessoa e sim como um resultado do tratamento. Por outro lado, não cabe ao psicanalista desfazer, menosprezar ou recuar diante de tal paixão, a recomendação é que maneje a transferência, pois o paciente pode se valer dela para não entrar nas suas questões e nada querer saber de sua verdade, tendo em vista que tentará falar somente de seu amor pelo analista ou poderá ludibriá-lo dizendo que está curado: “ela deixa de mostrar sintomas ou não lhes dá atenção, chegando mesmo a dizer que está curada” (Freud, 1915 [2010], p. 214).

O manejo é ainda mais delicado devido ao surgimento da resistência. Se antes o paciente conseguia progredir com as interpretações e intervenções do analista, ao ficar tão somente na paixão, fica-se “surdo” ao que o psicanalista diz e o único interesse é uma possível consumação do amor. O que chama a atenção é que Freud diz que tal mudança geralmente ocorre num momento crucial do tratamento, a saber, o paciente está próximo de dizer ou lembrar algo recalcado de sua história e que muitas vezes tem um conteúdo doloroso: “logo, havia muito ela estava apaixonada, mas só então a resistência começa a se aproveitar disso para impedir a continuação da terapia, para desviar todo o interesse do trabalho e pôr o analista em situação constrangedora” (Idem, p. 215). Instalada a resistência, um recurso do paciente pode ser a confissão de seu amor e que vai exigir mais uma vez o manejo do analista para a situação. Diante da confissão ou insinuação do amor transferencial, o psicanalista, como já dissemos, não rejeita, muito menos deve recomendar que a paciente o recalque, pois, é Freud quem o diz, seria uma atitude anti-analítica. Freud tampouco recomenda estabelecer um meio-termo, ou seja, alimentar uma suposta correspondência, mas se abster de realização física de tal amor. É discordando das duas possíveis soluções que Freud expõe a questão da veracidade. Para ele, tanto o sucesso do tratamento psicanalítico, quanto a ética do tratamento, têm de estar pautados na veracidade, logo, sugerir um recalçamento ou engendrar um meio-termo é faltar com a veracidade e se afastar da verdade:

Minha objeção a esse expediente é que o tratamento psicanalítico se baseia na veracidade (*Wahrhaftigkeit*). Aí reside boa parte do seu efeito educativo e do seu valor ético. É perigoso abandonar esse fundamento. Quem se habituou à técnica psicanalítica já não é capaz de recorrer a mentiras e logros que um médico em geral necessita, e costuma se trair quando tenta fazê-lo com a melhor das intenções. Como exigimos da paciente a mais estrita veracidade (*Wahrhaftigkeit*), colocaremos em jogo toda a nossa autoridade, se por ela formos flagrados nos afastando da verdade (Idem, p. 218).

Freud dá mostra com tal colocação que a verdade como um dos fundamentos do tratamento já está posta de saída no momento em que há o estabelecimento da transferência. Portanto, a melhor postura do psicanalista para manter o tratamento é manter-se fiel à veracidade de sua posição sem recorrer a mentiras, sendo que para um melhor manejo do amor de transferência, o mais recomendável é adotar a neutralidade, mas não se trata de uma neutralidade idealizada que a nada deve responder e tudo abdicar, mas sim uma neutralidade que não se engana quanto à impossibilidade de se abster de tudo. O que quer dizer que há de se responder ao mínimo possível, porém sustentando o vazio que é preciso para o tratamento caminhar:

Já dei a entender que a técnica analítica exige que o médico recuse à paciente necessitada de amor a satisfação pela qual anseia. A terapia tem de ser conduzida na abstinência; não estou me referindo simplesmente à privação física, e tampouco à privação de tudo que se deseja, pois provavelmente nenhum paciente suportaria isso. Quero é estabelecer como princípio que devemos deixar que a necessidade e o anseio continuem a existir, na paciente, como forças impulsionadoras do trabalho da mudança, e não procurar mitigá-los através de sucedâneos (Idem, p. 218-219).

O psicanalista mantém tal posição para poder fazer a análise operar, não ceder aos apelos do paciente, mas sem faltar com a verdade. Cabe ao psicanalista não ofertar ao paciente a satisfação que tanto almeja, pois é tal postura que poderá trazer para a fala do paciente o conteúdo analítico envolvido no amor de transferência. Trabalhar a paixão surgida na análise não é um despautério, como pode parecer aos que não têm a experiência clínica, dado que o amor de transferência não difere tanto do amor dito normal, daí Freud pôr a questão se o referido amor é uma paixão real, real no sentido que a paixão existe de fato e não é apenas imaginada. Então, se o é, como falar de tal amor com o paciente sem fazer uso de subterfúgios? Na resposta freudiana há uma nuance do que mais tarde Lacan falará sobre a verdade, ou seja, que a verdade só pode ser meio-dita, pois Freud diz que ao falar do amor para o paciente, fala-se a verdade pela metade: “acho que dissemos a verdade à paciente, mas não ela inteira, sem consideração pelos resultados” (Idem, p. 223). A verdade do amor é falada pelos resultados obtidos pela análise, dizer pelos resultados não é dizer a verdade toda. O fato de comunicar o amor de transferência pela metade nada retira de sua veracidade, por mais que isso possa causar estranheza. Sua origem é encontrada nas relações infantis como toda paixão dita normal, pois toda paixão reedita algum traço dos modelos infantis, a diferença é que o amor de transferência é fruto da análise:

Vamos resumir, então. Não temos o direito de recusar o caráter de amor “genuíno” à paixão que surge no tratamento analítico. Se ela parece pouco normal, isto se explica pelo fato de que também a paixão fora da análise lembra antes os fenômenos psíquicos anormais do que os normais. De todo modo, há alguns traços que lhe garantem uma posição especial. Ela é, em primeiro lugar provocada pela situação analítica; em segundo, é bastante intensificada pela resistência que domina tal situação; em terceiro, carece enormemente de consideração pela realidade, é menos sensata, menos preocupada com as consequências, mais cega na avaliação da pessoa amada do que costumamos admitir para uma paixão normal. Mas não podemos esquecer que justamente esses traços desviantes da norma constituem o essencial numa paixão (Idem, p. 224).

Para Freud, o ponto que o psicanalista deve sempre ter como norteador é o amor de transferência, que foi criado pela situação analítica, posto que tanto o tratamento quanto a cura dependem da constituição da transferência positiva terna. Assim, o manejo da transferência tem a função de fazer emergir a verdade do sujeito na análise, a verdade do inconsciente.

1.4 A verdade e a melancolia

Em outro trabalho de grande contundência teórica e clínica, Freud fala da questão da verdade mais articulada ao adoecimento do sujeito, ou seja, a aproximação do sujeito com sua verdade é feita através de seu adoecimento. O trabalho ao qual nos referiremos a partir de agora é o artigo intitulado “Luto e melancolia” (1917). Tal artigo se tornou a grande referência para os psicanalistas pesquisarem e se instrumentalizarem para a clínica do sujeito melancólico, mas também para um estudo e trabalho sobre as depressões e a diferença de tais estados com o luto comum, no qual se consegue elaborar a perda de um objeto, seja uma paixão amorosa, seja a morte de um ente querido. O texto, apesar de não ser muito longo, guarda uma complexidade e riqueza que não teremos como explorar aqui, assim como também não tivemos como fazer com os trabalhos freudianos anteriormente citados. Também não entraremos numa discussão acerca do diagnóstico da melancolia, nem no debate atual sobre as depressões. Tentaremos demonstrar a articulação que Freud faz entre a verdade e o adoecer.

De saída Freud informa que vai aproximar e comparar a melancolia com o luto e adverte que, mesmo no campo psiquiátrico, não há uma clareza quanto ao estado melancólico, muito menos uma unidade que possa cobrir os diferentes modos da melancolia se manifestar. Freud escreve que tentará elucidar no texto a natureza da melancolia através da comparação com o luto. Para nós, Freud está muito mais

interessado em estabelecer uma estrutura para a melancolia do que simplesmente descrever suas manifestações, retiramos tal suposição da seguinte afirmação de Freud:

A melancolia, cuja definição varia mesmo na psiquiatria descritiva, apresenta-se em variadas formas clínicas, cujo agrupamento numa só unidade não parece estabelecido, e das quais lembram antes afecções somáticas do que psicogênicas. Sem contar as impressões a qualquer observador, nosso material se limita a um pequeno número de casos, cuja natureza psicogênica não permitia dúvida (Freud, 1917 [2010], p. 171).

Freud considera que o luto e a melancolia são estados desencadeados por acontecimentos da vida, acontecimentos que interferem em seu curso. Podemos dizer que no luto temos como localizar uma perda, seja de uma pessoa amada, seja de um ideal ou, como diz Freud, uma abstração que substitui a figura amada: pátria, liberdade, etc. No que se refere à melancolia, não há como localizar uma suposta perda tal como fazemos com o luto, o que leva a pensar numa predisposição. Esta, certamente não é biológica e sim, psíquica, e posteriormente será a razão de um estado de tristeza acentuado, desinteresse pelo mundo e diminuição da autoestima:

A melancolia se caracteriza, em termos psíquicos, por um abatimento doloroso, uma cessação do interesse pelo mundo exterior, perda da capacidade de amar, inibição de toda atividade e diminuição da autoestima, que se expressa em recriminações e ofensas à própria pessoa e pode chegar a uma delirante expectativa de punição (Idem, p. 172-173).

A questão que poderia surgir, e à qual Freud estava atento, é que o estado descrito acima também se apresenta no luto. Freud responde que, de fato, ele é muito próximo ao luto, mas com uma diferença primordial: no luto a autoestima não é afetada. No luto é possível fazer um trabalho de elaboração da perda, tendo como principal motor para o início do trabalho a constatação de que o objeto amado não está mais presente. Freud escreve que é difícil e doloroso para qualquer sujeito se deparar com a falta, tal dificuldade não está presente apenas na neurose, mas também na melancolia, o que não quer dizer que na melancolia a forma de lidar com a falta seja semelhante à da neurose. Na melancolia, a falta se faz presente como uma falta que concerne tão somente ao sujeito, como nos diz Soler, em sua distinção entre melancolia e paranoia: “se o paranoico rechaça a falta para o Outro, o melancólico se apropria de toda ela” (Soler, 2002 [2007], p. 59).

Freud nos remete à questão da falta ao falar do desligamento do objeto que não é concretizado rapidamente, é preciso um tempo e investimento para que ele se efetue,

fazendo com que a libido possa ser investida em outro objeto, por tal motivo Freud diz que após o trabalho de luto o Eu fica livre: “é curioso que esse doloroso desprazer nos pareça natural. Mas o fato é que, após a consumação do trabalho de luto, o Eu fica novamente livre e desinibido [*ungehemmt*]” (Freud, 1917 [2010], p. 174). Porém, o psicanalista Jean Allouch, que já apreendeu um longo estudo sobre a psicose, tanto sobre a paranoia, retomando o famoso caso Aimée de Lacan, quanto sobre a melancolia com seu já célebre livro *Erótica do luto: no Tempo da Morte Seca* (1995 [2004]), faz uma crítica da concepção freudiana. Para Allouch, o luto não é tão somente uma mera perda de objeto, diz ele:

O luto não é somente perder alguém (um “objeto”, diz algo intempestivamente a psicanálise), é perder alguém perdendo um pedaço de si. Dizemos: “pequeno pedaço de si” para marcar o valor fálico dessa libra de carne; o que não prejulga o tamanho que, de qualquer modo, conotará o pequeno (Allouch, 1995 [2004], p. 387).

Em consequência, apesar de guardar semelhança com o luto, na melancolia a elaboração não se faz da mesma maneira: no luto há um pequeno pedaço de si que é perdido, na melancolia não. A referência a ela é justamente o que não encontramos na melancolia e é por isso que, na diferença entre ambas feita por Freud, o melancólico não sabe o que se perdeu, não é uma perda localizada numa pessoa ou numa abstração, o objeto perdido não tem como ser circunscrito, o melancólico não sabe *o que perdeu em alguém*. Sem a libra de carne, o Eu do enlutado pode reinvestir em outro objeto; na melancolia, por sua vez, há um extraordinário empobrecimento do Eu, levando a uma impossibilidade de investir em qualquer objeto:

Mas a inibição melancólica nos parece algo enigmático, pois não conseguimos ver o que tanto absorve o doente. O melancólico ainda nos apresenta uma coisa que falta no luto: um extraordinário rebaixamento egóico [*Ichgefühl*], um enorme empobrecimento do Eu. No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio Eu (Idem, p. 175-176).

No melancólico, há, na realidade, uma objetualização do Eu, ele se torna objeto da injúria que o Supereu lhe dirige, como podemos verificar em *O Eu e o Isso* (1923 [2011]), daí o maldizer, as autorrecreminações e a autocrítica violenta, pois na melancolia o Eu se reconhece como culpado, além disso, o Supereu parece ter tomado toda a consciência. O ponto crucial reside no fato do objeto visado pelo Supereu ter sido acomodado pelo Eu através da identificação:

Na melancolia é ainda mais forte a impressão de que o Super-eu arrebatou a consciência. Mas aqui o Eu não ousa reclamar, ele se reconhece culpado e submete-se ao castigo. Nós compreendemos a diferença. Na neurose obsessiva trata-se de impulsos chocantes que

permaneceram fora do Eu; na melancolia, o objeto a que toca a ira do Super-eu foi acolhido no Eu por identificação (Freud, 1923 [2011], p. 64).

Ao articulá-lo dessa maneira, Freud finalmente estabelece as bases sobre as quais se funda o delírio de pequenez na melancolia, no qual o quadro de tristeza e menosprezo por si é muito acentuado, tal como observado em sua fenomenologia por Cottard, que acabou por ter identificada a síndrome melancólica com seu próprio nome, em função dessas suas contribuições na história da psiquiatria: a síndrome de Cotard é a afecção mais grave a que pode chegar a melancolia:

Acabo de assinalar, como dupla origem do delírio das negações, a melancolia com depressão ou estupor e a melancolia agitada ou ansiosa. Por diferentes que sejam nas suas manifestações externas estas duas formas de melancolia, não se pode recusar a reconhecer suas analogias delirantes; analogias impressionantes sobretudo com os casos em que a depressão e agitação ansiosa se sucedem ou se alternam nos mesmos doentes, sem que o delírio seja sensivelmente modificado (Cotard, 1892 [1997], p. 80).

Em todo o estudo de Freud sobre a melancolia, duas são as observações que julgamos importantes retomar no contexto desta tese: em primeiro lugar, a recomendação clínica freudiana, conforme a qual pouco adianta contradizer o paciente acometido pela melancolia, seu Supereu sempre aniquilará o Eu; de nossa experiência, talvez a única saída poderia ser a de denunciar constantemente o gozo vivido aí pelo Supereu. Em segundo lugar, o segundo detalhe particularmente importante a ser desatacado para esta tese, é a observação de Freud diante de algumas das autocríticas e palavras usadas pelo melancólico para nomear o menosprezo que sente por si e que contém uma verdade, um fundo de verdade. O que o melancólico faz é deixar mais visível esta verdade: “em algumas outras autoincriminações o paciente também nos parece ter razão e apenas apreender a verdade de maneira mais aguda do que outros, que não são melancólicos” (Freud 1917 [2010], p. 176). A questão, levantada por Freud, dirige-se ao fato de ser preciso o adoecimento para se chegar próximo da verdade, ou seja, nas recriminações; nos maldizeres há verdade, porém uma verdade que é desvelada pelo adoecer:

Quando, em exacerbada autocrítica, ele pinta a si mesmo como uma pessoa mesquinha, egoísta, insincera, sem autonomia, que sempre buscou apenas ocultar as fraquezas do seu ser, pode ter se aproximado bastante de nosso saber (*Wissen*) sobre o autoconhecimento, e *perguntamo-nos por que é necessário adoecer para alcançar uma verdade como essa*. (Idem, p. 177, grifos nossos).

Verificamos com Freud que é no adoecimento que o sujeito melancólico vem a revelar a verdade e é em tal revelação que o melancólico mais se aproxima do que seria

o autoconhecimento. O melancólico não demonstra qualquer receio em falar de seu estado, ou seja, o melancólico faz o contrário de muitos sujeitos que preferem guardar para si o seu adoecimento, deixando a exposição para meios mais fechados, como uma conversa com pessoas mais íntimas ou um consultório seja médico, seja psicanalítico. Já o melancólico expõe sem receios ou grandes restrições a sua verdade, daí Freud dizer que alguém que faz tantas autorrecriminações, é doente: “pois não há dúvida de que quem chega a essa avaliação de si mesmo e a expressa diante dos outros – avaliação similar à que o príncipe Hamlet faz de si e de todos os outros – está doente, quer diga a verdade, quer seja mais ou menos injusto consigo” (Idem, p. 177).

Outro traço do sujeito melancólico se localiza no fato de que, ao falar de suas mazelas, ele revela uma posição ambígua em relação às suas autorrecriminações, às suas autoacusações, que para alguns autores é o principal traço da melancolia: “em se tratando de melancolia, temos que observar o que é seu traço mais característico, a autoacusação, que possui o estatuto de um delírio” (Figueiredo e Tenório, 2002, p. 36). Devemos esclarecer que as injúrias, lançadas contra si, não têm como primeira visada a si próprio, a saber, no fundo o alvo das injúrias é o suposto objeto perdido. As queixas e as recriminações são contra o objeto que se ausentou de sua vida ou que nunca esteve realmente nela:

A conduta dos doentes também fica mais compreensível agora. Para eles, queixar-se é dar queixa, no velho sentido do termo. Não se envergonham nem se escondem, pois tudo de desabonador que falam de si mesmos se refere, no fundo, a outra pessoa (Idem, p. 180).

Na queixa melancólica, a crítica e a injúria que são feitas em relação ao objeto, recaem sobre o Eu, pois o sujeito melancólico identifica o Eu com o objeto. Para Freud, há um abalo, um fator de desencadeamento que ocasiona o rompimento da relação do sujeito com o objeto. A ligação com o objeto era sustentada por um investimento libidinal³ com a quebra da ligação, o destino do investimento não é feito como se poderia supor, a saber, a escolha de um outro objeto para ligar a libido, e sim, o que se evidencia é um investimento pouco consistente, incapaz de ir ao encontro de outro objeto. Para a libido não ficar à deriva, ela é remetida ao próprio Eu:

Havia uma escolha de objeto, uma ligação da libido a certa pessoa; por influência de uma real ofensa ou decepção vinda da pessoa amada, ocorreu um abalo nessa relação de objeto. O resultado não foi normal – a libido ser retirada desse objeto e deslocada para um novo –, e sim outro, que parece requerer várias condições para se produzir. O investimento objetal demonstrou ser pouco resistente, foi cancelado, mas libido livre não foi deslocada para outro

³ Devemos ressaltar que o investimento é suficientemente precário, daí a possibilidade de ser rompido.

objeto, e sim recuada para o Eu. Mas lá ela não encontrou uma utilização qualquer: serviu para estabelecer uma identificação do Eu com o objeto abandonado (Idem: 180).

É partir da constatação da identificação do Eu com o objeto que Freud elabora sua máxima sobre a melancolia: “a sombra do objeto caiu sobre o Eu”. A razão de Freud dizer que a sombra do objeto caiu sobre o Eu é devido ao Eu ser tomado como um objeto largado, abandonado, a consequência é que da mesma forma que há uma perda de objeto, há também uma perda do Eu:

Assim a sombra do objeto caiu sobre o Eu, e a partir de então este pôde ser julgado por uma instância especial como um objeto, objeto abandonado. Desse modo a perda do objeto se transformou numa perda do Eu, e o conflito entre o Eu e a pessoa amada, numa cisão entre a crítica do Eu e o Eu modificado pela identificação (Idem, p. 181).

O Eu do sujeito passa a ser como o objeto, um objeto depreciado, rebaixado, portador de falhas, indigno. A operação de identificação não se faz de maneira simples, para Freud há uma regressão ao narcisismo original, tendo em vista que a identificação é anterior à escolha de objeto. Na teorização freudiana da melancolia o que ocorre é uma regressão do investimento objetal para fase oral ou canibal do desenvolvimento da libido (*kannibalischen Phase der Libidoentwicklung*). Freud esclarece que a identificação com objeto nas neuroses também acontece, mas nota uma diferença entre a identificação melancólica e neurótica: na melancolia o investimento objetal é posto de lado, ou melhor, abandonado, enquanto na histeria, por exemplo, o investimento objetal continua ocorrendo e influenciando o sujeito:

Mas podemos enxergar a diferença entre a identificação narcísica e a histérica no fato de que naquela o investimento objetal ser abandonado, enquanto nesta ele persiste e mostra influência, que geralmente se limita a determinadas ações e inervações isoladas. De todo modo, também nas neuroses de transferência a identificação é expressão de algo em comum, que pode ser amor (Idem, p. 183).

Com isso, podemos dizer com Freud, verificamos na melancolia traços do luto normal que se acentuam devido à regressão narcísica. Todavia, há outra característica da melancolia que auxilia a entender suas autorrecriações e que também guarda semelhanças com a neurose, no caso, o tipo clínico obsessivo – a ambivalência. Na neurose obsessiva a ambivalência, em relação à perda de objeto, tem como conteúdo as autorrecriações por ter um pensamento no qual o sujeito foi o responsável pela perda do objeto amado, sendo a causa de tal perda. As referidas situações na neurose

obsessiva são comuns quando o objeto amado morre, pois aí há o aparecimento da ambivalência. Contudo, ela encontra sua solução na elaboração do luto e, assim como na histeria, não há retração da libido. Já na melancolia, além da retração da libido, há um outro destino para o ódio que se tem pelo objeto, a ambivalência se manifesta através de um ódio voltado para o próprio melancólico:

O automartírio claramente prazeroso da melancolia significa, tal como fenômeno correspondente na neurose obsessiva, a satisfação de tendências sádicas e de ódio relativas a um objeto, que por essa via se voltaram contra a própria pessoa. Nas duas afecções os doentes habitualmente conseguem, através do rodeio da autopunição, vingar-se dos objetos originais e torturar seus amores por intermédio da doença, depois que se entregam a ela para não ter de lhes mostrar diretamente sua hostilidade (Idem, p. 184).

A ambivalência se faz uma característica relevante para toda a questão da melancolia. Sua origem pode ser encontrada na realidade, contudo há uma indicação de Freud de que a origem da ambivalência é também encontrada na constituição do sujeito: “entre as precondições da melancolia não devemos negligenciar esse conflito da ambivalência, que ora se origina na realidade, ora na constituição do indivíduo” (Idem, p. 184). A indicação freudiana o leva à questão sobre um dado constitucional anterior ao dado da realidade e que o dado da realidade somente desencadeia o quadro melancólico. Quinet, na sua leitura do texto freudiano indica que, apesar de Freud falar de objeto perdido, o que está em jogo no desencadeamento não é propriamente um objeto perdido e sim um significante mestre, pois Freud fala da perda de um ideal, da Pátria, por exemplo, ou seja, a perda é de um significante mestre que auxiliava o melancólico a se sustentar simbolicamente em suas relações com o mundo:

Freud chama essa pessoa que morreu de objeto, mas se trata do objeto pulsional (o objeto *a*). Se essa perda é da ordem de um ideal, o que temos em jogo é significante-mestre que poderia ser sustentado por alguém, ou um significante idealizado como a Pátria, a Liberdade, etc., isto é, um S1 que ocuparia esse lugar de suplência à forclusão do Nome-do-Pai (Quinet, A. 2006, p. 205).

As autoacusações, as autorrecriações, a culpa e todos os ditos que o melancólico utiliza para descrever a si mesmo, indicam a sua verdade, a saber, que algo faltou. Não é bem que ele seja tudo que há de pior, tal como às vezes se crê, mas ele é o dejetado do mundo, que ele foi posto para fora do laço social e é através de seu padecimento que o melancólico revela tal verdade àquele que o ouve:

(...) A questão freudiana é saber porque o sujeito precisa adoecer para reconhecer tais verdades. Podemos pensar, com Lacan, que a verdade do sujeito desvelada na melancolia é sua posição de objeto *a* – apontada por Freud com a expressão “a sombra do objeto caiu sobre o eu” – em sua vertente de rebotalho do simbólico. E o delírio dá uma forma imaginária ao que se opera na estrutura – ideias de ruína, humildade, incapacidade, auto-acusação, culpa

para com a sociedade e para com Deus; ideias de danação, de perseguição, temos de castigos, de suplícios, de negação e de imortalidade (Idem, p. 192).

Aqui situamos melhor a questão da verdade em Freud, que para nós não se restringe à melancolia, apesar de Freud extraí-la da clínica da melancolia, pois Freud diz que alguém que se mal-diz e se critica de forma tão veemente, só pode estar doente: “pois não dúvida de que quem chega a essa avaliação de si mesmo e a expressa diante dos outros – avaliação similar à que o príncipe Hamlet faz de si e de todos os outros – está doente, que diga a verdade, quer seja mais ou menos injusto consigo” (Freud, 1917 [2010], p. 177). Freud faz tal afirmação para sustentar a seguinte questão: “perguntamos apenas por que é necessário adoecer para alcançar uma verdade como essa” (Idem, p. 177).

1.5 Moisés e a verdade: retorno à questão da verdade histórica

Em razão dos objetivos de nossa pesquisa, gostaríamos de propor um salto, mais lógico do que cronológico, em nosso trabalho. Ou seja, o texto de que iremos nos ocupar a partir de agora é o último trabalho de Freud em vida, aquele que ele fez questão de não deixar inacabado e que gerou, e ainda gera, uma série de debates e polêmicas – *Moisés e o monoteísmo* (1939). A ida ao livro *Moisés e o monoteísmo* não quer dizer que iremos nos ater tão somente a esse trabalho, outros trabalhos serão aqui mencionados e citados no intuito de melhor estudar o texto. *Moisés e o monoteísmo* (1939) é o trabalho em que a palavra verdade mais aparece, de toda a obra freudiana; é nele que encontramos uma maior incidência da palavra verdade, mesmo havendo diferentes nuances na utilização de tal palavra. Estamos advertidos de que *Moisés e o monoteísmo* (1939) não é um texto que se preste a uma leitura única, muito menos julgamos que seja uma leitura de fácil apreensão, muito pelo contrário, *Moisés e o monoteísmo* está entre um dos textos mais complexos da obra freudiana. Assim como *Totem e Tabu* (1913), *Futuro de uma ilusão* (1927) e *O Mal-estar na cultura* (1930), *Moisés e o monoteísmo* (1939) também chamou muito a atenção de pesquisadores de campos diferentes da psicanálise. Mas, se por um lado tal interesse mostra a grandeza do texto, por outro, gera uma impressão errônea, a saber, que se trataria de um escrito antropológico, histórico ou mesmo psicológico:

O que, então, é *Moisés e o monoteísmo*? Em primeiro lugar, é um hiper-texto, cuja escrita não se presta à captura: múltiplos sentidos – mas não arbitrários – borbulham em suas páginas.

Como um enigma, ele se abre para vários níveis de entendimento. Diferentemente do que pensam alguns comentadores da obra de Freud que o entendem como um escrito antropológico, psicológico, sociológico, trata-se de um grande texto de psicanálise em que ele repensa toda sua “bruxa”, a metapsicologia. Valendo-se da metáfora bíblica, Freud lega às futuras gerações de analistas uma espécie de “testamento” do *corpus* da psicanálise (Fuks, 2000, p. 87).

Antes de tudo, *Moisés e o monoteísmo* (1939) é um escrito de psicanálise no qual vários conceitos são revisitados, trabalhados e a visada clínica de Freud está sempre presente.

Diante de tal densidade, temos de fazer alguns recortes para, assim, nos determos em nosso intuito de verificar as diferentes nuances do uso da palavra verdade. De saída, já no primeiro parágrafo, Freud fala da verdade no que se refere ao fato de ele saber que seu escrito colocará em dúvida a maior figura do seu povo – Moisés. O homem escolhido por Deus para libertar o povo judeu do cativeiro, tendo sido imbuído de conduzir o povo à terra prometida e recebido de Deus as leis escritas. Freud, como judeu, sabe que Moisés é a personagem central na história de seu povo, porém Freud não recua diante da possibilidade de abalar a importância de Moisés e nos diz que não se pode elidir a verdade por razões de escrúpulos, para desvelar a verdade não se deve ter escrúpulos: “nenhum escrúpulo, no entanto, poderá nos induzir a evitar a verdade em favor de pretensos interesses nacionais e, por outra parte, cabe esperar que o exame dos fatos desvendados de um problema redundará em benefício para sua compreensão” (Freud, 1939 [1981], p. 3241).

O abalo que Freud causa ao entendimento que se tinha até então sobre Moisés, é sobre sua origem. Para os judeus, Moisés sempre foi um judeu, sua origem é judaica e, além disso, a Moisés é atribuída a construção de uma identidade judaica, foi Moisés quem legou aos judeus a unidade enquanto povo:

Em “Moisés e o monoteísmo”, a verdade de que se trata é a da nacionalidade de Moisés. Freud (1990[1939]) anuncia que a busca da resposta se fará, nesta sequência de ensaios, através de uma aplicação da psicanálise, de uma aplicação da hipótese do inconsciente (Darriba, 2010, p. 302).

Nisso, aliás, a hipótese principal de Freud é que Moisés não é judeu e sim egípcio. Contudo, Freud não foi o primeiro, nem o único. Segundo Yerushalmi, historiador israelense radicado nos Estados Unidos e que realizou um dos estudos mais contundentes sobre *Moisés e o monoteísmo* (1939), *O Moisés de Freud: judaísmo terminável e interminável* (1991 [1992]), tanto a ideia de Moisés ser um estrangeiro,

quanto a ideia de que o monoteísmo tem origem egípcia, já são encontradas em muitos outros autores anteriores a Freud:

As especulações de Freud sobre as origens egípcias também não eram tão novas como poderiam parecer. Goethe já havia especulado que Moisés podia ter sido assassinado, embora ele tivesse em mente um assassinio político cometido por um impaciente Josué. Antes de Freud, James Breasted e outros egiptólogos sustentaram que o monoteísmo provinha do Egito. Ao contrário da impressão que Freud deixa no leitor, a ascendência egípcia de Moisés não é novidade. Tal hipótese já foi sugerida por pessoas tão diversas quanto o sociólogo Max Weber, o apóstolo antissemita de Bayreuth Houston Stewart Chamberlain e, de forma ficcional, por Joseph Popper-Linkeus, tão apreciado por Freud [...] (Yerushalmi, 1991 [1992], p. 26).

Yerushalmi, também aponta que a origem egípcia do nome Moisés já havia sido sustentada por outros autores, inclusive autores que Yerushalmi denomina como pagãos, além de indicar que nos séculos XVII e XVIII já se tinha conhecimento da dívida que a religião judaica contraiu para com o Egito. A origem egípcia do judaísmo foi muito utilizada pela crítica da história bíblica que tinha como principais representantes pensadores como John Marsham, John Spencer e John Toland:

Assim, embora Flávio Josefo no século I considerasse Moisés um hebreu, ele também rejeita a etimologia bíblica de seu nome em favor de uma egípcia. De fato, antigos escritores pagãos como Estrabão, Mâneton, Apiano e Celso afirmaram explicitamente que Moisés era egípcio. Saltando adiante, vemos que nos séculos XVII e XVIII o débito da religião hebraica para com o Egito era um tema importante na nascente crítica da história bíblica realizada por John Marsham, John Spencer e John Toland (Idem, p. 26).

Já Fuks comenta que a hipótese freudiana não se contrapõe às escrituras sagradas da tradição judaica, pois na própria tradição do povo judeu há referências a uma possível origem estrangeira de Moisés que vai de acordo com um dos traços mais marcantes do povo judeu, a saber, sua condição de estrangeiro que podemos encontrar nas páginas da bíblia. A autora chega a afirmar que a condição de estrangeiro faz parte do *ethos* do povo judeu:

Do ponto de vista do judaísmo, não se pode dizer que Freud vá contra o espírito do “Livro dos livros” e do Talmude: fazer de Moisés um estrangeiro está perfeitamente de acordo com a ética bíblica. A tese de Moisés, o egípcio, não é estranha ao próprio corpo doutrinário do judaísmo: no *Zohar*, um dos livros sagrados que nasceram da interpretação da Torá, Moisés aparece como um egípcio, um homem que fazia revelar o infinito pela escritura diferencial da palavra YHVH - “Moisés é meu servidor / Falo-lhe face a face, deliberadamente, e não por enigmas” (Números, 12:8) (Fuks, 2000, p. 88).

Freud sabia que na própria construção da história judaica, Moisés era posto como um estrangeiro e recorre a uma série de estudos acadêmicos para dar fundamentos a sua hipótese, além do estudo de alguns textos da bíblia, como o Êxodo. Dentre tais estudos

citados por Freud, há o livro de J. H. Breasted cujo título é *History of Egypt* (1906). Esse é um dos livros que serviu a Freud para tentar demonstrar que a origem do nome Moisés é egípcia e não judaica. Para provar a sua afirmação, Freud desmembra a composição do nome Moisés que tem, de fato, um termo egípcio em sua formação, tal termo é “*Mose*” que significa filho ou criança como fica claro no nome Amen-mose, ou seja, filho de Amen. Freud suspeita que o nome Moisés é o resultado de um esquecimento da parte paterna que completaria a composição com Mose, ou seja, para Freud o nome era composto pelos prefixos Ptah ou Amon. Já o *s* é muito provavelmente de origem grega, ou seja, da tradução grega do Velho Testamento:

O pai de Moisés seguramente havia dado a seu filho um nome composto com Ptah ou Amon e no curso de sua vida diria que o patromínio divino caiu gradualmente no esquecimento, até que o menino foi chamado simplesmente *Mose*. (O *s* final de Moisés procede da tradução grega do Velho Testamento. Tampouco ela pertence à língua hebraica na qual o nome se escreve Mosheh) (Freud, 1939 [1981], p. 3242).

A suposição de Freud não é infundada, pois basta atentarmos para as traduções dos nomes de faraós para outras línguas, como o português, para verificarmos o mesmo término. Por exemplo, Ramsés cuja grafia original é *Ra-mose* ou Totmés que se escreve em egípcio *Thut-mose*. Freud ainda nota como tal detalhe escapou a Breasted.

Ao tentar traçar a origem egípcia de Moisés, Freud se preocupa com a questão da verdade, não pela simples razão de fazer de suas colocações ou de sua principal hipótese uma verdade, mas cercar a verdade que está em questão na origem de Moisés e do povo judeu, sua verdade histórica. A preocupação com a verdade vem do entrelaçamento que há entre as lendas, os mitos e mesmo a face factual sobre a origem de Moisés. É sabido que para escapar de uma matança, os pais de Moisés o abandonam dentro de um cesto no rio Nilo e o cesto é encontrado por uma rainha egípcia que cria Moisés como seu filho, fazendo com que se tornasse parte da nobreza egípcia. A lenda fala de um herói que funda um povo cujas origens são humildes, pois Moisés, na lenda, é filho de judeus levitas escravizados, passa a ser nobre e depois abre mão de sua nobreza para defender o seu povo de origem. A lenda talvez sirva apenas para escamotear a origem egípcia de Moisés, ocultação necessária para que o povo pudesse atribuir ao seu libertador da escravidão, a insígnia de herói, mas na própria tradição do povo judeu há elementos que põem em dúvida a descendência judaica de Moisés como é observado na piada do menino judeu que, ao ser indagado se sabia quem foi a mãe de Moisés, interpreta o mito de outro modo:

Perguntaram ao menino Itzig na escola: “Quem foi Moisés?” ele responde: “Moisés era filho de uma princesa egípcia”. “Isto não é verdade”, diz o professor. “Moisés era filho de mãe hebreia. A princesa egípcia encontrou o recém-nascido em uma cesta”. Mas Itzig responde: “é o que ela diz” (Freud, 1916 [1981], p. 3244).

Yerushalmi ressalta a importância de tal piada, pois, para ele, a piada tem dois aspectos valorosos. O primeiro, é que Yerushalmi localiza na piada um conceito de Paul Ricoeur o de “hermenêutica da suspeita”, que Ricoeur extrai de seus estudos sobre Nietzsche, Marx e Freud, pois os três levaram a dúvida para dentro da fortaleza cartesiana da consciência. O segundo, é o que aponta o que Freud nos ensinou através de seu livro *O chiste e sua relação com o inconsciente* (1905), a saber, que devemos levar a sério uma piada. Outro ponto destacado por Yerushalmi, é que Freud segue a questão que é considerada a mais importante sobre a história e a origem da religião judaica – quem foi Moisés?:

A piada nos chama a atenção por dois aspectos; em primeiro lugar, o precoce Itzig parece já mostrar talento para o que Paul Ricoeur, referindo-se ao próprio método de Freud, chamou elegantemente de “hermenêutica da suspeita”; e em segundo lugar, porque foi Freud, afinal, quem nos ensinou a levar a sério as piadas. Até onde esta é séria se tornará evidente se deslocarmos Itzig de sua *heder* (escola primária judaica) da Galícia para a Universidade de Berlim, de onde saiu solenemente em 1922 o seguinte: “*Die letzte und wichtigste Frage aller israelitisch-jüdischen Religionsforschung wird immer bleiben: Wer war Mose?*” (a questão final e mais importante para a toda pesquisa sobre a religião israelita-judaica será sempre esta: quem foi Moisés?). Trata-se do início de um livro de Ernest Sellin em que Freud confiaria muito [...] (Yersushalmi, 1991 [1992], p. 21-22).

Além da origem do nome, a lenda e a suspeita sobre a descendência de Moisés são o segundo argumento de Freud para considerar Moisés um egípcio e não um judeu. Freud faz a ressalva de que não é possível localizar na lenda um núcleo de verdade material, posto que todas as lendas são dotadas de deformações, distorções, adições ao seu conteúdo, mas que há uma verdade histórica oculta:

As objeções que são contra, talvez nos digam que as condições de formação e transformação das lendas são, todavia, muito enigmáticas para justificar uma conclusão como a nossa; que as tradições referidas à figura heróica de Moisés são tão confusas, tão contraditórias e levam tantas marcas inconfundíveis de refundações duradouras e adições tendenciosas que devem condenar ao fracasso todo o esforço encaminhado a revelar o núcleo de verdade histórica oculta por trás delas (Freud 1939 [1981], p. 3246).

Eis o ponto de partida do que nos interessa aprofundar nesta tese no texto de Moisés.

As lendas são necessárias para montar a verdade histórica. Freud irá mencionar o termo verdade histórica várias vezes ao longo desse seu trabalho. Contudo, como já havíamos indicado no tópico referente a Leonardo da Vinci, Freud usa o termo verdade

histórica em relação à origem das religiões. Em *O Futuro de uma ilusão* (1927), Freud, ao comentar a proibição do assassinato, fala que muitas leis, instituições e preceitos culturais não têm um fim meramente dominante e proibitivo sobre os homens, mas sim uma serventia de fazer com que os homens possam viver em grupos sem a possibilidade de eliminar o outro quando lhes convier. O assassinato poderia ocorrer pelas mais diversas razões: desde a cobiça de bens materiais até a vingança por alguma desonra, gerando assim uma série, pois sempre haveria alguém para vingar o morto. A proibição é, antes de tudo, para defender a sociedade e não propriamente os homens que nela vivem. A origem da lei de proibição de matar o outro remonta ao totemismo, ou seja, quando era proibido matar o substituto do pai, daí que Freud reconhece que é preciso um motivo mais forte do que uma mera explicação racional para tornar a proibição eficaz. A verdade histórica comporta o que vai mais além da explicação racional, no caso aqui mencionado, o totemismo:

Escolhemos como exemplo a origem da proibição de matar. Nossa descrição dela corresponde à verdade histórica? Receamos que não; parece que apresentamos apenas uma construção racionalista. Com o auxílio da psicanálise, estudamos precisamente essa parte da história da cultura humana, e apoiados nesse esforço precisamos dizer que, na realidade, as coisas foram diferentes. Mesmo para o homem atual, motivos puramente racionais contam muito pouco quando comparados a ímpetos passionais; o quanto impotentes eles devem ter sido naquele animal humano dos tempos primitivos! Talvez os seus descendentes ainda hoje se matassem uns aos outros desenfreadamente se, entre os assassinatos daquela época, não houvesse ocorrido um, o do pai primitivo, que tivesse provocado uma série e irresistível reação de sentimentos. É dela que provém o mandamento “Não matarás” (...) (Freud, 1927 [2010], p. 106-107).

A passagem se faz necessária por ela nos auxiliar a compreender como Freud entende a verdade histórica. Entretanto, o termo verdade histórica ganhará uma precisão muito maior em *Moisés e o monoteísmo* (1939) do que em outros textos, pois Freud tentará demonstrar que a verdade histórica é inconsciente e se localiza no assassinato do pai da horda primitiva:

Se *Moisés e o monoteísmo* ia assim além de *Totem e Tabu*, mergulhando no tempo histórico, também significava um recuo em relação ao *Futuro de uma ilusão*, ou pelo menos uma importante modificação. Embora, a religião não contenha uma “verdade material”, Freud estava agora arrebatado para reconhecer que continha “uma verdade histórica” – a lembrança, por mais distorcida que fosse, do pai primevo e de seu assassinato (Yerushalmi, 1991 [1992], p. 69).

O que *Moisés e o monoteísmo* (1939) indica é que verdade histórica não é aquela que se sustenta tão somente nos fatos ocorridos, é preciso ainda estabelecer, minimamente, as causas que deram origem aos fatos, do mesmo modo atentar para as consequências que um fato gera. Mas, junto aos fatos, é preciso se voltar para os mitos, lendas, contos,

para que desse modo a verdade histórica seja constituída: “[...] a verdade histórica – entendida como verdade que transcende a materialidade dos fatos – nos mitos, nas fábulas, nas ficções e na religião, para dar conta de uma ordem de pensamento que não é apenas da razão e da consciência” (Fuks, 2000, p. 55). Podemos observar tal visada em *Moisés e o monoteísmo*, pois Freud analisa tanto a lenda mosaica, quanto os fatos históricos, a origem da religião, os textos sagrados, para assim rastrear a origem de Moisés, ou seja, pesquisar a causa que fez dos judeus um povo e as consequências de Moisés ter abicado de seu povo, o egípcio, e de sua posição na sociedade egípcia, sua nobreza, para se contrapor ao reino do faraó, liderando os judeus na busca da terra prometida e fundando tanto a religião, quanto a identidade do povo judeu. Temos, com isso, de seguir a distinção que Freud concebe entre verdade histórica e verdade material, a verdade histórica não se debruça sobre o que é manifesto e literal, a verdade histórica contém algo de velado, oculto, é preciso que haja uma decifração, além disso, a verdade histórica sempre tem em seu escopo um retorno do passado. Daí a razão de Freud pesquisar as religiões, pois as afirmações religiosas podem ter afirmações materialmente falsas, mas, ao decifrá-las, podemos encontrar a verdade histórica:

A verdade histórica, portanto, é a que “traz um retorno do passado”. A verdade histórica específica de que Freud fala é o assassinato do pai primevo. Quando ele confronta “verdade histórica” com “verdade material”, pretende distinguir primeira do que é manifesto e literal. Aserções religiosas, sendo *religiosas*, são “materialmente” falsas. Pretendem fazer afirmações sobre o mundo (e o que está além deste mundo), mas são literalmente falsas. No entanto, embora material ou literalmente falsas, não deveríamos simplesmente descartá-las. Devemos procurar decifrá-las, descobrir o que está oculto nessas afirmações materialmente falsas, descobrir a semente de verdade que contém. Em suma, devemos inverter o processo de transformação que oculta a verdade histórica. *O que a psicanálise permite descobrir é essa verdade histórica e a profunda verdade psicológica que essas afirmações materialmente falsas deformam* (Bernstein, 1998 [2000], p. 87, grifos nossos).

Com o intuito de rastrear a origem de Moisés, Freud se volta para a leitura dos textos religiosos e se atém ao que as escrituras sagradas podem servir para circunscrever a verdade de Moisés, pois não está em jogo a crença que se tem nos pressupostos religiosos, dado que não é a verdade religiosa que interessa a Freud. A verdade religiosa é sustentada pela crença sem precisar de nenhum fundamento que a comprove:

Deve-se perceber a sua verdade interiormente, não é preciso compreendê-las. Só que esse credo é interessante apenas como autoconhecimento; como imperativo não possui qualquer obrigatoriedade. Sou obrigado a acreditar em qualquer absurdo? Em caso negativo, por que justamente nesse? Não há instância alguma acima da razão. Se a verdade das doutrinas religiosas depende de uma vivência interior que a ateste, o que fazer com as muitas pessoas que não têm semelhante vivência rara? (...) Se alguém obteve a convicção inabalável na verdade real das doutrinas religiosas graças a um estado extático que o impressionou profundamente, que importa isso ao outro? (Freud, 1927 [2010], p. 79-80).

A verdade que importa aqui é a verdade subjetiva. Mesmo quando Freud está pesquisando sobre uma personagem histórica cujos dados são transmitidos por outros e não são colhidos junto ao divã, sempre o que se localiza em primeiro plano é a verdade de um sujeito. Ao rastrear as origens de Moisés, Freud lança um contraponto sobre o entendimento da verdade. Enquanto no campo científico há toda uma preocupação com a comprovação de uma verdade, da verdade ser provável ou não, Freud nos expõe que a verdade nem sempre pode ser provável, não há garantias definidas no estabelecimento da verdade, ainda mais quando se trata de uma verdade de um sujeito, como é o caso de Moisés: “nem a mais sedutora verossimilhança pode nos proteger contra o erro; ainda que todos os elementos de um problema pareçam se ordenar como as peças de um quebra-cabeça, temos de lembrar que o provável não é necessariamente certo, *nem a verdade sempre é provável*” (Freud, 1939 [1981], p. 3248, grifos nossos). A noção da verdade ser improvável, no sentido de não poder dar provas, está sempre presente na psicanálise, pois não há como garantir provas (como requer o campo científico) daquilo que um sujeito fala. Contudo, é uma fala que porta a verdade na medida em que é através dela que podemos remontar a história de um sujeito e como já pontuamos acima, não é a história dos fatos materiais que interessa, mas a história que traz a vivência subjetiva que comporta o mito familiar e particular do sujeito. Freud aponta para tal nuance quando fala do temperamento de Moisés tal como é transmitido pelo texto bíblico:

Descreve-o como um homem irado e colérico, quando em sua fúria, mata o brutal egípcio que maltratava um trabalhador judeu; quando encolerizado pela apostasia do povo, faz em pedaços as tábuas da Lei que havia descido da divina montanha; por fim, Deus o castiga ao término de sua vida por um ato de impaciência, sem se registrar a natureza de tal ato. Dado que semelhantes qualidades não têm finalidade laudatória, bem que poderiam corresponder à verdade histórica (Idem, p. 3257).

Mesmo que tenhamos apenas o relato bíblico, não podemos descartar que tais descrições, que não têm comprovação factual, pesam no momento de traçar a história de Moisés. Outro dado que auxilia Freud a rastrear a história mosaica é o relato de que Moisés tinha problema na fala, ele não conseguia se expressar bem e precisava de auxílio, geralmente de Aarão, que no texto bíblico é seu irmão. Freud, no entanto, oferece uma outra leitura da dificuldade de expressão que Moisés possuía. Para Freud, tal dificuldade não era uma inibição ou mero problema na fala e sim que Moisés falava

uma língua estrangeira, assim sendo, era preciso um intérprete para que ele pudesse se fazer entender pelos que não falavam sua língua:

Outro traço que lhe atribuem, merece nosso particular interesse. Moisés teria sido “torpe de língua”, isto é, teria padecido de uma inibição ou um defeito de linguagem, de modo que nas pretensas discussões com o faraó necessitou da ajuda de Aarão, que é considerado seu irmão. Também isso pode ser verdade histórica e contribuiria para dar vida ao retrato do grande homem. Mas é possível assim mesmo que tenha uma significação distinta e mais importante. Poderia ser que o texto bíblico aludira, em ligeira paráfrase, o fato de que Moisés era de língua estrangeira, que não podia se comunicar sem intérprete com seus neoegípcios semitas, pelo menos no começo de suas relações. Isso seria uma nova confirmação da tese de que Moisés era egípcio (Idem, p. 3258).

Assim como há evidências que indicam o fato de Moisés ser estrangeiro, há fatos que colocam em suspeita a origem judaica de Moisés, pois a tese mais comum é que Moisés era de origem levita, tese contestada por Freud. Para Freud, tal afirmação não só não tem fundamentos, como também seria até mesmo *uma desfiguração da verdade*, pois o que se deu realmente é que Moisés tinha um séquito composto de escribas e servos e era de maioria levita. Muito provavelmente tal séquito acompanhou Moisés na sua saída do Egito: “a afirmação tradicional de que Moisés era um levita parece uma desfiguração muito transparente da verdade: os levitas eram as pessoas de Moisés” (Idem, p. 3261). A verdade é que Moisés não era levita, contudo os levitas eram leais a Moisés e mesmo depois da morte do mestre, eles continuaram com culto de suas doutrinas. É notória a hipótese de que a religião mosaica não é de todo original, ou seja, ela não foi criada sem nenhuma referência, fruto de uma criação *ex-nihilo*. Uma hipótese levantada, e que Freud adere, diz que a religião mosaica foi herdada de um primeiro culto egípcio que pregava a existência de um Deus único, um Deus universal. Moisés teria transmitido aos judeus o doutrinal de tal culto: “agora nos aventuramos a formular a seguinte conclusão: se Moisés era egípcio e se transmitiu aos judeus sua própria religião, então esta foi a de *Ikhnaton*, a religião de *Aton*” (Idem, p. 3253). A religião de *Aton* foi decretada como a religião oficial do Estado pelo faraó Amenhotep IV, ele mudaria seu nome para *Ikhnaton* mais tarde. Tal religião tinha o sol como símbolo que representava o poder desse Deus universal. A imposição do monoteísmo de Amenhotep IV acarretou muita insatisfação não só dos sacerdotes, mas da população em geral e sua vigência durou apenas o reinado de *Ikhnaton*.

Na parte do texto intitulada “Moisés, seu povo e a religião monoteísta”, na qual encontramos uma maior incidência dos conceitos psicanalíticos, temos uma aproximação entre a verdade histórica e a neurose. Freud volta a aproximar a religião da

neurose, ou seja, os fenômenos religiosos têm proximidade com os sintomas neuróticos, mais especificamente com os sintomas da neurose obsessiva:

Jamais voltei a duvidar que os fenômenos religiosos somente podem ser compreendidos segundo o padrão dos sintomas neuróticos do indivíduo, que nos são familiares – como o retorno de acontecimentos importantes, há muito tempo esquecidos, na pré-história da família humana – e de que eles devem a esta origem, justamente, o seu caráter compulsivo, e de que, por conseguinte, exercem efeitos sobre os seres humanos por força da verdade histórica de seu conteúdo (Idem, p. 3274).

O que nos interessa nesta citação que é Freud já nos aponta que o principal acontecimento que temos na pré-história da família humana é o assassinato do pai da horda primitiva, ou seja, a verdade histórica é o assassinato do pai. *É tal verdade que foi recalçada e que faz com que haja retorno, produzindo, assim, sintomas, isto é, podemos verificar, já em Freud, a relação entre sintoma e verdade.*

Freud relaciona o judaísmo à neurose traumática, indicando que há um traço comum a ambas, a saber, um período de latência. Na neurose traumática, há um período que Freud chama de incubação, ou seja, entre o evento traumático e o aparecimento dos sintomas, tal como uma doença que fica incubada no organismo e depois sua sintomatologia se mostra com toda força. No caso da neurose traumática, há um evento que desencadeia o sintoma, mas nem sempre há uma relação direta entre o evento desencadeador e o evento traumático. Freud, com isso, aproxima novamente a religião da neurose, pois para Freud a religião monoteísta ficou incubada após a morte de Moisés:

Aprofundando o exame, deve nos chamar a atenção que, em que pese suas discrepâncias fundamentais, o problema da neurose traumática e o do monoteísmo judeu que têm um ponto de coincidência: seu traço comum que qualificamos de latência. Com efeito, segundo nossa fundada hipótese, a história da religião judaica apresenta, uma vez apostatada a religião mosaica, um prolongado período no qual não se teve o menor rastro da ideia monoteísta, do repúdio pelo cerimonial ou do predomínio ético (Idem, p. 3280).

O período de latência do judaísmo ocorre em razão da incidência do recalque, há um recalque que se opera em relação ao assassinato de Moisés pelo povo judeu – o povo judeu recalcou o assassinato de Moisés no deserto:

Chegou um tempo em que o povo lamentou o assassinato de Moisés e procurou esquecê-lo. Sem dúvida ocorreu na época do encontro das duas partes do povo em Qadesh (Cades). Mas, quando o Êxodo e a fundação da religião no oásis [de Qadesh] foram aproximadas e Moisés foi representado como relacionado a esta última, em vez do outro homem [o sacerdote midianita], não apenas os clamores dos seguidores de Moisés foram satisfeitos, mas também se desmentia com êxito o penoso fato de seu assassinato violento (Idem, p. 3268, grifos nossos).

É de ressaltar que Freud fala que houve tanto a tentativa de esquecer, quanto um desmentido do assassinato de Moisés bem no momento que a religião judaica se funda. Na fundação da religião judaica há uma associação dos pressupostos religiosos de Moisés com alguns elementos de outro Moisés que falava ao povo de Midiã, pois para Freud haveria dois Moisés – um egípcio servo do Deus Aton, outro da terra de Midiã servo do Deus Javé: “é-nos permitido, creio, separar um do outro os dois personagens e admitiremos que o Moisés egípcio nunca foi a Qadesh [Cades] e jamais ouviu pronunciar o nome de Javé, ao passo que o Moisés midianita nunca pisou o solo do Egito e ignorava totalmente Aton” (Idem, p. 3266). Lembremos que quem está em Qadesh [Cades] não é Moisés, mas seus seguidores, os que conheciam seus ensinamentos sobre um Deus único. A divisão que Freud estabelece é comentada por Didier-Weill como uma divisão entre superstição, magia (Javé) e uma religião universal, detentora de um certo racionalismo (Aton):

Os dois Moisés são assim radicalmente opostos pelo que opõe as divindades a que servem: Javé, demônio local, adaptado aos outros Baal, simbolizava o que, para Freud, era superstição arcaica, enquanto Aton, deus universal que não admitia nenhuma outra divindade, representava para Freud essa vitória racionalista pela qual a noção do Um, estruturando o real, antecipava a ciência (Didier-Weill, 1998 [1999], p. 80).

Ainda seguindo os comentários de Didier-Weill, o que faz com que a tradição mosaica saia do recalçamento, ou seja, a religião retorna com força ao povo judeu graças aos profetas que estavam em Qadesh [Cades] e que iniciaram a pregação da velha tradição mosaica de um Deus único que não permite sacrifícios, nem a adoração de outros objetos ou deuses:

A saída do recalçado desse deus mosaico não deve, segundo Freud, ser creditada aos levitas [...]. É ao crédito dos profetas, que se levantaram mais tarde, pregando incansavelmente a velha tradição mosaica e afirmando que a divindade desprezava os sacrifícios e os rituais, que se deve lançar a ressurreição do ensinamento de Moisés (Idem, p. 81).

Retomando a questão da latência ocorrida no judaísmo, o que Freud lança é que a latência é explicada pelo tempo em que a tradição mosaica ficou esquecida e pela rejeição de uma suposta história oficial dos fatos bíblicos, mas que continuaram presentes na tradição do povo judeu, o assassinato de Moisés continua presente, mesmo que esquecido, recalçado pelo povo. Freud aponta para o assassinato de Moisés mesmo sem levar em conta aquilo que pode ser tomado como uma crítica a Freud, a saber, as iniquidades do povo judeu:

O que escapou ao senhor foi o aspecto mais singular da tradição judaica a partir da Bíblia, a saber – sua recusa quase exasperadora de ocultar as iniquidades dos judeus. Sem dúvida os antigos israelitas esqueceram muito, e os cronistas e editores bíblicos ocultaram e distorceram muitas coisas. A questão vital ainda é se, caso Moisés tenha sido assassinado no deserto, *isto* teria sido esquecido ou ocultado (Yerushalmi, 1991 [1992], p. 135, grifos do autor).

Yerushalmi, mesmo fazendo uma leitura e uma pesquisa rigorosas sobre a composição de *Moisés e o monoteísmo* (1939), cai na armadilha de fazer uma leitura de historiador, pois coloca a questão do assassinato de Moisés no campo da falta de registro histórico, da falta de arquivo, isto é, se o assassinato tivesse acontecido, haveria registro:

Assim, Yerushalmi, em sua obra *O Moisés de Freud. Judaísmo terminável e interminável* (Yerushalmi, 1991), se mantém ainda ligado ao modelo clássico do arquivo, principalmente ao contestar a tese central de Freud na sua obra sobre Moisés, qual seja, de que Moisés teria sido assassinado pelo povo judaico na travessia do deserto. Isso porque, segundo Yerushalmi, não existia qualquer documentação sobre esse conhecimento, de maneira que não haveria qualquer fato que pudesse verificar a formulação de Freud (Birman, 2008b, p. 122).

Aqui lançamos mão da crítica que Jacques Derrida fez aos argumentos de Yerushalmi em seu livro *Mal de arquivo: uma impressão freudiana* (1995 [2001]). Derrida situa que a visada de Freud é outra. Para Derrida, Freud analisa como uma suposta ausência de memória, de lembrança ou de arquivo sobre o assassinato de Moisés, produziu sintomas, sinais, figuras, metáforas, metonímias, ou seja, toda uma gama de produtos que escapam ao historiador:

Ora, Yerushalmi sabe muito bem que a proposta de Freud é analisar, através da aparente ausência de memória e de arquivo, todos os tipos de sintomas, sinais, figuras, metáforas, metonímias que atestem, pelo menos virtualmente, uma documentação de arquivo onde o “historiador comum” não identifica nada (Derrida, 1995 [2001], p. 84).

Por essa razão, o relato da morte de Moisés tem sua versão mais fidedigna nos relatos do povo e não na versão da história oficial. Seguindo Derrida em seu debate com Yerushalmi, Derrida levanta a hipótese de que Freud teve a pretensão de afirmar que a morte de Moisés acabou por deixar arquivos, documentos, sintomas, tanto na memória judaica, quanto na memória da humanidade, mas tais impressões não podem ser lidas pelo historiador comum, mas sim por aquele que se utiliza do método psicanalítico:

Concordemos ou não com sua demonstração, o fato é que Freud pretendeu que o assassinato de Moisés tenha efetivamente deixado arquivos, documentos, sintomas, na memória judaica e mesmo na memória da humanidade. Ocorre simplesmente que os textos deste arquivo não são legíveis segundo normas da “história comum”, e aí reside todo o interesse da psicanálise, se ela tem algum (Idem, p. 84).

Derrida vai ainda mais longe em sua crítica a Yerushlami, pois Derrida usa os próprios argumentos de Yerushalmi para mostrar um erro de interpretação do historiador judaico. Para Derrida há uma evidência, um arquivo, de que o assassinato de Moisés possa ter ocorrido. Derrida usa, para fundamentar sua afirmação, uma passagem do livro de Yerushalmi. Yerushalmi mostra que os rabinos na *midrash*⁴, sustentam que houve uma tentativa de matar Moisés. Segundo Yerushalmi, a interpretação rabínica é mais clara do que a passagem bíblica: “de fato, os rabinos na *midrash* estão plenamente persuadidos de que foi feita uma tentativa contra a vida de Moisés, e tornam isto mais explícito que o texto bíblico” (Yerushalmi, 1991 [1992], p. 136). Yerushalmi cita a passagem que está na *midrash Bamidbar Rabbah*, 16:13:

E toda a comunidade ameaçou apedrejá-lo (Números 14:10). E quem eram eles? Moisés e Aarão. [Mas o versículo prossegue] *quando a glória do Senhor apareceu [na tenda da reunião, para os filhos de Israel]*. Isto nos ensina que eles [os israelitas] estavam jogando pedras e a Nuvem [da Glória do Senhor] os interceptaria (*Bamidbar Rabbah*, 16:13 *apud* Yerushlami, 1991 [1992], p. 136, grifos do autor).

Derrida utiliza a passagem acima para argumentar que Yerushalmi tenta mostrar que os israelitas tentaram matar Moisés, mas não o fizeram, não concluíram o assassinato devido à intervenção divina. Derrida considera que o argumento de Yerushalmi é duplamente frágil. Primeiro que, mesmo que o assassinato não tenha se concretizado, sua intenção existiu, ela foi realizada na medida em houve o ato de matar que não se efetivou porque a Glória do Senhor interceptou. O ato de matar Moisés e Aarão não foi impedido por nenhum israelita, pelo contrário, toda a comunidade lançou pedras:

Primeiramente, sem necessidade de convocar ainda a psicanálise, devemos reconhecer que, se o assassinato não foi perpetrado, se permaneceu virtual, se somente não teve lugar, a intenção de matar foi efetiva, real e, na verdade, realizada. Houve passagem ao ato, as pedras foram de fato lançadas, uma vez que só a intervenção divina as interceptaria. Em nenhum momento o crime foi interrompido pelos próprios israelitas que teriam ficado com a sua intenção suspensa ou teriam renunciado diante do pecado (Derrida, 1995 [2001], p. 85).

⁴ Segundo Raffalovitch, “ao lado do *Talmud* desenvolveu-se uma outra literatura, que pode ser chamada de expressão poética ou espiritual do pensamento judaico - o *Midrash*. Este último é uma compilação de exposições homiléticas ou espirituais da Bíblia, penetrando sob a superfície do sentido singelo do texto bíblico. Enquanto o *Talmud* se dedica principalmente à explicação da letra, o *Midrash* revela o espírito da palavra e da Lei. Os primeiros vestígios da literatura midráshica podem ser encontrados numa época anterior à conclusão da Bíblia, mas a sua atividade estendeu-se até o décimo ou undécimo século” (1962).

Segundo, usando a psicanálise, Derrida questiona se há diferença entre a intenção de matar e o ato efetivado de matar? Ele afirma que o inconsciente ignora a diferença entre a intenção e a ação de assassinar, entre o crime virtual e o crime real:

O assassinato começa na intenção. O inconsciente ignora a diferença entre o virtual e o real, a intenção e a ação (um certo judaísmo também, aliás) ou o menos não se rege segundo a maneira pela qual a consciência (como o direito ou a moral que se lhe atribui) distribui as relações do virtual, do intencional e do real (Idem, p. 85).

Tendo ainda a passagem da *midrash* como referência, Derrida formula que o inconsciente conversou a memória, o arquivo da tentativa de assassinato de Moisés, mesmo havendo o recalque, pois o recalque conserva, de modo deformado ou não, o que foi recalçado. Além disso, há o retorno do recalçado como é atestado no próprio texto da *midrash*, ou seja, a vontade de assassinar Moisés está inscrita, assim, no arquivo:

[...] o inconsciente pode ter preservado a memória e o arquivo – mesmo se houve recalque; pois um recalque arquiva também aquilo cujo arquivo ele dissimula ou encripta. Além disso, vemos que o recalque não foi tão eficaz: a vontade de matar, a passagem ao ato e a tentativa de assassinato são confessadas, estão literalmente inscritas no arquivo. Se Moisés não foi assassinado, foi graças a Deus. *Deixados a si mesmos, os israelitas, que queriam matar Moisés, o teriam feito: fizeram tudo para matá-lo* (Idem, p. 86, grifos nossos).

As afirmações de Derrida dão apoio às teses de Freud, pois para Freud, a verdade histórica, tanto no caso de Moisés, quanto em outros casos, se localiza no lado da tradição e não no lado da história oficial:

Agora podemos explicar o fenômeno da latência na história da religião judaica que aqui nos ocupa, aceitando que os fatos e os temas deliberadamente negados pela historiografia, que se poderia qualificar de oficial, na realidade, jamais se perderam, pois as notícias deles se conservaram na tradição do povo. Segundo nos assegura Sellin, até sobre a morte de Moisés havia uma tradição que contradizia redondamente a versão oficial, ficando mais próxima da verdade. Podemos aceitar que o mesmo sucedeu com outros conteúdos aparentemente suprimidos junto com Moisés; como muitos elementos da religião mosaica que haviam sido inadmissíveis para a maioria dos contemporâneos de Moisés (Freud, 1939 [1981], p. 3281).

A leitura que Freud fez do livro do *Êxodo* para fundamentar suas teses em *Moisés e o monoteísmo* (1939) é uma leitura minuciosa e seu intuito, segundo Fuks, é procurar uma verdade distinta daquela que se tem simplesmente por acreditar na escritura sagrada. Tal leitura visa descobrir uma verdade que está por detrás do recalque, da censura. O que não quer dizer que Freud queira fazer da verdade oculta mais relevante que a verdade depreendida das escrituras sagradas ou da história oficial. Pelo contrário, Freud trabalha para dialetizar as verdades, sem privilégios de uma sobre a outra:

Em sua leitura-escritura do Livro do Êxodo, Freud procurou elucidá-lo de maneira semelhante a um chiste: buscar uma verdade outra, transpondo os recalques e censuras. Freud quer fazer valer o não-dito, descobrir um recalco, dar voz ao excluído, em suma, impedir que uma verdade venha exercer seu domínio sobre outra (Fuks, 2000, p. 89).

Retornando à aproximação entre a neurose e o judaísmo, Freud indica que, além da latência e dos ritos obsessivos, o judaísmo também apresenta uma série de eventos incompreensíveis que carecem de explicações, o exemplo de tal estranheza é o abandono de uma vida tranquila, que é esquecida, para cruzar o deserto. Para Freud, tais traços, que pertencem à neurose individual, são todos encontrados na epopéia judaica, fazendo a ressalva que, no caso das manifestações religiosas, há uma proximidade com os fenômenos de massa tal como estudado no livro *Psicologia das massas e análise do eu* (1920), ou seja, nos fenômenos de massa há sempre uma identificação vertical com o líder que pode ser um chefe, um redentor, um profeta, um libertador. Não é nenhum exagero supor que Moisés suscitou tal tipo de identificação, pois há uma aderência completa a suas ideias e somente é abalada quando Moisés se ausenta para ir à montanha sagrada. Mas, quando retorna e observa que os seus seguidores elegem um outro deus, o bezerro de ouro, realiza um ato colérico quebrando as tábuas da Lei e repreendendo o povo, fazendo com que a massa sinta temor e volte a ter a unidade de antes, como também a subserviência. Freud chama a atenção para uma característica que exerce uma influência importante sobre as massas, a saber, o retorno do recalco:

Com efeito, é digno de particular atenção o fato de que qualquer elemento retornado do recalco se impõe com especial energia, exercendo sobre as massas humanas uma influência incomparavelmente poderosa e revelando uma irresistível pretensão de verdade contra a qual acaba inerte toda argumentação lógica, a maneira do *credo quia absurdum*. Somente se poderá compreender este enigmático caráter comparando-o com o delírio do psicótico. Há tempos temos advertido que a ideia delirante contém um pedaço de verdade esquecida que teve de se submeter a deformações e confusões no curso de sua evocação e que a crença compulsiva inerente ao delírio emana deste núcleo de verdade e se estende aos enganos que o envolvem (Freud, 1939 [1981], p. 3292).

Ressaltamos na passagem acima uma contribuição preciosa de Freud para a clínica da psicose, ao dizer que no delírio psicótico há um pedaço de verdade. Tal afirmação é de grande valia, pois ajuda a retirar a negatividade do delírio, ou seja, como uma manifestação errônea, sem valor clínico e que deve ser eliminada. Para a psicanálise, o delírio tem outra função, como demonstra a tese freudiana apresentada em “*O Caso Schreber*” (1911), o delírio é uma tentativa de cura, uma tentativa de estabilização da psicose. Lê-se na citação que, por mais que a construção delirante seja absurda, ela sempre tem algo da verdade do sujeito, podendo trazer pontos relevantes da sua história,

como, por exemplo, o que desencadeou sua psicose. Freud já pontuara que no delírio há verdade, precisamente no texto *Introdução do narcisismo* (1914), tendo como referência os casos de paranoia nos quais é encontrado o delírio de ser observado: o delírio desvela uma verdade que, nos neuróticos, é negada, recalçada:

Os doentes se queixam então de que todos os seus pensamentos são conhecidos, todas as suas ações notadas e vigiadas; há vezes que os informam do funcionamento dessa instância, falando caracteristicamente na terceira pessoa (“Agora ela pensa novamente nisso; agora ele vai embora). Essa queixa é justificada, ela descreve a verdade; um tal poder, que observa todos os nossos propósitos, inteirando-se deles e os criticando, existe realmente, existe em todos nós na vida normal. O delírio de ser notado a apresenta em forma regressiva, e nisso revela a sua gênese e o motivo pelo qual o enfermo se revolta contra ele (Freud, 1914 [2010], p. 42).

Freud faz, mais adiante no texto, a ressalva de que ele já havia apontado para o núcleo de verdade do delírio, mas que não se atentou para ela. Talvez a crítica freudiana se dirige para os psicanalistas de sua época e também para a psiquiatria que sempre entendeu o delírio pela negatividade. Outro ponto importante é no que se refere à crença inabalável que o psicótico possui em seu delírio e que para Freud tem a ver com o núcleo de verdade. Podemos dizer que é por ter uma verdade em jogo que o sujeito crê no delírio. Aproximando o delírio das crenças religiosas, Freud observa que também há um conteúdo de verdade, mas nem sempre tal incidência da verdade é notada devido às manifestações religiosas serem um fenômeno de massa:

Semelhante conteúdo de verdade – que podemos chamar de verdade histórica – também temos de lhe conceder aos artigos dos credos religiosos, que bem tem o caráter de sintomas psicóticos, mas que foram subtraídos à maldição do isolamento, se apresentando como fenômeno de massa (Freud, 1939 [1981], p. 3292).

Retornando à questão de Moisés, é claro que pode surgir a indagação o que faz com que Moisés consiga promover um fenômeno de massa com o povo judeu, dando uma religião ao povo? A primeira indicação é que Moisés ofereceu a um povo escravizado uma autoestima, uma unidade como povo, instituiu que o povo judeu era o povo eleito por Deus e assim estava acima dos outros povos. Outro fato destacado por Freud foi o desenvolvimento de uma coesão a partir de um ideal, a saber, ter determinados valores intelectuais e emocionais diferentes dos outros povos. Freud enumera as razões da religião mosaica ter obtido tal sucesso:

A religião mosaica teve tais efeitos porque: 1) permitiu ao povo participar da grandeza que ostentava sua nova representação de Deus; 2) afirmou que este povo seria o eleito desse Deus sublime; 3) impulsionou o povo a um progresso na espiritualidade que, fato em si importante, lhe abriu o caminho a ser feito para a valorização do trabalho intelectual e das novas renúncias pulsionais (Idem, p. 3315).

Em relação à verdade, o sucesso da religião mosaica recai sobre o fato de instituir um Deus único e universal. A operação que possibilita tal adesão é um raciocínio baseado na formalização lógica: há somente um Deus, é porque há uma verdade eterna. Verdade que esteve oculta e quando revelada, acabou por exercer uma influência muito forte sobre os crentes. Como a verdade é eterna e pertencente a um Deus, não se tem a preocupação de buscá-la, como Deus, a verdade divina é o que é. Ter uma verdade eterna e que não precisa ser buscada é cômodo para os sujeitos, ou seja, um não querer saber sobre a verdade divina se desdobra no não querer saber da verdade subjetiva, como podemos inferir a partir de Freud:

O argumento religioso se funda numa premissa otimista e idealista. Em geral, o intelecto humano não tem demonstrado ter uma intuição muito fina para a verdade, nem a mente humana tem mostrado uma particular tendência em aceitá-la. Pelo contrário, temos comprovado sempre que nosso intelecto erra muito facilmente sem sequer suspeitarmos e que nada é crível com tal facilidade como o que vem de encontro com nossas ilusões e nossos desejos, sem nenhuma consideração pela verdade (Idem, p. 3319).

Para Freud o que a religião mosaica atesta é, na realidade, o retorno da verdade, pois a ideia de um Deus único já teria existido e havia sido abandonada, ou melhor, esquecida. Não era só a ideia de Atom, como vimos, mas, sobretudo, era assim que teria nascido a cultura, pois o que funda a cultura é o assassinato do pai da horda primitiva:

Miticamente – e é o que quer dizer mítica mente –, o pai só pode ser um animal. O pai primordial é o pai anterior ao interdito do incesto, anterior ao surgimento da lei, da ordem das estruturas da aliança e do parentesco, em sua anterior ao surgimento da cultura. Eis porque Freud faz dele o chefe da horda, cuja satisfação, de acordo com o mito animal, é irrefreável (Lacan, 1963 [2005], p. 73).

Assim, a principal fonte da ideia de um Deus único é o líder da horda primitiva com Freud expôs em *Totem e Tabu* (1912). O pai tirânico da horda que gozava de todos os bens, principalmente de todas as mulheres e não permitia que outros homens pudessem usufruir das mulheres. Era um pai que reinava através de sua tirania, se um filho ousasse gozar de uma mulher sua pena era a morte:

Quando Moisés deu a seu povo a ideia de um Deus único, não lhe trazia nada de novo, apenas algo que significava a reanimação de uma vivência pertencente aos tempos primórdios da família humana, uma vivência que ao longo do tempo havia se extinguido na lembrança consciente dos homens. Mas tal vivência havia sido tão importante, havia produzido – ou ao menos preparado – transformações tão decisivas na vida humana, que não é forçoso crer que tenha deixado na alma do homem alguma marca permanente, algo comparado a uma tradição (Freud, 1939 [1981], p. 3319).

O que Freud deixa claro é que há um retorno da verdade e estabelece que o retorno da verdade tem proximidade com o retorno do recalado. Freud faz uma analogia entre o advento da religião mosaica e as marcas que recebemos ainda na primeira infância e que se mostram de um modo que não nos damos conta, como também não é preciso que nos lembremos delas para que traços de lembranças se manifestem. Tais manifestações são realizadas compulsivamente. Para Freud, as manifestações podem ocorrer também na humanidade, ou seja, houve experiências que se deram nos primórdios da humanidade que até hoje estão presentes em nossas vivências:

Acreditamos que idênticas condições devem reger as primeiras experiências da Humanidade. Um daqueles efeitos seria a emergência da noção de um grande Deus único, que cabe aceitar como uma lembrança, uma lembrança deformada, mas ainda sim uma lembrança. A dita noção tem caráter compulsivo, simplesmente *deve* ser acreditada. Na medida em que alcança sua deformação, cabe designá-la como *delírio*, na medida em que abriga o retorno do recalado, deve-se considerá-la como *verdade*. Também o delírio psiquiátrico aloja uma partícula de verdade e a convicção do doente se expande desde esta verdade até toda a envoltura delirante (Idem, p. 3320, grifos do autor).

Entendemos que quando Freud fala de delírio psiquiátrico, ele está falando do delírio psicótico. Tal colocação de Freud é preciosa devido ao fato de ele trazer mais um ponto para se pensar que o delírio não é apenas fenômeno negativo da psicose, mas sim que nele encontramos um resquício da verdade do sujeito. Podemos dizer que é por conter a verdade do sujeito que o delírio tem aderência de maneira inabalável para o sujeito psicótico, ou seja, psicótico sabe quem o persegue, ele sabe quem ele ama.

Com isso, vemos em Freud que a verdade subjetiva, que também é denominada de verdade histórica, está presente tanto na neurose, quanto na psicose. Ela pode ser apreendida de diferentes maneiras na clínica ou, quando nos valem dos aportes psicanalíticos, para estudar um fenômeno de massa. Verificamos que as duas visadas são levadas a termo por Freud em *Moisés e monoteísmo* (1939), pois Freud rastreia a origem do homem Moisés e o advento da religião judaica. Como dissemos, não temos o intuito de percorrer todos os pontos importantes de uma das obras mais grandiosas de Freud, mas o que ela nos ensina, nos transmite, é que a verdade sempre retorna, por mais que se faça todo um esforço de rechaçá-la, a verdade insiste, como é o caso do retorno do assassinato do pai, que é escamoteado pela figura de um Deus:

Isso equivale a dizer que não acreditamos que exista um único e grande deus hoje, mas que, em tempos primevos, houve uma pessoa isolada que estava fadada a parecer imensa nessa época e que, posteriormente, retornou na memória dos homens, elevada à condição divina (Idem, p. 3319).

O que voltamos a enfatizar é que a verdade que fica recalcada é a verdade do assassinato do pai, que tem ressonâncias no assassinato de Moisés. Com Freud, podemos dizer que a morte de Moisés é a repetição da morte do pai da horda primitiva. Sendo morte cometida pelo próprio povo de Moisés, torna-se, assim, uma verdade inconfessável, impossível de dizer. Mesmo assim, para haver cultura, para que o povo se constitua no monoteísmo é preciso haver o assassinato do pai:

Esse Deus de Akhenaton, Deus da mensagem secreta que o povo judeu veicula, na medida em que o assassinando Moisés ele reproduz o assassinato arcaico do pai. Eis, segundo Freud, o Deus ao qual pôde dirigir-se esse sentimento que não está absolutamente ao alcance de todos que se chama amor *intellectualis Dei* (Lacan, 1959-1960 [1997], p. 220).

O estudo de Freud sobre Moisés expõe uma questão crucial para psicanálise, a verdade recalcada do assassinato do pai tem como consequência para a verdade histórica o estabelecimento de um ponto estrutural na constituição do sujeito, do mesmo modo que remete para a questão da causa. É por tal razão que em *Moisés e o monoteísmo* (1939) temos a questão da função paterna em evidência através da transmissão do significante do Nome-do-Pai. Com Lacan, aprendemos que o Nome-do-Pai se transmite para o sujeito através da metáfora paterna, tal colocação é necessária, pois Lacan é, que em relação à questão do pai já apontada por Freud, acrescenta um segundo termo, depois do totem, a saber, a função paterna articulada pelo nome: “vemos, portanto, que é necessário colocar no nível do pai um segundo termo depois do totem, que é essa função que creio ter definido em um de meus seminários, mais longe do que jamais se fizera até o presente, isto é, a função do pai próprio” (Lacan, 1963 [2005], p. 73). Ao ressaltar a articulação do pai da horda primitiva com a questão do pai, Lacan nos fornece a formulação que a verdade de Deus é revelada pelo Deus-sintoma, Deus-totem e tabu, Deus foi morto pelos homens, seja o pai da horda, seja Moisés, seja Cristo, que é filho e pai em um só:

Nós, que tentamos articular o pensamento e a experiência de Freud para dar-lhe seu peso e sua consequência, articulamos o que ele formula da seguinte forma – se esse Deus-sintoma, esse Deus-totem como tabu, merece que nos detenhamos na pretensão de fazer-se dele um mito é na medida em que ele foi o veículo do Deus de verdade. É por seu intermédio que a verdade sobre Deus pôde vir à luz, isto é, que Deus foi realmente morto pelos homens, e que, a coisa foi sendo reproduzida, o assassinato primitivo foi remedido. A verdade encontrou sua via por meio daquele que a Escritura chama certamente de o Verbo, mas também de o Filho do Homem, confessando assim a natureza humana do Pai (Lacan, 1959-1960 [1997], p. 221).

Cristo é a confissão encarnada de que os homens mataram o pai, Cristo põe assim a dimensão humana no assassinato e faz com que a transmissão do Nome-do-Pai seja

feita, no caso do cristianismo, pela via do Supereu, instaurando a culpa e no mesmo movimento uma lei do remorso. Para Freud, quem funda o cristianismo não é Cristo, com seus ensinamentos, mas Paulo (Saulo, um judeu) em sua interpretação da crucificação de Cristo, pois Paulo se utilizou do sentimento de culpa que tomou conta do povo judeu e teve a intuição, mesmo que vaga, da fonte da culpa, um pecado original, um crime cometido contra Deus que somente teria como ser expiado pela morte. Ou seja, um crime que somente pode ser castigado pela morte:

Parece que um crescente sentimento de culpa havia se apoderado do povo judeu, talvez de todo o universo cultural daquela época, como um precursor do retorno do material recalado, até que, por fim, um desses judeus encontrou, na absolvição de culpa de um agitador político, ocasião para desligar o judaísmo de uma nova religião – a cristã. Paulo, um judeu romano de Tarso, apoderou-se desse sentimento de culpa e o fez remontar corretamente a sua fonte original. Chamou essa fonte de “pecado original”, fora um crime contra Deus, e só podia ser expiado pela morte. Com o pecado original, a morte apareceu no mundo. Na verdade, esse crime merecedor da morte fora o assassinato do pai primevo, logo depois deificado (Freud, 1939 [1981]: p. 3293).

Assim, um filho de Deus aceitou ser morto e tomou para si culpa de todos os homens. A morte que expia o crime cometido contra Deus é a morte do Filho, já que a culpa dos homens é oriunda da morte do pai. A solução apresentada por Paulo se faz pela admissão da culpa e faz acusação ao judaísmo de que ele mataram Deus-Pai, mas não reconheceram o crime contra Deus, como o cristianismo admitiu a culpa são, por essa razão, absolvidos: “posto em relação com a história das religiões, isto quer dizer: ‘você não admitirão que assassinaram Deus (o retrato primal de Deus, o pai primal e sua reencarnações). [...] Fizemos a mesma coisa, é verdade, mas o admitimos e desde então fomos absolvidos’” (Idem, p. 3294). No cristianismo, a transmissão do Nome-do-Pai se dá no só-depois e de forma superegóica, como bem esclarece Didier-Weill:

A segunda via é aquela pela qual o significante do Nome-do-Pai se transmite, não de maneira metafórica, mas de maneira superegóica, na medida em que por essa transmissão o Nome-do-Pai volta, no só-depois do assassinato do pai primitivo, sob forma de uma fantasma lançador de culpa, indutor de uma lei de remorso (Didier-Weill, 1998 [1999], p. 82-83).

Portanto, a verdade histórica do assassinato do pai sempre retorna tanto em Moisés, quanto Cristo. O fato de a verdade recalcada levar Freud a afinar seu conceito de verdade histórica, permite, hoje, associarmos a verdade histórica ao sintoma, que é, justamente, o Nome-do-Pai, na formulação lacaniana, ou seja, o pai é um sintoma. A culpa implicada no sintoma tem esse ponto estrutural, pois trata-se de um impossível de ser dito, posto que tal sintoma tem um pé no real:

Única garantia de sua função de pai, que é a função, a função de sintoma tal como escrevi ali. Para isto, basta aí que ele seja um modelo da função. Aí está o que deve ser um pai, na

medida em que só pode ser exceção. Ele só pode ser modelo da função realizando o tipo. Pouco importa que ele tenha sintomas, se acrescenta aí o da perversão paternal, isto é, que a causa seja uma mulher que ele adquiriu para lhe fazer filhos e que com estes, queira ou não, ele tem cuidado paternal (Lacan, lição de 21/01/1975, p. 23).

A formulação de Lacan do pai como um sintoma justifica esta tese sobre a verdade em psicanálise ter um capítulo sobre o sintoma e para abordar a questão do sintoma em psicanálise, escolhemos a neurose obsessiva, pois nela a questão da morte do pai está mais presente e tem uma função relevante na formação do sintoma. Além disso, é na neurose obsessiva que Freud pode mostrar o ponto estrutural que o assassinato do pai tem na constituição do sujeito.

Capítulo II: A verdade no ensino de Jacques Lacan

2.1. A verdade e o campo da fala e da linguagem

O presente capítulo tem por objetivo circunscrever apontamentos que possam nortear a razão de Lacan estabelecer, num primeiro momento, que a verdade fala, num segundo, que a verdade tem estrutura de ficção: “que ela [a verdade] se revela numa estrutura de ficção” (Lacan, 1958 [1998], p. 752). Tais definições estão presentes em vários e diferentes momentos do ensino de Lacan, por essa razão propomos fazer um recorte em alguns momentos de tal ensino para cingir em linhas gerais as citadas elaborações.

As formulações sobre a verdade e sua articulação com a clínica psicanalítica estão presentes desde o início do ensino de Lacan. Segundo Badiou, a questão da verdade é importante tanto para filosofia quanto para psicanálise, possivelmente é o ponto de intersecção entre os dois campos: “há uma questão fundamental que é comum tanto para filosofia quanto para psicanálise: é a questão da verdade” (Badiou, 1999, p. 65). Por ser uma indagação de tamanha envergadura e por cobrir grande parte da trajetória lacaniana, são necessários recortes para se abordar a referida questão. Para tanto, é preciso pontuar o conceito de verdade, a partir da formulação de Lacan: “eu, a verdade, falo” (Lacan, 1966 [1998], p. 881), pois a verdade em psicanálise está ligada a um sujeito, enquanto sujeito do inconsciente, mas, sobretudo, enquanto aquele que fala. Estando ligada a um sujeito, é somente através do sujeito que a verdade fala. Além disso, cabe verificar como a noção de estrutura, que é buscada no estruturalismo e ampliada por Lacan ao articulá-la ao significante e ao sujeito, pode auxiliar nessa questão. Por outro lado, também é necessário esclarecer como Lacan entende ou conceitua a ficção, pois além de dizer que a estrutura da verdade é de ficção, Lacan ainda acrescenta que a verdade somente progride nessa estrutura: “a verdade não progride, não progride a não ser em uma estrutura de ficção” (19/05/1971, p. 124). Tem-se, ainda, de verificar qual relação há entre a verdade e sua estrutura de ficção com a verdade estando no lugar da causa material na leitura lacaniana. Preparando o terreno para a verificação clínica de tal assertiva, nosso esforço será o de verificar de que modo se entrelaçam, em psicanálise, a verdade, com sua estrutura de ficção, e o real, a fim de estabelecermos teoricamente a função da verdade para a psicanálise.

O estabelecimento da verdade como conceito nos parece indissociável da definição da estrutura da verdade como estrutura de ficção. Tal definição pode ser situada, talvez

pela primeira vez, em *O Seminário sobre a Carta Roubada* (1957): “a verdade tem estrutura de ficção” (Lacan, 1957 [1998], p. 24). No referido seminário, Lacan introduz um ponto importante na reflexão psicanalítica sobre a verdade. Lacan situa o registro da verdade no campo da intersubjetividade, numa relação intersubjetiva, ou seja, uma verdade pode surgir na medida em que dois sujeitos falam: “o que equivale dizer que aí se passa do campo da exatidão para o registro da verdade. Ora, esse registro ousamos crer que não temos de voltar a isso – situa-se num lugar completamente diferente, isto é, propriamente na fundação da intersubjetividade” (Idem, p. 22). Em *O Seminário sobre a carta roubada* (1957), Lacan apresenta o início de sua teoria do significante e lança algumas balizas para instrumentalizar a teoria psicanalítica com os pressupostos da lingüística de Saussure, mas, como se sabe, subvertendo tais pressupostos ao introduzir novas definições a eles. A relação do sujeito do inconsciente com a linguagem é o foco do seminário, é nele que encontramos a primeira referência à verdade, do mesmo modo que é no referido texto que Lacan apresentou seu sintagma “eu, a verdade, falo”, como indicamos acima.

Lacan, ao comentar o conto de Edgar Allan Poe e toda questão que se põe em torno da carta, expõe a localização dada à verdade, pois o conto discorre sobre todo um modo de estabelecimento da verdade. A verdade é um segredo que somente pode ser desvelado na fundamentação da intersubjetividade, na medida em que sujeitos falam devido à carta e seu suposto conteúdo que os mobilizam a falar, ou seja, conforme o texto “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” de 1958:

Do mesmo modo, quando nos dispomos a entender a maneira como Martin Heidegger nos revela a palavra *alethés*, o jogo da verdade, só fazemos redescobrir um segredo em que esta sempre iniciou seus amantes, e a partir do qual eles sustentam que é ao se ocultar que ela mais verdadeira se oferece a eles (Idem, p. 24).

Aqui a referência para Lacan trabalhar a verdade como segredo é a noção heideggeriana de *Alétheia*. A palavra grega conserva a ideia de velamento, ou seja, a verdade é um segredo que precisa ser desvelado. A verdade que precisa ser desvelada no conto de Poe é o conteúdo da carta, quem a detém, quem a leu, saberá o que ela revela sobre a rainha. É em torno do conteúdo da carta que Lacan fala da verdade como segredo. Na clínica psicanalítica teríamos também uma verdade a ser desvelada? Estamos diante de uma primeira definição de verdade a partir do conto de Poe?

2.2. *Alétheia*

Ao apontarmos para a palavra grega *Alétheia*, devemos notar que a tradução de verdade que ocorre tanto no português quanto no francês é um tanto imprecisa. É preciso atentar para a formação da palavra pelo radical *lath* que designa literalmente velamento ou uma ideia de velamento. Tal afirmação pode ser constatada nos verbos gregos *lanthanein* (esconder) e *lanthanomai* (esquecer-se). Assim sendo, a verdade, originalmente, possui uma negatividade no sentido que algo se escondeu e é preciso achar ou algo se esqueceu e é preciso lembrar: “na origem verdade quer dizer: aquilo que foi arrancado de uma ocultação. A verdade é esse arrancamento, sempre a modo de desvelamento” (Heidegger, 1943 [2002], p. 237).

Heidegger para estabelecer melhor o que se pode apreender da noção grega de *Alétheia*, empreende um estudo dos fragmentos que chegaram aos nossos dias do filósofo pré-socrático Heráclito. Para Heidegger não devemos nos apressar em traduzir *Alétheia* simplesmente por *des-encobrimento*, que seria seu significado literal. Heidegger vai mais longe. Em seu estudo de Heráclito, ele analisa algumas nuances que a palavra *Alétheia* comporta.

A noção do que se esconde, que é trazida pelo verbo esconder presente na palavra *Alétheia*, é comentada pelo pensador alemão a partir de um verso de Homero presente na *Odisséia*, livro VIII, verso 93, no qual Homero fala do encobrir-se de Ulisses. O verso diz: “*pantas elanthane dakrya leibon*”. A tradução mais usual diz: “ele vertia lágrimas sem ninguém saber”, enquanto literalmente a tradução seria: “ele ficava escondido de todos, vertendo lágrimas”. Heidegger avança mais um pouco para problematizar a questão e nos fala que Homero tenta expor que Ulisses não estava se escondendo, mas se encobrindo: “Ulisses manteve-se encoberto” (Idem, p. 232). Ao chorar, Ulisses sente vergonha diante dos feácios, daí sua tentativa de se manter encoberto. Mas cabe a pergunta: por que Ulisses encobriu-se? Pela simples vergonha tal como a conhecemos hoje, como um sentimento penoso oriundo de uma falta, de um pecado e de uma desonra? Heidegger expõe que devemos nos ater ao modo como os gregos entendiam a vergonha, a saber, vergonha tem proximidade com o manter-se encoberto: “envergonhar-se significaria, então, manter-se coberto e encoberto num esperar, num ater-se à espera” (Idem, p. 233). Para desvendarmos toda a concatenação de pensamento feita por Heidegger, precisamos ainda nos voltar para outra nuance, pois tanto o encobrir-se quanto a vergonha têm a ver com a vigência. A vigência no sentido

grego não possui somente a noção do verbo vigorar, tal como uma lei, mas também, e é o que importa aqui, como algo que mesmo impensado, fez-se destino, é algo concretizado:

Estar em vigência é um encobrir-se iluminado. A esse encobrir-se corresponde a vergonha. A vergonha é manter-se encoberto que se mostra na proximidade do que é vigente. A vergonha é a cobertura ao vigente, na proximidade impalpável do que, a cada vez, se mantém num porvir e cujo por vir não deixa de ser um crescente ocultar-se” (Idem, p. 233).

A vergonha somente se produz em relação a uma constatação de algo que é vigente, Ulisses se envergonha, pois seu choro está concretizado, ele chorou mesmo que sua vontade fosse não chorar. Ele se envergonha porque chora e diante de tal fato o recurso de Ulisses é esconder suas lágrimas.

Diante da nuance trazida pelo encobrir-se, há mais um verbo grego que possui correspondência com encobrir, portanto com *Alethéia*. O verbo é esquecer, que em grego faz alusão a conservar-se encoberto.

Para Heidegger, o homem moderno perdeu completamente o sentido do que é esquecer, pois Heidegger pergunta o que é esquecer? Qual o significado de esquecer? Segundo sua argumentação, o homem moderno não sabe o que é esquecer, portanto, há uma indiferença diante do esquecimento. Não podemos deixar de notar que tal indiferença diante do esquecer somente foi posta em questão com a descoberta do inconsciente por Freud, pois, como sabemos, o esquecimento é uma formação do inconsciente tal como o sonho, o sintoma, o ato falho. O filósofo critica uma noção que foi introduzida pela própria filosofia, ou seja, foi com o iluminismo e sua aposta na razão que a indiferença do homem moderno diante do esquecer se fortaleceu. Contudo, a preocupação de Heidegger aqui é resgatar a sutileza grega para o verbo esquecer:

O que significa esquecer? Na sua tendência incontrolável de esquecer o mais rápido possível, o homem deveria saber o que é esquecer. Mas ele não sabe. O homem moderno esqueceu o que é esquecer. Mas isso só vale admitindo-se que ele já tenha pensado com suficiência, ou seja, com profundidade o âmbito essencial do esquecimento. A indiferença persistente frente à essência do esquecimento não reside de maneira alguma apenas na pressa e correria características do modo atual de viver. Essa indiferença já provém da própria essência do esquecimento. Próprio ao esquecer é retrair-se para si mesmo a alcançar o sulco de seu próprio encobrir-se. Os gregos fizeram a experiência do esquecimento como destino de encobrimento (Idem, p. 233).

Todo esquecer porta uma indiferença que é intrínseca a ele, poderíamos fazer uma aproximação dessa indiferença com o não querer saber postulado pela psicanálise? Pois Heidegger coloca que ao esquecer não nos damos conta do próprio esquecimento, encobrimos nossa relação com aquilo que se esquece:

Mantenho-me encoberto para mim mesmo na referência a algo que, de outro modo, se descobre. O descoberto está, por sua vez, encoberto assim como eu mesmo, nessa relação, estou encoberto para mim mesmo. O vigente desaparece de tal forma no encobrimento que, nesse encobrimento, eu mesmo me mantenho encoberto enquanto aquele para quem o vigente se retrai. É o que ocorre quando dizemos: esqueci (alguma coisa). No esquecimento não é somente uma coisa que nos escapa. O próprio esquecer se encobre e isso de tal maneira que se encobrem tanto nós mesmos como nossa relação com o que se esquece (Idem, p. 234).

É porque estamos em tal relação com o esquecimento que encobrir-se e descobrir-se não são coisas distintas, mas fazem parte de um mesmo acontecimento, segundo Heidegger na sua leitura de Heráclito.

Lacan, atento às formulações de Heidegger, indica o avanço que a psicanálise trouxe para ao tratar de *Alétheia*, expondo, no que se refere à *Alétheia*, os psicanalistas têm mais a dizer sobre *Alétheia* do que o filósofo, porque não articulou a verdade ao Ser, sim ao sujeito:

É *Alétheia* essa figura ambígua que não poderia se revelar sem se ocultar que um Heidegger nos lembra, em um pensamento que é o nosso, a função inaugural. Lembra-nos de retornar aí, devo dizer, não sem uma torpeza de filósofo, pois no ponto em que estamos, atrevo-me a dizer, nós, psicanalistas, temos mais a dizer sobre isso do que Heidegger disse sobre o Ser (*Sein*) ainda que barrado por sua relação com o Ente (*Wesen*) (Lacan, lição de 12/01/1966, p. 74).

Ainda sim, temos de voltar a Heidegger para melhor precisar o esconder-se e desvelar-se. Heidegger comenta que há fragmentos de Heráclito que põem em vizinhança o esconder-se e desvelar-se, pois o desvelar-se ama esconder-se. Heidegger situa como se deve entender o esconder-se que não se confunde, ou melhor, não se pode simplificar através da ideia de fechamento, de fechar-se e sim de um movimento de pôr um velamento que guarda uma vinculação com o emergir:

(...) Esconder-se não é simplesmente fechar-se, mas colocar-se sob um véu a que pertence o revelar e na qual se preserva a possibilidade essencial do emergir. É no esconder-se que predomina a tendência para descobrir-se. O que seria do esconder-se se não houvesse nele mesmo uma inclinação para emergir? (Heidegger, 1943 [2001], p. 240).

Daí que tanto Heidegger quanto Lacan, fazem sempre referência a tal característica de *Alétheia*, a saber, de esconder-se e desvelar-se no mesmo movimento, fazendo parte do mesmo acontecimento. Poderíamos dizer que essa é sua principal característica? Seguindo Heidegger em seu comentário aos filósofos pré-socráticos, não seria a principal característica de *Alétheia* o esconder-se e desvelar-se e sim que *Alétheia* tem um estatuto ontológico, pois *Alétheia* não é um predicativo do ser, ela pertence à essência do ser. Assim, Heidegger difere da concepção que se tem da verdade em

nossos dias, ao introduzir *Alétheia* no campo ontológico, como ele diz “a alétheia, a revelação no não-velado, é a essência (*Wesen*) da *physis*, da eclosão (*Aufgehen*)”, faz com que a verdade seja pensada fora dos padrões da lógica proposicional, tal como se costuma definir. Segundo o filósofo e comentador da obra de Heidegger Alain Boutot, Heidegger mantém a forma que gregos pensavam a *Alétheia*:

A *Alétheia* não é, para os primeiros pensadores, alguma coisa que se acrescenta ao ser (isto é, à *physis*), como predicado deste, por exemplo, mas pertence à essência do próprio ser. Pode-se já então medir a distância que separa esta aproximação matinal da verdade entre os gregos daquela que é hoje a nossa. Para nós, com efeito, a verdade não é uma determinação “ontológica”, mas bem antes “lógica”, ela não se encontra no próprio ser, mas somente nas proposições ou nos juízos que enunciamos sobre as coisas. Além disso, ela não consiste em um “desvelamento”, mas primeiro e antes de tudo em uma “conformidade”, a conformidade entre a proposição e o seu objeto. “Há muito tempo, diz Heidegger, ‘verdade’, para o pensamento ocidental, significa a concordância da representação pensante com a coisa: “*adequatio intellectus et rei*”. Há muito tempo (*seit langer Zeit*), diz Heidegger, e não desde sempre. Com efeito, esta concepção vulgar da verdade como concordância entre a proposição e a coisa nem sempre existiu. Ela só aparece num certo momento da história do pensamento ocidental: a saber, com Platão (Boutot, 1987, p. 02).

Lacan, ao estar atento ao pensamento heideggeriano, tenta precisar a razão de se pensar a verdade como uma adequação. A leitura que podemos empreender de Lacan é que o estabelecimento da verdade a um modelo lógico proposicional, verdadeiro ou falso, se faz devido a uma necessidade da ciência moderna dado que uma hipótese científica somente pode ser verdadeira ou falsa, pois a verdade como enigma se mostrou como um grande problema para ciência, assim Lacan diz que:

Não é por nada que temos uma lógica que se chama moderna, lógica chamada proposicional. (...) Esta lógica, cuja importância de manifestação, vocês se enganaram em minimizar, pois, mesmo sendo tardia na construção da ciência, tem ocupado em nossas preocupações presentes um lugar extraordinário, que, sem dúvida, resolve os primeiros tempos da ciência (Lacan, lição de 12/01/1966, p. 74).

Lacan não deixa de apontar a importância do desenvolvimento dessa lógica, contudo tal lógica não é suficiente para pensar a questão da verdade. *Alethés* que é como se pode qualificar um enunciado, ou seja, como verdadeiro, dando, assim, um valor de verdade. O que Lacan pergunta é como fundamentar uma lógica bivalente sem correr o risco de se cair numa tautologia que somente levaria a questão da verdade a se saturar numa simplória referência ao valor. Daí a questão lançada por Lacan, e posta pelos estoicos que também sustentavam a oposição entre *Alétheia* (verdade) e *Alethés* (verdadeiro): “deixemos isso de lado por um momento para dizer que *Alétheia*, por isso que reintroduzi, desde os estóicos, se opõe ao *Alethés*, verdadeiro atributo, neutro. O que se pode dizer de *Alethés* das máquinas *Alétheia*?” (Idem, p. 74).

Heidegger é categórico ao apontar que no pensamento filosófico e científico se convencionou pensar a verdade como conformidade com uma proposição, ou seja, deixamos de dizer que se está de acordo com uma coisa e agora dizemos que se está de acordo com uma proposição. Uma proposição é verdadeira se ela está de acordo, se há concordância:

O verdadeiro, seja uma coisa verdadeira ou uma proposição verdadeira, é aquilo que está de acordo, e isto de duas maneiras: de um lado, a concordância entre uma coisa e o que dela previamente se presume, e, de outro lado, a conformidade entre o que é significado pela enunciação e a coisa (Heidegger, 1943 b [1989], p. 123).

Para Heidegger, a questão da verdade tem de ser pensada a partir da noção de *Alétheia* e não de uma adequação ou uma concordância entre proposição e enunciação. Há uma tentativa do pensamento heideggeriano de investigar mais primordialmente a ideia de concordância cuja referência é buscada em *Alétheia*, na noção de velamento e desvelamento do ente, pois é tal questão que importa:

A “verdade” não é uma característica de uma proposição conforme, enunciada por um “sujeito” relativamente a um “objeto” e que então “vale” não se sabe em que âmbito; a verdade é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura. Em seu âmbito se desenvolve, ex-pondo-se, todo o comportamento, toda tomada de posição do homem. É por isso que o homem é ao modo da ek-sistência (idem, p. 129).

Heidegger retoma a questão fundamental: a relação da verdade com o ente, logo a questão do homem com a verdade. Ao retomar as referências de Heidegger sobre a *Alétheia*, Lacan faz a tentativa de retirar do plano da lógica formal a questão da verdade. Lacan retoma a questão numa outra referência, a saber, a da linguagem que comporta tanto a dimensão do velamento, do encobrimento, do descobrimento, quanto a dimensão introduzida pela psicanálise que a verdade pode apenas ser falada e no falar ela é somente meio-dita:

Na dimensão da verdade, isto é, a totalidade do que entra em nosso campo como fato simbólico, a verdade antes de ser verdadeira ou falsa – segundo critérios que os indique que não são simples de definir, já que sempre fazem entrar, por um lado, a questão do ser e, por outro, a questão do encontro, justamente como o que está em questão com a verdade. A verdade entra em jogo, restaura e se articula como primitiva ficção ao redor da qual vai ter que surgir uma certa ordem de coordenadas das quais se trata para não esquecer a estrutura antes de qualquer coisa que pode se seguir validamente de sua dialética e é isto que está em questão (Lacan, lição de 12/01/1966, p. 75).

A verdade como ficção examinaremos melhor nos próximos tópicos, por enquanto temos de nos voltar ainda para a antiguidade e trabalhar uma outra referência de Lacan no que tange à verdade em sua referência como *Alétheia*, a saber, Platão. Voltar a Platão

é preciso não apenas por ele ser uma referência para Lacan, mas também porque há todo um debate de Heidegger e, por que não, de Nietzsche com Platão. É claro que não temos como nos atermos a todo o debate filosófico empreendido por Heidegger no seu estudo sobre Nietzsche. Mas, dado que há nisso uma relação à verdade, tal debate não deixa de interessar a nós, posto que, segundo Heidegger, a concepção de verdade como uma concordância entre a proposição e a coisa somente aparece no pensamento ocidental a partir de Platão.

2.3. Platão e a verdade

Dentre os muitos filósofos que serviram a Lacan para pensar e reformular conceitos psicanalíticos, bem como estabelecer um contraponto entre a psicanálise e a filosofia, Platão ocupa um lugar bem marcado. Em muitos momentos do ensino de Lacan, Platão aparece como uma referência. Possivelmente, em *O Seminário, livro 8, A transferência* (1960-1961) é o trabalho no qual Platão mais está presente, contudo Platão é citado e trabalhado em diversos momentos como, por exemplo, em *O Seminário, livro 13, O objeto da psicanálise* (1966-1967) e em *O Seminário, livro 19, ... ou pior* (1971-1972). Badiou faz um resumo muito preciso da forma como Lacan se citou diante de Platão:

Peguemos a leitura de Platão: ele [Lacan] retomou totalmente por conta própria dispositivos platônicos. Por exemplo, em *... ou pior*, integrou em seu pensamento pessoal partes inteiras do diálogo *Parmênides*. Em outras ocasiões, zombou duramente de Platão, como quando reduziu o projeto filosófico e político de *A república* a uma criação de cavalos obedientes... (Badiou e Roudinesco, 2012, p. 66-67).

Em *O Seminário, livro 13, O objeto da psicanálise* (1966-1967), Lacan aponta que em Platão a questão da verdade tem uma relação com o escópico. O que não quer dizer que o escópico se refere meramente à visão, ao ver alguma coisa. O escópico aqui tem a ver com o olhar que, em Platão, refere-se ao mundo das ideias:

(...) É para esse nível que deve dirigir-se a dialética platônica. Trata-se do nível da contemplação, da teoria, onde se encontra o “olhar noético” da certeza e da verdade.

Podemos esboçar, de acordo com o modelo lacaniano, uma esquizo entre a visão e o olhar em Platão a partir dessa passagem da linha seccionada. A visão está do lado dos simulacros, dos objetos, dos artefatos e até mesmo dos objetos matemáticos. Lá onde não há visão, no domínio das ideias, aí emerge o olhar das ideias, a *theoria* (Quinet, 2002, p. 23).

Isto é, é no mito da caverna presente no Livro *A República* que Platão trabalha o tema da verdade, não de forma direta, mas indiretamente, pois ao passar do mundo

sensível para o mundo das ideias, o homem teria acesso à verdade pelo olhar noético, ou seja, “através de uma visão do pensamento” (Idem, p. 23).

As formulações de Lacan sobre a verdade em Platão têm como base dois estudos feitos por Heidegger sobre a verdade. O primeiro estudo se intitula *Sobre a essência da verdade* (1943), o segundo tem o título *A doutrina de Platão sobre a verdade* (1942). Tanto Heidegger, quanto Lacan, partem da alegoria da caverna que se encontra no livro VII de *A República*.

Muitos comentadores e o próprio Heidegger advertem que na alegoria da caverna o tema principal não é a verdade e sim a formação, a educação, a *Paidéia*. Mesmo assim, a alegoria acabou por se tornar um referencial para se pensar a questão da verdade, mas só a verdade. *A República* é uma obra grandiosa e nela é possível encontrar vários temas referentes ao campo filosófico, em razão de tal grandeza, demarcações e recortes se fazem necessários como podemos verificar em Heidegger:

Tendo em vista a grandeza interna dessa obra, é ainda mais difícil pensar em tornar visível uniformemente o todo em poucas páginas do que era em meio ao diálogo sobre a “república”. Já as indicações dadas em relação ao título da obra mostram o seguinte: no diálogo, trata-se da arte, da verdade, do dizer, da embriaguez e do belo. Só veremos aqui o que é dito sobre o belo em sua relação com o verdadeiro, a fim de que possamos avaliar em que medida e de que maneira se fala de uma divisão entre os dois (Heidegger, 1961 [2007], p. 172).

Ora, se para Heidegger o recorte se fez preciso, para nossa pesquisa ele é indispensável, pois não temos como trabalhar todos os temas tratados em *A República*.

Retomando a relação entre verdade e formação, Boutot diz que a verdade (*Alétheia*) e a formação (*Paidéia*) guardam entre si uma relação essencial, pois ao falar da formação, Platão toca na verdade, ou seja, se a formação é voltar-se inteiramente para o mundo inteligível, logo é voltar-se para o mundo que contém a verdade:

Formação (*paidéia*) e verdade (*alétheia*) se mantêm, com efeito, em uma relação essencial. A formação nada mais é, para Platão, do que um encaminhamento e um “reviramento da alma inteira (*periagoge oles tês psychês*)” para o mundo inteligível, quer dizer para o reino do verdadeiro. Tratando da essência da formação, Platão trata, portanto, com o mesmo golpe e necessariamente, da essência da verdade (Boutot, 1987, p. 03).

A alegoria da caverna é um tópico da obra de Platão que sempre é visitada e revista por vários pensadores e autores, portanto é necessário que apresentemos, minimamente, o que é exposto em tal alegoria. O enredo construído por Platão narra a história da libertação de um homem que se encontrava aprisionado dentro de uma caverna com outros homens. Estando aprisionados na caverna, tais homens apenas conhecem os objetos através das sombras refletidas na parede da caverna, as sombras eram

produzidas por um fogo externo e por outro interno. Na caverna, os homens estavam impossibilitados de ver os objetos de fato, considerando as sombras dos objetos como os próprios objetos, como verdadeiros:

Figura-te agora o estado da natureza humana, em relação à ciência e à ignorância, sob forma alegórica que passo a fazer. Imagina os homens encerrados em uma morada subterrânea e cavernosa que dá entrada livre à luz em toda a extensão. Aí, desde a infância, têm homens o pescoço e as pernas presos de modo que permanecem imóveis e só veem os objetos que lhes estão diante. Presos pelas cadeias, não podem voltar o rosto. Atrás deles, a certa distância e altura, um fogo cuja luz os alumia; entre o fogo e os cativos imagina um caminho escarpado, ao longo do qual um pequeno muro parecido com os tabiques que os pelotiqueiros põem entre si e os espectadores para ocultar-lhes as molas dos bonecos maravilhados que lhes exibem. [...].

Supõe ainda homens que passam ao longo do muro, com figuras e objetos que se elevam acima dele, figuras de homens e animais de toda a espécie, talhados em pedra ou madeira. Entre os que carregam tais objetos, uns se entretêm em conversa, outros guardam silêncio. [...]

Pois são nossa imagem perfeita. Mas, dize-me: assim colocados, poderão ver de si mesmos e de seus companheiros algo mais que as sombras projetadas, à claridade do fogo, na parede que lhes fica frente? (Platão, livro VII, 2001, p. 263).

Eles não conheciam os objetos em si, somente os seus reflexos opacos. A caverna, na construção platônica, representa o mundo sensível e visível, o mundo no qual vivemos. Para Platão, há dois mundos. Um mundo sensível e visível no qual os objetos concretos não passariam de cópias imperfeitas das ideias perfeitas e eternas construídas pelo demiurgo, o grande artesão do universo tal como é apresentado no diálogo *Timeu*. No mundo inteligível, o demiurgo teria estabelecido uma forma para uma matéria-prima, chamada por Platão de causa errante: “a arte divina teria produzido as obras da natureza e também as imagens dessas obras (como o reflexo do fogo numa parede)” (Pessanha, 1991, p. XVIII). A concepção platônica de um grande artesão gerou todo um debate sobre a arte, pois o entendimento de Platão sobre o artista, presente na *República*, é que o artista seria um mero criador de aparências, aparências que se dão de duas formas: o homem tanto pode fabricar uma mesa, como pintá-la como parte de um quadro. Os objetos criados pelo artista seriam imitação de imitação, pois os objetos naturais já são imitações das ideias. Assim sendo, o artista estaria distante da verdade posto que cria simulacros de simulacros:

Particularmente os poetas, como Homero, são aí apresentados como fazendo “simulacros com simulacros, afastados da verdade”. No caso das artes plásticas, Platão recusa a utilização dos recursos da perspectiva, que então se difundiam e lhe pareciam a sofística na arte, pois acentuavam a “ilusão de realidade”. A arte imitativa deveria preservar o caráter de cópia de seus produtos, não querendo confundir-los com os objetos reais (Idem, p. XIX).

Devemos ressaltar que a divisão entre dois mundos, em Platão, não se faz de modo tão simples entre mundo sensível e mundo inteligível. Platão é mais preciso e a divisão

é entre mundo dos objetos (sensíveis e matemáticos) e o mundo da Ideia. Na alegoria da caverna, os homens estão no mundo sensível, logo ignorantes, posto que esses homens não podem ver nada além das sombras, as sombras eram tomadas como objetos em si. Sair da caverna possibilita que tais homens possam, no primeiro momento, ver os objetos como eles são, pois o sol agora os ilumina; como também podem ter acesso ao Bem que é obra do Demiurgo e a causa do saber das ideias sobre os objetos do mundo inteligível:

O mundo sensível é descrito por sua visibilidade. Se o mundo inteligível é invisível aos olhos do corpo, isto não quer dizer, no entanto, que permaneça nas trevas. Ao contrário, no mundo inteligível brilha o Bem que ilumina todas as Ideias e que permanece causa de saber dos dois mundos. O sol causa a visão dos objetos do mundo sensível e o Bem causa o saber das Ideias do mundo inteligível (Quinet, 2002, p. 22).

É tal correspondência que leva Heidegger dizer que Platão cria a concepção de verdade como uma concordância entre a proposição e a coisa, ou seja, concordância entre o pensamento e os objetos. Para filósofos como Günter Abel, a questão da verdade têm três representações basilares:

No âmbito da questão da verdade, podem-se distinguir três representações basilares: (i) Verdade como concordância e adequação entre o pensamento e os objetos; (ii) verdade como automanifestação, ou seja, como o mostrar-se da natureza pura e essencial das coisas e (iii) verdade como atividade de tal procedimento (Abel, 2000 [2005], p. 180).

Veremos, então, como tal questão se dá em Platão. Ao se libertar, o homem sai do mundo das sombras circunscrito na caverna e descobre, assim, o mundo das coisas reais, o mundo dos objetos verdadeiros, o mundo inteligível. Os objetos deixam de ser somente sombras e passam a ser iluminados pela luz do sol. Enquanto a caverna representa o mundo sensível e visível, a saída da caverna é o representante do mundo inteligível, o mundo das ideias. Para Platão o verdadeiro se encontra no mundo inteligível, somente em tal mundo se pode conhecer as coisas como elas são verdadeiramente. Ao resumirmos a alegoria da caverna, tem-se a impressão que basta o homem se libertar para ascender ao mundo inteligível, contudo a ascensão se faz por estágios. O primeiro estágio se faz na própria caverna, a saber, tudo que é percebido, conhecido é a sombra dos objetos. O segundo estágio é a saída da caverna que é uma operação dolorosa na medida em que o homem tem de deixar todas as suas referências, o mundo no qual estava habituado e adaptado para conhecer um novo e mais verdadeiro mundo. O terceiro estágio é o retorno à caverna com o intuito de libertar os demais através da educação, ou seja, repassar o conhecimento.

Cabe, então, expor como Platão trata a formação (*Paidéia*) e como ela se articula à verdade (*Alétheia*). Lacan, leitor de Platão e de Heidegger, também localiza a aproximação entre *Paidéia* e *Alétheia*:

Mas de qualquer maneira, eu falei um pouco sobre isso, ou seja, fazer Platão dizer muito mais do que eu costumo ler aí e mostrar, em qualquer caso, o valor fundamental de uma série de movimentos do sujeito, que são com muita precisão, que são algo, como ele recorda, liga a verdade a uma certa formação, uma certa *paidéia*, isto é, a estes movimentos que conhecemos bem, de qualquer forma que aqueles que seguem o meu ensinamento, conhecem bem, o valor do signifiante, o movimento de ida e volta, movimento que este que se vira e deve ser mantido neste volteio (Lacan, lição de 18/05/1966, p.45).

Apesar do seu distanciamento dos primeiros filósofos gregos, Platão conserva a ideia de *Alétheia* no mito da caverna. Ao ascender ao mundo inteligível, o homem tem acesso às coisas, aos objetos que representam as ideias. Em tal ponto Platão considera as idéias como o que há de mais desvelado. Na alegoria, conhecer as coisas como elas são, é conhecê-las verdadeiramente:

Platão não utiliza, para falar a verdade, este superlativo na alegoria da caverna, mas serve-se dele no livro VI da *República*, onde ele evoca, observa Heidegger, “*oi... eis to alethestaton apoblepontes* (aqueles que olham para a realidade mais verdadeira – isto é, para aquilo que há de mais desvelado)”, quer dizer para a ideia. Nestas passagens, que tratam das sombras da caverna ou das ideias, as palavras *alethés* e *alethestaton* apontam o desvelamento ou o estado desvelado daquilo que está presente. A verdade não tem aqui uma significação lógica, mas ontológica; ela não é pensada em termos de acordo, mas de desvelamento. Ela significa o não-cobrimento da própria coisa na presença (Boutot, 1987, p. 04).

Verificamos que Platão está muito mais próximo do pensamento grego sobre a *Alétheia* do que dos lógicos modernos que trabalharam a verdade a partir da proposição lógica. Desse modo, Platão conserva uma certa tensão que havia nos primeiros filósofos gregos entre o velamento e desvelamento. Ao contrário de se esperar uma coexistência entre ambos, o que se tem, como é destacado por Heidegger, é uma luta entre velamento e desvelamento. Ou seja, em Platão a verdade está vinculada à visão do ser, pois a visão do ser faz parte da essência do homem, tal assertiva podemos verificar em Platão: “a alma não teria assumido essa configuração se ela nunca tivesse visto antes o desvelamento do ente, isto é, o ente em seu desvelamento” (Idem, p. 04). Heidegger deixa claro o que Lacan havia pontuado, a saber, a questão da verdade com o olhar, mais precisamente com o olhar noético, posto que a visão do ser possibilita a abertura do velado ao desvelado:

A visão do ser é a abertura do velado para o desvelado, é a relação fundamental com o verdadeiro. O que perfaz a verdade segundo a sua essência, o desentranhamento do ser, é exatamente o que perfaz a beleza, na medida em que ela, cintilando na aparência, arrebatada para o interior do ser que aí reluz, isto é, para o interior do espaço de manifestação do ser, para o interior da verdade. Segundo sua essência, verdade e beleza estão ligadas com o

mesmo, com o ser; elas se competencem em um ponto, no ponto decisivo: manter o ser manifesto e tornar o ser manifesto (Heidegger, 1961 [2007], p. 176).

Heidegger ainda comenta que há uma essência litigiosa da verdade e tal essência acabou se tornando desconhecida pela filosofia moderna. Uma aproximação que podemos fazer é que a noção de verdade como meio-dizer ou como não-toda se relaciona com o litígio entre desvelamento e velamento, isto é, a verdade tem de ser subtraída do velamento, Heidegger fala de litígio em razão do velamento exercer uma força para a verdade permanecer velada. Daí ser possível aproximar a conceituação de Heidegger sobre a verdade se desvelar e ao mesmo tempo tentar permanecer velada da verdade semi-dita de Lacan. A parte da verdade que não pode ser dita, desvelada, permanece velada, não-dita.

O problema que encontramos em Platão é que a verdade está atrelada ao conceito de Ideia. A verdade precisa, para poder se constituir, de uma primeira operação, a saber, o desvelamento da Ideia. Tal operação se faz precisa em razão de a Ideia se fazer essência da verdade. No fim da operação de desvelamento, temos a Ideia como essência da verdade. Com isso, introduz-se o estabelecimento da aprioridade que se faz indispensável para pensar a verdade, pois se havia uma Ideia *a priori*, ao se desvelá-la se dissipa toda a possibilidade da não-verdade que somente existia por não se conhecer a Ideia:

Esta subordinação do desvelamento das coisas ao prévio desvelamento das ideias só faz exprimir na realidade um caráter da ideia que nós já encontramos, a saber: sua aprioridade. Dizer que a ideia é *a priori* é dizer, com efeito, que seu desvelamento precede e torna possível o do ente que dela participa. A ideia como *a priori* é a condição de possibilidade de não-cobrimento do Ente. Esta submissão da não-latência do ente ao julgo da ideia está explicitamente colocada pelo próprio Platão (...) (Boutot, 1987, p. 06).

De fato, a questão do não-cobrimento do ente é fundamental para Platão, como indica Heidegger, pois tal questão está ligada à problematização do ser no pensamento platônico, tendo em vista que as ideias são o ser do ente: “o ser é, para Platão, visível nas ‘ideias’. Elas são o ser do ente. Assim, elas são verdadeiramente ente, o verdadeiro” (Heidegger, 1961 [2007], p. 151). Lacan, ao comentar o conceito de Ideia em Platão, coloca-o de um modo que gera muitas indagações, em particular, a nosso ver, porque Lacan aproxima a Ideia platônica do Real, pois tudo indica que a Ideia acabava sendo um modo de nomear o Real: “a ideia, era para ele [Platão], a consistência do Real” (Lacan, lição de 11/03/1975, p. 46). Ao que tudo indica, por mais que tenha avançado

em seu ensino, a referência de Lacan para tal afirmação ainda é Heidegger, pois Heidegger expõe, como apontamos, que as Ideias são o ser do ente, sendo assim para Platão o ser não tem relação com o devir e a mudança: “por conta de sua inconstância, tudo que vem a ser e não se altera não possui nenhum ser” (Heidegger, 1961 [2007], p. 156). Logo as Ideias pertencentes ao mundo inteligível são imutáveis, podemos dizer que elas são o que são. Podemos cogitar que tal afirmação de Lacan de que Platão se aproximou do registro do Real através do conceito de Ideia, tem como referência o conceito de Ideia do Bem supremo. A Ideia do bem no pensamento platônico é central na medida em que tal Ideia é a Ideia de toda e qualquer Ideia. É partir da Ideia do Bem, há possibilidade de existir em todas as outras ideias:

O Bem pode chamar-se “Ideia mais elevada” em um duplo sentido: ela é a mais elevada na hierarquia do possibilitar, e o olhar na sua direção é o mais vertical, e, portanto o mais penoso. A Ideia que decorre da essência da Ideia e que, conforme o pensamento grego, tem de ser chamada “o Bem”, permanece, apesar da sua dificuldade de compreensão em sentido próprio, de algum modo, por toda a parte e constantemente à vista, onde quer que qualquer ente se mostre (Heidegger, 1942 [1976], p. 12) .

A ideia do Bem está articulada à verdade nas formulações de Platão, pois ele coloca que o ente tem de estar numa não-latência e tal não-latência é proporcionada pelo fato de a verdade estar relacionada à ideia: “a ideia do Bem é a causa da ciência e da verdade (*alétheian*) (daquilo que se mostra) e ao mesmo tempo a percepção (do não-velado)” (Platão, 2001, p. 341). Daí Lacan estabelecer que a verdade, em Platão, está ligada ao escópico, pois tal referência é exposta pelo próprio Platão, pois tanto no interior, quanto no exterior da caverna, está em jogo o olhar e suas incidências sobre os objetos. Contudo, temos de retomar a vinculação da ideia do Bem com a verdade.

O que decorre da vinculação da verdade à ideia do Bem é que a verdade acaba ficando sob a tutela da Ideia, como já apontamos, pondo a verdade numa ortopedia, numa adequação, ou seja, a Ideia vem dominar a *Alétheia*. Tal mudança, introduzida por Platão ao desvelamento, estabelece uma modificação na essência da verdade: enquanto que, para Heráclito, a essência da verdade é o próprio desvelamento, para Platão a essência passa a ser a Ideia, mais precisamente a Ideia do Bem, pois toda a ação pública ou íntima tem de possuir na sua visada tal Ideia. Ou seja, sendo o Bem o norteador, o desvelamento acaba sendo secundário:

A *alétheia* cai sob o jugo da Ideia. Ao dizer que a Ideia é a soberana que permite o desvelamento, Platão aponta para algo não expresso, ou seja, que, literalmente, daí por diante, a essência da verdade passa a não se desdobrar como a essência do desvelamento, a partir da própria plenitude essencial, mas antes se desloca para a essência da Ideia. A essência da verdade abandona o traço fundamental do desvelamento (Heidegger, 1942 [1976], p. 14).

Para Heidegger, efetua-se um deslocamento sobre a questão da verdade operada pela mudança introduzida por Platão. O desvelamento não deixa de estar presente, ele ainda é propriedade importante do ente. Platão tem de manter a verdade em relação ao ente tendo em vista que o ente continua a ser aquilo que pertence ao aparecer, ou seja, o ente se desvela, a ideia principal tem de ser desvelada para depois se adequar à verdade. É justamente na mudança no *status* do desvelamento que a questão do olhar intervém. A indagação sobre o desvelamento se dirige para o aparecer da evidência tendo como norteador o olhar, há um olhar que se refere ao desvelamento e tal olhar pode ser correto ou corrigido, como é o caso das sombras:

Simultaneamente, contudo, a pergunta sobre o desvelamento se desloca para o aparecer da evidência e, com isso, para o olhar a ele referido e, também, para o correto e a correção do olhar. Por isso, há uma ambiguidade necessária na doutrina de Platão. É exatamente essa ambiguidade que testemunha a mudança na essência da verdade, antes não dita e a se dizer agora (Heidegger, 1942).

O que importa aqui, é Platão como uma referência para a psicanálise, que traz em seu pensamento a formulação que a verdade pode ser dita. Contudo, o dizer da verdade resulta do fato de que a verdade não é mais buscada nas coisas e sim no conhecimento das coisas, ou seja, é possível corrigir o conhecer e o desvelamento incide sobre o conhecido, conhecer é desvelar. Tal operação tem como referente a ideia do Bem já que Platão diz que a ideia do Bem é “a causa de todo o correto como também de todo o belo” (2001, p. 232). No próximo capítulo, verificaremos como a questão da verdade com o conhecimento se situa de modo diferente para Michel Foucault.

Heidegger fala que a verdade em Platão se faz em todo do desvelamento e correção. Nossa preocupação aqui foi mostrar como Platão mantém a verdade na dimensão do desvelamento e como antecipa a formulação de poder dizer a verdade ao se conhecer as coisas tais como elas são, tendo como referência o mundo inteligível e a Ideia do Bem. Ao que tudo indica, o que interessa a Lacan é o desvelamento e a possibilidade de dizer a verdade. Lacan chega a criticar a Ideia do bem como Ideia eterna e imutável.

2.4. O retorno à verdade da coisa freudiana

É sabido que Lacan sempre dedicou uma atenção decidida ao termo freudiano A Coisa (*das Ding*). Lacan encontra o referido termo num dos trabalhos de Freud que é

considerado como pré-psicanalítico, ou seja, anterior à invenção da psicanálise, tal texto é *O Projeto para uma psicologia* (1895). Lacan encontrou em *O Projeto para uma psicologia* caminhos que lhe permitiram trabalhar vários pontos tanto da teoria e da clínica, quanto da ética da psicanálise. Mas sobretudo, com ele, esboçou aquilo que veio a se chamar de objeto *a* e, podemos dizer, o que serviu também a Lacan para formular o registro do Real, na medida em que, ao falar de *das Ding*, ficou claro que o significante não pode significar tudo, tendo alguma coisa que resiste à significação, um núcleo no qual não é o significante que opera.

Desse modo, só temos como falar e pensar conceitualmente a Coisa devido à descoberta do inconsciente e a elaboração feita por Freud da operação que funda o inconsciente, a saber, o recalçamento (*Verdrängung*). A operação do recalçamento se efetua através de dois momentos e podemos dizer que tal operação se dá entre as fronteiras dos sistemas inconsciente, pré-consciente e consciente. No primeiro estágio ocorre o recalque primário no qual um representante da representação é recalcado, fundando, assim, o núcleo do inconsciente. Podemos dizer que tal núcleo funcionará como um pólo de atração para o recalçamento de outros representantes da representação, com Lacan os chamamos de significantes. O segundo estágio é o recalque secundário que somente é possível se o primário ocorrer. Devemos recordar que aqui estamos falando do ponto de partida de Freud que é a clínica da neurose:

Temos fundamentos, portanto, para supor um recalque primordial, uma primeira fase do recalque, que consiste no fato de ser negado, ao representante da representação [*Vorstellungsrepräsentanz*] da pulsão, o acesso ao consciente. Com isso, se produz uma fixação; a partir daí a representante em questão persiste inalterável e a pulsão permanece ligada a ela (...).

O segundo estágio do recalque, o recalque propriamente dito, afeta os derivados psíquicos do representante recalcado ou as cadeias de pensamentos que, originando-se de outra parte, entram em vínculo associativo com ela. Graças a essa relação, tais representações sofrem o mesmo destino que o que foi recalcado primordialmente. O recalque propriamente dito é, portanto, um “pós-recalque”⁵ (Freud, 1915 [2010], p. 85-86).

Falar da constituição do inconsciente tem relação com a questão de *das Ding* devido ao fato de que apenas ao formar o inconsciente é que temos como pontuar os dois princípios que regem o aparelho psíquico: princípio de prazer e princípio da realidade.

Freud, em seus primeiros momentos de investigação, havia postulado que a regência do funcionamento dos eventos psíquicos cabia ao princípio de prazer. Qualquer evento desencadeado por uma tensão desagradável fazia com que o aparelho psíquico

⁵ No original: “*Die eigentliche Verdrängung ist also ein Nachdrängen*” (Freud, 1915 [2010], p. 86).

trabalhasse para que a tensão fosse reduzida ao mínimo, podendo evitar o desprazer que ela poderia causar, gerando, com isso, uma produção de prazer. Freud deixa claro que essa é a forma pela qual se entende o funcionamento do aparelho psíquico: se há um aumento de excitação, tinha-se desprazer; se havia uma diminuição da excitação, tinha-se prazer.

Nessa dinâmica do funcionamento psíquico, o aparelho psíquico ao ter um aumento de tensão, trabalha para baixar a tensão e mantê-la no nível mais baixo possível e, ao mesmo tempo, fazendo com que continue constante, sem alteração. Há de se ressaltar que Freud não se equivoca quanto à existência de um suposto domínio do princípio do prazer, domínio que somente pode ser pensado no momento da constituição do aparelho psíquico. Freud afirma que a continuação de tal predominância poderia ser danosa ao sujeito devido às dificuldades e exigências feitas pelo mundo externo. No momento da escrita do texto *Mais além do princípio de prazer* (1920), Freud coloca que é a influência da pulsão de conservação do Eu que substitui o princípio do prazer pelo princípio de realidade que, “sem abandonar o propósito de uma final consecução do prazer, exige e consegue o adiamento da satisfação e a renúncia de algumas das possibilidades de alcançá-la e nos força a aceitar pacientemente o desprazer durante o longo rodeio necessário para chegar ao prazer” (Freud, 1920 [1981], p. 2509).

Pensar num completo domínio do princípio de prazer levaria a cair no pensamento simples de que o princípio de prazer seria o único a dominar a atividade psíquica do sujeito, pois dessa forma, estaríamos no paraíso: “se tal dominância existisse, a imensa maioria de nossos processos psíquicos teria de ser acompanhada pelo prazer ou conduzida até ele, ao passo que a experiência geral contradiz completamente uma conclusão desse tipo” (Idem, p. 2509). O que podemos dizer é que há uma tendência que nos leva a procurar sempre o prazer, porém tal busca nem sempre encontra seu destino, como enfatiza Freud.

O primeiro obstáculo enumerado por Freud ao princípio de prazer é a exigência à passagem ao princípio de realidade. Ao entrar no mundo, o pequeno *infans* se depara com o Outro da cultura, um mundo já estabelecido com regras e pactos praticamente imutáveis, no qual é preciso abdicar do prazer imediato. Para que a existência não se torne insuportável, as pulsões de autopreservação do Eu se empenham para fazer a passagem do princípio de prazer ao princípio da realidade. É errôneo pensar que o princípio de realidade se opõe ao princípio de prazer, pois Freud é claro ao mostrar que o princípio de realidade está a serviço do princípio de prazer. O que o princípio de

realidade faz é adiar, para procurar outros meios, mais aceitáveis ao pacto social, de se obter prazer. Porém, mesmo com a incidência do princípio de realidade no aparelho psíquico, o princípio de prazer continua a ser o principal responsável pelo funcionamento do aparelho psíquico, pois é posto a trabalhar pelas pulsões sexuais, que nem sempre estão de acordo com o princípio de realidade, mas que, a partir dele, podem obter a satisfação buscada pelo princípio de prazer. De todo modo, num primeiro momento, Freud conclui que toda satisfação é ofertada pelo princípio de prazer. Daí ele mostrar que o destino do princípio de realidade é o fracasso, pois o princípio de realidade não visa a satisfação das necessidades, como ressalta Lacan, não se trata de necessidades vitais e sim da Necessidade. Necessidade de encontrar o objeto que pudesse ofertar a satisfação obtida no momento mítico da primeira experiência de satisfação, experiência que pode ser aproximada da primeira mamada:

Retomemos o princípio de realidade que nos é então invocado sob a forma de sua incidência de necessidade (*nécessité*). Essa observação coloca-nos na via do que estou chamando de seu segredo, e que é isto aqui – assim que tentamos articulá-lo para fazê-lo depender do mundo físico, ao qual o desígnio de Freud parece exigir referi-lo, é claro que o princípio da realidade funciona, de fato, como isolando o sujeito da realidade (Lacan, 1959-1960 [1997], p. 62).

Tal observação de Lacan tenta pôr o entendimento do princípio da realidade nos eixos freudianos, pois o fracasso não se faz em razão do princípio de realidade não saciar a necessidade e sim porque, ao se colocar a serviço do princípio de prazer, não pode oferecer o objeto primeiro e mítico. Os objetos da necessidade, buscados na realidade, apenas podem ofertar uma satisfação parcial, na medida em que não são o objeto perdido, mas se revestem das marcas de tal objeto para poder entrar na escolha do sujeito. Se a busca é por um objeto perdido de saída, não há como manter o sujeito tão próximo da realidade, posto que toda apreensão do mundo exterior se faz através de uma subjetivação, não há como apreender toda a realidade do mundo:

Só que temos aqui, da mesma forma, a noção de uma profunda subjetivação do mundo exterior – alguma coisa criativa de tal maneira que a realidade só é entrevista pelo homem, pelo menos no estado natural, espontâneo, de uma forma profundamente escolhida. O homem lida com peças escolhidas da realidade (Idem, p. 63).

Lacan, a partir de sua leitura de Freud, desdobra uma diferença entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. Esclarecendo uma passagem do texto de Freud, *O inconsciente* (1915), cuja leitura algumas vezes deixou margem à confusão: de que maneira cada um desses princípios se associa às representações de coisa e de palavra?

Freud, no texto *As pulsões e seus destinos* (1915), já esclarecera que o princípio de prazer é inteiramente inconsciente, todo o seu funcionamento acontece no inconsciente. Enquanto o princípio de realidade tem seu funcionamento praticamente localizado no pré-consciente e consciente e o acesso à consciência do conteúdo ou, como chama Lacan, dos processos de pensamento, somente se torna possível ao se verbalizar, ao se falar:

Numa coluna o *Lustprinzip*, o *Realitätsprinzip* na outra. O que é inconsciente funciona do lado do princípio do prazer. O princípio de realidade domina o que, consciente ou pré-consciente, apresenta-se, em todo caso, na ordem do discurso refletido, articulável, acessível que sai do pré-consciente. Observei-lhes que os processos de pensamento, na medida em que o princípio de prazer os domina, são inconscientes, Freud ressalta isso. Eles não chegam à consciência senão na medida em que se pode verbalizá-los, em que uma explicação refletida os traz de volta ao alcance do princípio de realidade, ao alcance de uma consciência enquanto perpetuamente atenta, interessada pelo investimento da atenção em surpreender algo que se pode produzir, para permitir-lhe orientar-se em relação ao mundo real (Idem, p. 64).

Se *das Ding* é justamente o que fica fora dos significantes, das representações, então o que o princípio de prazer e o princípio de realidade têm a ver com *das Ding*? *das Ding* está implicada em toda a questão do desejo e no modo de funcionamento do aparelho psíquico, como também em todo o debate acerca do objeto, pois *das Ding*, conforme já pontuado, tem relação com a primeira experiência de satisfação. Como há um movimento do princípio de prazer em buscar o objeto que proporcionou a primeira satisfação, *das Ding* acaba se tornando um objeto absoluto, no sentido de inatingível, ou seja, inalcançável, ao mesmo tempo em que *das Ding* é um elemento que está no início da organização do aparelho psíquico:

Das Ding é o que – no ponto inicial, logicamente e, da mesma feita, cronologicamente, da organização do mundo no psiquismo – se apresenta, e se isola, como o termo de estranho, em torno do qual gira todo o movimento da *Vorstellung*, que Freud nos mostra governado por um princípio regulador, o dito princípio de prazer [...] (Idem, p. 76).

Como há uma tentativa de encontrar o objeto, já que a busca pelo objeto é concernente com o aparelho psíquico, o *infans* alucina tal objeto, visando tê-lo como norteador para a busca de satisfação. Tal busca é regida pelo princípio de prazer que nunca encontra o seu fim, posto que o objeto perdido está na base do funcionamento do princípio de prazer, daí a repetição. É por esse motivo que Lacan chega a dizer que *das Ding* está presente nos encaminhamentos do sujeito em relação ao seu desejo, tendo em vista que todo caminho trilhado pelo aparelho psíquico é atingir *das Ding*:

O *Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito. É sem dúvida alguma um encaminhamento de controle, de referência, em relação a

que? – ao mundo de seus desejos. Ele faz a prova de que alguma coisa, a final encontra-se justamente aí, que, até certo ponto, pode servir. Servir a que? – a nada mais do que a referenciar, em relação a esse mundo de anseios e de espera orientado em direção ao servir, quando for o caso, para atingir *das Ding*. Este objeto estará aí quando todas as condições forem preenchidas, no final de contas – evidentemente, é claro que o que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. É por natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais ele será reencontrado (Idem, p. 69).

Todo o esforço que o princípio de prazer realiza é com o intuito de encontrar *das Ding*, porém não a encontramos, pois *das Ding* se constitui no Outro absoluto. Lacan deixa claro que nosso encontro como impossível é marcado por uma saudade e é nesse sentido que temos apenas os trilhamentos, as coordenadas de prazer que são deixadas pela experiência de satisfação, portanto buscadas pelo sujeito:

O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência comporta que é esse objeto, *Das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer, é nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer, a tensão ótima abaixo da qual na há mais nem percepção nem esforço (Idem, p. 69).

Se há em *O seminário, livro 7, A Ética da psicanálise (1959-1960)* a referência a *das Ding* na relação com o objeto implicado no desejo, há também outras nuances, entre elas a que estabelece *das Ding* como fora do significado, sem significado ou que fura o significado, porque é inominável. Não é possível dizer o que é *das Ding*, por mais que o sujeito tenha uma relação, uma referência a ela, o sujeito não tem como dizer o que é *das Ding*. Na definição de Lacan *das Ding* padece do significante, pois *das Ding* é impossível de dizer. Para Andrés, *das Ding* tem relação com a verdade devido ao fato de *das Ding* não ser apreendida, pois se fosse, traria a ilusão de a verdade se mostrar: “o encontro com o Real envolve essa Coisa impossível de dizer e de delinear e que despertaria a ilusão de uma verdade que se mostraria. Ora, Lacan vai insistir, a verdade não se mostra, ela se demonstra, em razão da lógica do inconsciente: ela é ‘a-coisa’” (Andrés, 1993 [1996], p. 85). O fato de *das Ding* estar fora do significado e romper o significado, resulta da constituição ou de seu surgimento, pois *das Ding* se constitui no momento do recalque primário, pois o recalque incidindo, o simbólico se efetiva, a ordem simbólica é instaurada para o sujeito e como consequência nem tudo pode ser simbolizado. Com Lacan, em sua referência a Freud, *das Ding* é originalmente do sujeito, porém *das Ding* está fora do significado, é a parte do sujeito que não se associa em cadeia, é pelo fato de *das Ding* não se associar que há a garantia de que o sujeito não seja completamente significado:

[...] *das Ding* é originalmente o que chamaremos de fora-do-significado. É em função desse fora-do-significado e de uma relação patética a ele que o sujeito conserva sua distância e constitui-se num mundo de relação, de afeto primário, anterior a todo recalque. Toda a primeira articulação do *Entwurf* é feita em torno disso (Lacan, 1959-1960 [1997], p. 71).

Outra forma sobre a qual *das Ding* aparece no referido seminário é que, em razão de não poder ser significada, *das Ding* somente é abordada através de um contorno feito pelo simbólico. Mas o que nos interessa aqui é o fato de Lacan trazer para *das Ding* uma dimensão de velamento, *das Ding* permanece velada, pois não pode ser desvelada pelo significante. A propriedade de manter inacessível pelo simbólico faz com que *das Ding* tenha o peso do registro do Real, ou seja, *das Ding* é Real:

Digamos, hoje, que se ela ocupa esse lugar na constituição psíquica que Freud definiu sobre a base temática do princípio do prazer, é que ela é, essa Coisa, o que do real – entendam aqui um real que não temos ainda que limitar, o real em sua totalidade, tanto o real que é do sujeito, quanto o real com o qual ele lida como lhe sendo exterior – o que, do real primordial, diremos, padece o significante (Idem, p. 149).

Podemos dizer que *das Ding* tem uma proximidade com a verdade não só pelo velamento, como também em razão da impossibilidade de dizê-la, de nomeá-la. *Das Ding* não entra na cadeia significante: “*Ding* se separa definitivamente do que pode ser significado pela memória, que é justamente o que pode ser inscrito na cadeia associativa, na cadeia significante” (Alberti, 1995 [2009], p. 128). É em tal ponto que se faz viável a aproximação entre a conceituação de *das Ding* presente em *O seminário, livro 7, A Ética da psicanálise* (1959-1960) e o texto “A coisa freudiana” (1955).

No texto “A coisa freudiana” (1955), Lacan enfatiza o lugar que a verdade tem nas formulações freudianas e situa seu retorno a Freud como a tentativa de restabelecer o sentido da obra de Freud, ou seja, a verdade com a qual todo sujeito está implicado em razão de seu inconsciente:

O sentido de um retorno a Freud é um retorno ao sentido de Freud. E o sentido do que Freud disse pode ser comunicado a qualquer um, porque, mesmo dirigido a todos, cada um estará interessado – basta uma palavra para fazer senti-lo: a descoberta de Freud questiona a verdade, e não há ninguém que não seja pessoalmente afetado pela verdade (Lacan, 1955 [1998], p. 406).

Para Lacan, cabe situar como Freud questionou, através da invenção da psicanálise, a noção de verdade tanto no campo filosófico, quanto no campo científico. Ao que tudo indica, no mencionado texto de Lacan, a primeira noção que a psicanálise abala é o modo que a tradição do campo filosófico apreendeu a questão da verdade, pois em

determinadas vertentes do campo filosófico, como já vimos no início do capítulo, a verdade é pensada como pertencente à metafísica ou a um sistema filosófico como, por exemplo, o de Hegel no qual a verdade é resultante da identificação do saber com o ser, empreendida pela *consciência-em-si*. Lacan contesta tal noção de verdade e pontua que o reconhecimento da verdade não é uma tarefa simples, resulta daí, talvez, a preocupação em se trabalhar a verdade desde a antiguidade até nossos dias:

Uma verdade, se é que é preciso dizê-la, não é fácil de reconhecer, depois de ter sido aceita uma vez. Não que não haja verdades estabelecidas, mas, nesse caso, elas se confundem tão facilmente com a realidade que as cerca que, para distingui-las desta, por muito tempo não se encontrou outro artifício senão marcá-las com o sinal, signo do espírito e, para lhes prestar homenagens, tomá-las como vindas do outro mundo (Ibidem, p. 409).

No artigo “A coisa freudiana” (1955), Lacan se detém mais na fórmula “eu, a verdade, falo”, explorando mais as implicações que tal afirmação tem. O que é ressaltado de saída por Lacan é que somente se repetiu a célebre colocação: “isso fala”. No entanto, não se apontou como isso fala ou o que faz isso falar. Verifica-se no texto que a possibilidade de isso falar somente advém do fato de que se sofre, ou seja, o que faz isso falar é o sofrimento do sujeito. Aqui tudo indica que Lacan identifica o “isso fala” à verdade, o que nem sempre ocorre em outros momentos de seu ensino.

Além disso, há uma indicação preciosa para entender melhor a fórmula da verdade: “eu falo”. Em razão da verdade se articular no ato de falar, o eu implicado na frase não possui correspondência com o imaginário, a saber, com o eu da imagem corporal ou com eu ideal. Lacan trata de esclarecer que não é propriamente ao eu que devemos nos ater e sim ao ato de falar, à fala, posto que é o falar que está em questão no que se refere à verdade: a verdade disse: “‘Eu falo’”. Para reconhecermos esse [eu] no que ele fala, talvez não seja ao [eu] que devemos lançar-nos, mas antes deter-nos nas arestas do falar” (Idem, p. 414). O que temos como referente para cortejar a verdade é apenas a linguagem e a distinção entre significante e significado. Aqui a diferenciação entre significante e significado se faz na constituição da rede de cada um. A rede do significante é estruturada de modo sincrônico, ou seja, seus elementos possuem uma colocação definida, exata, pois os significantes que a compõem são diferentes uns dos outros. A rede do significado tem uma estrutura diacrônica, melhor dizendo, ela é um conjunto dos discursos que regem a rede do significante. Devemos estar atentos para a definição de discurso nesse período do ensino de Lacan, que é bem distinto do conceito de discurso formulado nas décadas de 1960 e 1970. Em tal momento, Lacan trabalha o

discurso como representante da existência da comunicação, assim o discurso comprova que a fala assegura a forma à verdade: “mesmo que não comunique nada, o discurso representa a existência da comunicação; mesmo que negue a evidência, ele afirma que a fala constitui a verdade; mesmo que se destine a enganar, ele especula com a fé no testemunho” (Lacan, 1953 [1998], p. 253). Ou seja, quando um sujeito fala, damos crédito a ele, pois fala a verdade.

2.5. A verdade como ficção

Tentaremos agora circunscrever a estrutura de ficção da verdade. A formulação de a verdade ter uma estrutura de ficção também aparece em diversas ocasiões do ensino lacaniano, todavia, a indicação de uma referência utilizada por Lacan para falar da ficção somente nos é indicada em *O Seminário, livro 7, A Ética da psicanálise* (1959-1960). A referência de Lacan para trabalhar o conceito de ficção é o filósofo inglês Jeremy Bentham (1748-1832), um dos teóricos do utilitarismo e idealizador do *Panopticon*. Bentham elaborou uma teoria das ficções, tributária de uma teoria da linguagem. Bentham abordou as ficções através de uma oposição entre entidades reais e entidades fictícias, o que não implica que devemos conceber a ficção como uma denominação para o ilusório ou enganador, pois somente podemos entender a ficção ao utilizar a oposição entre as entidades reais e fictícias, segundo Bentham. Uma entidade real é uma substância cuja existência podemos conhecer através de um ou mais de nossos sentidos. Uma entidade fictícia é aquela na qual um objeto tem sua existência concebida pela nossa fala, tendo sido concebido o objeto, falamos dele como se fosse um objeto real:

Uma entidade fictícia é uma entidade, pela forma gramatical do discurso empregado, quando falamos, falamos dela, a existência é imputada, mas que na verdade e em realidade esta existência não lhe é verdadeiramente imputada. [...] é um objeto para o qual a existência é simulada [...] finta pela imaginação com o propósito de ser falada, e só o é pela realidade de sua enunciação (da palavra)” (Bentham *apud* Perin, 2003, p. 28).

Lacan, ao comentar a teoria da ficção de Bentham em *O Seminário, livro 7, A Ética da psicanálise* (1959-1960), primeiro ressalta que deveríamos dar mais crédito ao filósofo inglês, para, em seguida, articular sua observação à questão da verdade e sua estrutura de ficção, posto que a verdade somente é possível de se apreender pela fala: “eu, a verdade, falo”. Assim para Lacan, a ficção é o próprio simbólico: “o fictício, efetivamente, não é, por essência o que é enganador, mas, propriamente falando, o que

chamamos de simbólico” (Lacan, 1959-1960 [1997], p. 22). A estrutura da verdade é de ficção no sentido do simbólico, pois é pelo significante que a verdade se instaura e é através do sujeito que há verdade.

Para analisar o lugar da verdade que aqui tentamos estabelecer, com Lacan, para a psicanálise, será necessário começar, por um lado, pela articulação com o conceito de significante para a teoria e a clínica psicanalíticas e, por outro lado, com o estudo da noção de causa. Isso porque o lugar da verdade na psicanálise se associa ao da causa, noção que só pode ser estudada a partir do conceito de significante e seus efeitos. Para melhor entendê-lo, retomaremos a noção de causa desde sua formalização original, em Aristóteles.

Aristóteles conceitua que qualquer explicação de um fenômeno natural deve ter meios de nos evidenciar a razão do dado fenômeno, a razão do fenômeno é a sua causa. Sem atentar para causa, a explicação irá carecer de inteligibilidade. No pensamento aristotélico há quatro grandes causas: 1. **A causa material:** a causa é entendida como sendo a matéria de que uma coisa é feita, o bronze é a causa da estátua; 2. **A causa formal:** a causa entendida como a definição pela forma e pelo modelo da coisa; 3. **A causa motora:** a causa é compreendida como o primeiro início da mudança e do repouso, por exemplo, o pai é a causa do filho; 4. **A causa final:** a causa é compreendida como o fim em si mesmo, dando motivo para alguma coisa existir ou mesmo ser como ela é.

Ao incluir o sujeito na estrutura, Lacan tem como articular a estrutura com a questão da verdade, posto que só há verdade para um sujeito, além disso é possível aproximar o sofrimento da causa, pois Badiou observa que se a psicanálise leva em conta a verdade enquanto causa é somente porque a causa da psicanálise surge do sofrimento do sujeito (1990 [2003], p. 16).

O lugar da verdade para a psicanálise é o lugar da causa, porém o estabelecimento dessa causa não se dá *a priori*. A verdade enquanto causa, somente pode vir a ser abordada através da concatenação significante, como demonstra a frase de Lacan: “eu, a verdade falo” (Lacan, 1966 [1998], p. 882). Por estar articulada na linguagem, a verdade é tributária do significante, entendendo a definição de significante dada por Lacan: o significante é o que representa um sujeito para outro significante, onde fica exposto implicitamente que os significantes somente produzem sentido através do sujeito, pois é o sujeito que articula um significante com outro significante. Estando ligada a um sujeito, é somente através do sujeito que a verdade fala. Porém, daí decorre uma

impossibilidade devido à linguagem não poder articular o verdadeiro do verdadeiro: “nenhuma linguagem pode dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro, uma vez que a verdade se funda pelo fato de que fala e não dispõe de outro meio para fazê-lo” (Idem, p. 882). O que possibilitaria dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro seria a existência da metalinguagem, mas como Lacan sempre enfatizou: “não há metalinguagem” (Idem, p. 882). Ainda nessa mesma passagem de “A ciência e a verdade” (1966), Lacan ressalta que Freud soube deixar a verdade falar através do inconsciente:

É por isso mesmo que o inconsciente que a diz, o verdadeiro sobre o verdadeiro, é estruturado como uma linguagem, e é por isso que eu, quando ensino isso, digo o verdadeiro sobre Freud, que soube deixar, sob o nome de inconsciente, que a verdade falasse (Idem, p. 882).

Lacan trabalha a causa a partir da referência aristotélica, daí nossa preocupação em falar das causas em Aristóteles. A causa com a qual a ciência lida é a causa formal, enquanto a psicanálise opera com a causa material devido a incluir na sua elaboração teórico-clínica tanto o sujeito quanto o objeto *a*. A causa final é atribuída à religião e a causa eficiente relaciona-se à magia (Idem, p. 886-7).

O que faz com que a ciência opere com a causa formal, é a forma como a ciência lida com a verdade, como nos indica a leitura lacaniana: “decerto me será preciso indicar que a incidência da verdade como causa na ciência deve ser reconhecida sob o aspecto da causa formal”. (Idem, p. 890). Como dissemos, encontra-se nesse ponto a principal distinção entre psicanálise e ciência. A ciência, ao incluir a verdade nas suas elucubrações, estabelece a verdade em categorias de valores decorrentes de uma lógica proposicional. Uma afirmação pode ser verdadeira ou falsa, assim a verdade passa a ser um atributo, ficando restrita ao campo da lógica que foi aplicada: “a lógica se baseia nas designações ‘verdadeiro’ e ‘falso’, mas estes termos só adquirem significado dentro da lógica proposicional” (Fink, 1995 [1997], p. 75). Assim, temos a verdade definida a partir dos critérios falso e verdadeiro. Ao conceber a verdade a partir dos critérios falso e verdadeiro, a causa tem de ser formalizada, sistematizada, definida para poder ser apreendida pelo discurso científico. A ciência moderna para operar com a causa formal, teve de se valer não só da matematização e da empiricidade, como também da instrumentalização: “a ciência moderna como empírica, não é apenas experimental; ela é instrumental” (Milner, 1995 [1996], p. 38). Somente com o uso de instrumentos aliados à matematização e à experimentação, a ciência pôde atribuir uma causa formal aos fenômenos por ela estudados. Essa posição ofertada à verdade permite uma

exterioridade à psicanálise que a capacita para demonstrar como a ciência e a religião operam, por exemplo, com a verdade.

Em *O Seminário, livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), Lacan ainda pensava que as, então, denominadas novas ciências, como a linguística, poderiam fornecer meios para estabelecer um possível estatuto científico para a psicanálise. Contudo, no texto “A Ciência e a Verdade” (1966), Lacan abandona esse pensamento, concebendo que a psicanálise deve diferir de quaisquer dessas disciplinas, pois o estatuto epistemológico da psicanálise é bastante distinto, no sentido que cabe à própria psicanálise tanto o estabelecimento de tal estatuto, quanto sua própria validação. Ao contrário de muitas disciplinas que buscam em outros campos do conhecimento a sua validação enquanto ciência. Partindo do seu campo, a psicanálise teria como tecer uma crítica à ciência. Crítica no sentido grego, ou seja, não admitir, nem refutar uma afirmação sem antes debatê-la. Dessa forma, a psicanálise poderia evidenciar a estrutura do saber científico, bem como seus limites.

Ao estudar o surgimento da ciência moderna, que teve seu início com Galileu e sua formalização com Descartes, Lacan nos diz que qualquer tentativa de explicação somente se torna possível se tomada a partir da referência na ordem simbólica, dentro da linguagem. Logo, devemos pensar o S_1 como o significante instaurador da ordem simbólica, pois é o S_1 que faz com que todo e qualquer sujeito entre na linguagem. Pode-se supor o S_1 como causa por ele implicar o advento da linguagem, pois sua operação de representar um sujeito para outro significante (S_2), tem como resto o objeto a . Assim, a ciência e todas as disciplinas que reivindicam o estatuto científico, partem do S_1 , mas sem levar em consideração o resto da operação, ou seja, o objeto a . Temos, então, a contribuição lacaniana de que a causa da psicanálise não se encontra no S_1 e sim no objeto a , essa é a particularidade da causa e por ser um objeto que tem uma grande predominância no registro do real e por estar sempre implicado no tratamento analítico, faz com que a causa material seja atribuída à psicanálise:

Essa é, em termos minimais, a função que confiro à linguagem na teoria. Ela me parece compatível com um materialismo histórico que deixa aí um vazio. Talvez a teoria do objeto a encontre aí o seu lugar.

Essa teoria do objeto a é necessária, como veremos, para uma integração correta da função, no tocante ao saber e ao sujeito, da verdade como causa (Lacan, 1966 [1998], p. 890).

A proposta de Lacan em *O Seminário, livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), pondo o S_1 como causa, e a proposta de “A Ciência e a Verdade”

(1966) colocando o objeto *a* como causa, não é propriamente uma passagem ou mudança, mas um efeito de rigor lógico: sem a incidência da linguagem, não há ciência ou qualquer forma de saber, nem produção do humano, como também não há objeto *a*, que Lacan identificará com o lugar do sujeito, por exemplo, na fantasia. Todavia, a ciência trabalha tão somente com o simbólico e ao definir seu objeto de estudo, exclui o sujeito de suas elucubrações. Esse sujeito é uma criação da própria ciência, tendo em vista que há o acontecimento da neurose que decorre justamente da falência ontológica, pois agora a ciência demonstrou que não há um Deus para fornecer as respostas ou a promessa de redenção em outra vida. É justamente isso que a máxima de Nietzsche, “Deus está morto”, tenta evidenciar. Qual é a solução para o sujeito? É sua fantasia, uma fantasia de completude, elegendo um pai provedor. A psicanálise inclui o sujeito, sua causa, logo também sua fantasia. Ao incluir o sujeito, a psicanálise realiza uma subversão e inverte a questão, ou seja, antes se perguntava se a psicanálise poderia ser uma ciência ou não, a questão feita pela psicanálise é, qual ciência é capaz de fazer a inclusão da psicanálise em seu campo, suportando com isso a inclusão do sujeito? (Elia, 2000, p. 20).

Daí as consequências que podemos enumerar a partir da afirmação de Lacan: “o sujeito sobre o qual operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência”, segundo Milner são:

1. A psicanálise opera sobre um sujeito e não sobre um eu, por exemplo;
2. Que há um sujeito da ciência (dessa definição da ciência decorre uma figura particular do sujeito);
3. Que estes dois sujeitos constituem apenas um (Milner, 1995 [1996], p. 86).

Deste modo, temos outra afirmação bastante comum, a psicanálise é filha da ciência, pela razão de compartilhar o mesmo sujeito, pois foi a produção do sujeito da ciência que tornou a psicanálise possível. Contudo, a psicanálise não é uma ciência, tal como o positivismo científico define ciência: será ciência a disciplina que estabeleça como seu objeto, um dos objetos preexistentes. Ao mesmo tempo em que a psicanálise deriva da ciência moderna, ultrapassa-a por operar com o sujeito excluído pelo saber científico. Questão, aliás, que concerne a toda clínica que, como ponto de partida, teve sempre o sofrimento do sujeito enquanto causa.

Lacan também postula que a produção da verdade é realizada através de uma lógica, da lógica significante. Se a psicanálise não formaliza a verdade, se nela não há critério de verdade, a verdade na psicanálise não se vincula a nenhum tipo de adequação de

proposição de valor, também não corresponde ao princípio de certeza. A grande diferença se encontra no fato de a psicanálise não se preocupar com a natureza da verdade, pois a verdade é uma operação, estando no registro da causa, mais precisamente na causa do sofrimento do sujeito. A preocupação da psicanálise é a de assumir a responsabilidade pela verdade devido ao sujeito estar implicado nessa questão. Considerando a verdade sem levar em conta sua natureza, a psicanálise engendra duas consequências: a primeira é a de não estabelecer valor à verdade; a segunda é que em razão de que no Outro, enquanto lugar dos significantes, há uma falta, há um furo, há também a impossibilidade de se dizer a verdade toda, de haver uma verdade absoluta. Ao afirmar que a verdade é não-toda¹, Lacan singulariza a questão da verdade, pois, como vimos, a verdade está sempre atrelada à problemática do sujeito, a verdade se verifica no dizer, mas como não-toda. A ciência somente poderia lidar com a verdade nas formas expostas acima, através da causa formal, tendo em vista que a ciência excluiu o sujeito de suas formulações. Lacan não se engana quanto a trabalhar a verdade de uma decorrência lógica. Em *O Seminário, livro 16, De um Outro ao outro* (1968-1969), Lacan pontua que a verdade tem o seu lugar nas entrelinhas, onde se localiza sua substância. Podemos dizer que é nas entrelinhas que a verdade se efetiva, o que faz a substância da verdade padecer do significante (Lacan, lição de 4/12/1968, p. 61). Mesmo fazendo o uso das noções do campo da lógica, Lacan deixa claro que não há lógica que comporte toda a linguagem: “então da mesma forma que não há física que se estenda, como a bondade de Deus, por toda a natureza, também não há lógica que encerre toda a linguagem” (Lacan, lição 20/11/1968, p. 30). As duas pontuações lacanianas indicam que a verdade é não-toda. Devemos ressaltar que a estrutura de ficção comporta a verdade como não-toda.

Como Lacan sustentou sempre que a verdade tem estrutura de ficção, situar o conceito de estrutura é preciso, mas não é uma tarefa simples. A noção ou conceito de estrutura está presente no ensino de Lacan desde o início, pois a definição dada por ele ao inconsciente é tributária do conceito de estrutura: “o inconsciente está estruturado como uma linguagem”. Mesmo assim, temos a questão que nem sempre é simples de responder: qual a concepção de Lacan sobre a estrutura? Como a estrutura se articula no ensino laciano? Para tentar responder a tal indagação, é preciso partir da definição de significante, a saber, que o significante é o que representa o sujeito para outro significante, pois a estrutura se concebe na articulação de dois significantes, tendo em vista que somente podemos falar de significante se há uma cadeia, portanto o mínimo

necessário para se ter uma cadeia são dois significantes. Dessa forma, as condições mínimas para uma estrutura são também dois significantes, daí a afirmação de Lacan “o inconsciente está estruturado como uma linguagem” ser tautológica: “estruturado e ‘como uma linguagem’ significam exatamente a mesma coisa” (Lacan, 1966 [1972], p. 200). Na linguagem estrutura, o estruturado é sempre um resultado da intervenção da linguagem: “tudo que é estruturado é, portanto, necessariamente estruturado como uma linguagem” (Milner, 1995 [1996], p. 85).

Milner, ainda no tocante à estrutura, elabora um teorema que permite entender uma das diferenças da concepção de estrutura lacaniana e a concepção estruturalista, a saber, a estrutura em Lacan contém o sujeito do inconsciente: “a estrutura mínima qualquer contém em inclusão externa um certo existente distinto, que chamaremos sujeito” (Idem, p. 85). Lacan, ao incluir o sujeito na estrutura, se por um lado distingue do estruturalismo, pois o estruturalismo exclui o sujeito, por outro, no mesmo movimento, realiza uma segunda distinção: elabora uma estrutura que comporta um real, uma estrutura furada.

Há uma passagem encontrada no texto intitulado “Radiofonia” (1970) que expõe melhor a noção de uma estrutura furada. No momento em que Lacan está falando da impossibilidade de governar, ele evidencia um ponto da estrutura da fórmula do discurso que é possuidora de um furo, que ele chama de impotência e de impossibilidade de cada discurso. A estrutura de todo discurso faz a exigência de tal impotência, ou seja, não há relação entre a produção do discurso e sua verdade, o furo é demonstrado pela barra, expondo que não há relação entre verdade e produção: “Ora, a estrutura de cada discurso exige aí uma impotência, definida pela barreira do gozo, para se diferenciar dele como disjunção, sempre a mesma, entre sua produção e sua verdade” (Lacan, 1970 [2003], p. 445). Na própria estrutura do discurso há, portanto, um furo que é demonstrado por uma impossibilidade nos discursos do mestre e do psicanalista e por uma impotência nos discursos da histórica e da universidade.

2.6. A verdade e o semblante

A operação verdade está vinculada ao fim de análise, tal como conceituado por Lacan, a saber, o fim da análise conduziria a uma realização da operação verdade, a sua efetivação. O fim da análise é marcado pelo pensamento “eu não sou”, pois como mostra o grafo, montado por Lacan na lição de 10/01/1967, o “eu não penso” e o “lá onde isso estava”, o “ou eu não penso” e o “ou eu não sou”, como também a verdade, todos convergem para o lugar do “eu não sou”. Além disso, o fim de análise também é pontuado por uma formulação mais encarnada do desejo, da falta que marca o sujeito, ou seja, pela castração:

O fim da psicanálise supõe uma certa realização da operação verdade, a saber, que, com efeito, se ele deve constituir esse tipo de percurso que, do sujeito instalado em seu falso-ser lhe faz realizar algo de pensamento que comporta o “eu não sou”, isso não se dá sem reencontrar, como convém, sob uma forma cruzada e invertida, seu lugar mais verdadeiro, seu lugar sob a forma do “lá onde isso estava”, ao nível do “eu não sou” que se encontra nesse objeto *a* (...) (Lacan, lição de 10/01/1968, p. 87).

O que fica evidente com o fim da análise é que o sujeito não é a causa de si, ele é uma consequência da perda, ou seja, o sujeito é dependente do objeto *a*, da causa que efetiva sua divisão. Em *O Seminário, O ato psicanalítico* (1967-1968) Lacan conceitua que o final de análise se faz com a queda do sujeito suposto saber e no seu lugar advém o objeto *a* que, como vimos, é a causa da divisão e o analista acaba sendo apenas um dejetivo. Ao mencionar o fim de análise e o momento do passe, a saber, momento em que o analisando passa a analista, Lacan fala que, no passe, o sujeito sabe que seu analista se fez esse dejetivo e o sujeito faz referência ao sujeito suposto saber para se tornar a verdade de tal saber:

Esse sujeito suposto saber que ele [o sujeito] tem que retomar como condição de todo ato analítico, ele sabe, nesse momento que chamei de passe, ele sabe que lá está o de-ser que por ele, o psicanalisando, feriu o ser do analista. Digo “sem perceber”, pois é assim que ele se engaja. Pois desse de-ser instituído no ponto do sujeito suposto saber, ele, o sujeito no passe, no momento do ato analítico, nada sabe a seu respeito. Isso, justamente, porque ele tornou-se a verdade desse saber e, se posso dizer assim, uma verdade que é atingida “não sem o saber” (*pas sans le savoir*), como dizia há pouco..., bem, é incurável: somos esta verdade (Idem, lição de 10/01/1968, p. 90).

Para Lacan, o sujeito suposto saber da transferência sofre uma redução com o fim de análise. Tal redução é nomeada por ele com “não estar aí” que é uma característica do inconsciente. O “não estar aí” também é uma descoberta da operação verdade. A operação verdade tem relação com o que Lacan formulará em *O Seminário, livro 18, de um discurso que não fosse semblante* (1971 [2009]) como efeito de verdade? Ao introduzir o conceito de semblante em nossa discussão sobre a verdade, tentaremos

demonstrar que o semblante tem relação com a ficção, tal como foi conceituada por Lacan a partir do filósofo Jeremy Bentham, pois a ficção e o semblante são articulados pelo registro do simbólico.

Com efeito, foi a experiência analítica que mostrou que a verdade apenas pode ser semi-dita, que não há nada para se dizer sobre sua outra metade, como constatamos em *O Seminário, Livro 17, O Avesso da Psicanálise (1969-1970)*:

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, 1969-1970 [1992], p. 49).

Ora, como a verdade somente é circunscrita pelo semi-dizer, o pretense amor à verdade é contestado, pois todo amor visa à completude, ou seja, fazer Um. Com a verdade não é possível fazer Um. O amor à verdade tenta velar a falta-a-ser, é algo que zomba da tal falta. Lacan aproxima a falta-a-ser de uma falta de esquecimento como formação do inconsciente, pois quando o sujeito esquece é uma falta que opera no seu funcionamento psíquico. Lacan também chega a dizer que a verdade é uma falta-a-ser, se há falta a ser, há incompletude. Podemos verificar as três colocações na citação abaixo:

O que é o amor à verdade? *É uma coisa que zomba da falta a ser da verdade.* Essa falta a ser, poderíamos chamá-la de outra maneira – uma falta de esquecimento, que se nos recorda nas formações do inconsciente. Não é da ordem do ser, de um ser de algum modo pleno. (...) A falta de esquecimento é a mesma coisa que a falta a ser, pois ser nada mais é do que esquecer. O amor à verdade nada mais é do que essa fragilidade cujo véu nós levantamos, é o amor ao que a verdade esconde, e que se chama castração (Idem, p. 49).

A frase de Lacan é um tanto complexa, não se presta a um entendimento rápido, mas sim a dúvidas. À primeira vista, a verdade esconde a castração, mas porque a verdade esconderia a castração? Não seria a castração parte da verdade, tendo em vista que o sujeito neurótico tenta não se deparar com a castração, da mesma forma que não quer saber de sua verdade? A verdade não está articulada com a presença ou com a completude, mas sim com a falta e com a ausência, tendo, assim, uma relação com o falo:

Na psicanálise, a verdade é da ordem da materialidade, na forma da incidência do significante. A linguagem não é imaterial, sua matéria é o significante, e o lugar privilegiado onde se conjuga o logos no advento do desejo é ocupado pelo significante “falo”: a verdade em jogo é “na falta do pênis da mãe em que se revela a natureza do falo”. A verdade, portanto, se articula não com a presença de algo, mas com sua ausência (Quinet, 2009, p. 31).

Por outro lado, podemos ler de outro modo, a saber, que o amor à verdade vela a falta inerente ao sujeito que é operada pela castração, ou seja, a castração, ao operar sobre o sujeito, institui a falta.

Todavia, há outras passagens que levam a questionamentos. Antes de falar sobre o verdadeiro, Lacan comenta que a palavra verdade não pode ser articulada fora da lógica proposicional. É claro, que Lacan sabe que a palavra verdade é representada em tal lógica pela letra V: “Na verdade, uma coisa deve ser enfatizada desde o começo – *verdade* não é uma palavra a ser manipulada fora da lógica proposicional, onde se lhe dá um valor reduzido à inscrição, ao manejo de um símbolo, que em geral é um V maiúsculo, sua inicial” (Idem, p. 52, grifo do autor).

Para desenvolver o trabalho que a lógica proposicional faz com a verdade, segundo a leitura de Lacan, é preciso uma melhor investigação ao longo dos seminários de Lacan. Além disso, é preciso averiguar como a função lógica da verdade se articula com a questão da ciência.

A princípio, Lacan parece indicar que se trata tão somente da palavra verdade que é trabalhada pela lógica proposicional para instaurar o verdadeiro, ou seja, se uma proposição é verdadeira ou não. Mas ao trabalhar a verdade em psicanálise, as coisas se complicam, posto que Lacan nos diz que o acesso à verdade não é fácil: “mas a verdade não permite, mesmo em nosso contexto, um acesso fácil” (Idem, p. 52). Entendemos que a frase “em nosso contexto” corresponde à psicanálise e nisso Lacan introduz uma outra maneira de apreender o verdadeiro. Para Lacan, o verdadeiro é o dito, ou seja, uma frase e, para a frase ser verdadeira, ela não precisa de uma verificação da lógica proposicional, ela é verdadeira por se sustentar no significante: “porém, o que é o verdadeiro? Meu Deus, é aquilo que é dito. E o que é dito? É a frase. Mas a frase, não há meios de fazê-la se sustentar em outra coisa senão no significante, na medida em que este não concerne ao objeto” (Idem, p. 53). O verdadeiro é estabelecido pela concatenação significante, pelo ato de falar, o verdadeiro somente se sustenta pelo significante.

Já em *O Seminário, livro 18, De um discurso que não fosse do semblante* (1971), Lacan realiza várias pontuações sobre a verdade em psicanálise. Tal seminário é a continuação da elaboração da teoria dos discursos que se iniciou ainda na década de 1960, mas modificando-a em relação ao seminário anterior. Enquanto em *O Seminário, livro 17, O avesso da psicanálise* (1969-1970) tínhamos nos quatros lugares, que

compõem a fórmula dos discursos: o significante mestre, o outro, a verdade e a produção, no seminário seguinte, Lacan introduz o conceito de semblante e com isso, indica uma das modificações quantos os termos da fórmula dos discursos, tais modificações serão concluídas em nas conferências intituladas *O Saber do Psicanalista* (1971-1972) que passam a ser: semblante, no lugar de significante mestre; gozo, no lugar de outro; mais-de-gozar, no lugar de produção. Mas notemos que o lugar da verdade permaneceu inalterado. Uma indagação cabe nesse ponto: qual a razão de Lacan não substituir a verdade das fórmulas dos discursos? A resposta é fornecida pelo próprio Lacan: um discurso sempre se caracteriza como efeito de verdade. Todo discurso produz uma verdade. Lacan fala que a verdade é desencadeada, há uma passagem em que há tal desencadeamento:

O momento em que a verdade se decide unicamente de seu desencadeamento para aquele de uma lógica que vai tentar dar corpo a essa verdade, é muito precisamente o momento em que o discurso, enquanto representante da representação, é dispensado, desqualificado, mas se ele pode sê-lo, é porque em algum lugar, ele já é sempre isso, que é isso que se chama recalque. Não é mais uma representação que ele representa, é essa sequência de discurso que se caracteriza como efeito de verdade (Lacan, 1971 [2009], p. 14).

Nesse seminário, Lacan retoma sua fórmula “eu, a verdade, falo”, articulando-a com o oráculo, a saber, a verdade tem uma enunciação oracular: “a verdade de que se trata, quando ela fala, aquela que eu afirmei que diz *Eu*, aquela que se enuncia como oráculo, quando ela fala, quem é que fala?” (Idem, p. 14). Daí todo o trabalho da análise em fazer o sujeito falar a verdade, ou melhor, semi-dizer a sua verdade. Contudo, a articulação feita no seminário entre verdade e o oráculo não é tão simples posto que em tal articulação, temos a incidência da interpretação analítica. Para Lacan, a própria experiência analítica preserva a dimensão oracular através da interpretação, isto é, a interpretação não visa ao sentido, pelo contrário, ela implica o não sentido, o que interessa na interpretação são as consequências que causa no sujeito: “se a experiência analítica acha-se implicada, por receber seus títulos de nobreza do mito edípiano, é justamente por preservar a contundência da enunciação do oráculo e, eu diria ainda, porque a interpretação permanece sempre nesse nível” (Idem, p. 13). Nos seminários que se sucedem, verificamos que Lacan aproxima a interpretação analítica do enigma e do oráculo e em ambos o que está em jogo é a questão da verdade.

Dissemos acima que a verdade é desencadeada, mas cabe a pergunta: como ela é desencadeada? Ela é desencadeada na experiência analítica pela interpretação. Isso não quer dizer que a interpretação seja correta ou não, verdadeira ou falsa, não há atributo

de valor na interpretação, daí Lacan falar da importância das consequências, pois é no *só-depois* que podemos rastrear tais consequências: “a interpretação não é submetida à prova de verdade que se decida por um sim ou não, mas desencadeia a verdade como tal. Só é verdadeira na medida em que é verdadeiramente seguida” (Idem, p. 13). O que nos interessa são os efeitos da interpretação no sujeito.

Lacan indica que a possibilidade da verdade falar se faz devido à incidência do semblante. É através do semblante que a psicanálise pôde introduzir uma outra dimensão da verdade, dimensão que somente pode ser colocada a partir da descoberta, feita por Freud, do sintoma. A verdade é a dimensão correlativa do semblante, o semblante serve de suporte à verdade.

A verdade não é o contrário do semblante. A verdade é a dimensão, ou a *diz-mansão* – se vocês me permitam criar uma nova palavra para designar esses godês – estritamente correlata àquela do semblante. A *diz-mansão* da verdade sustenta a do semblante. Alguma coisa é indicada, afinal, de onde quer chegar esse semblante (Idem, p. 25-26).

Lacan cria um neologismo para falar da dimensão do dito que comporta a verdade que, no francês, se escreve *demansion* traduzido pela versão oficial como *diz-mansão*.

Assim, temos uma discussão que pode ser fecunda e talvez indique porque, mesmo depois de conceituar o semblante, Lacan não abandona a noção de ficção: a verdade tem estrutura de ficção. Ora se a verdade não é o contrário do semblante e como o semblante se efetiva através da incidência do significante e a ficção também ocorre em função do significante, podemos lançar a hipótese de o conceito de semblante ser tributário do conceito de ficção. Assim como o semblante, na ficção não há uma substância por trás, tanto semblante como ficção não se confundem com o erro ou o falso, nem com o fazer parecer, mas são articulados e criados pela linguagem e sustentados pelo significante. Podemos dizer que o conceito de ficção está na *demansion*, posto que a ficção é instaurada pelo dito.

Lacan ainda apresenta também formas enigmáticas de trabalhar a *demansion* da verdade, ele diz que a *demansion* é “o lugar Outro da verdade” (Idem, p. 60). Por lado outro, ele diz que é preciso interrogar a *diz-mansão* da verdade e tal interrogação somente é feita através do escrito, posto que o escrito não é linguagem e o escrito faz existir o campo da lógica: “interrogar a *diz-mansão* da verdade em sua morada é algo – aí está a sua novidade do que introduzo hoje – que só se faz pelo escrito, e pelo escrito na medida em que é somente a partir do escrito que se constitui a lógica” (Idem, p. 60).

O modo como essa interrogação pode se realizar é por si só um objeto de pesquisa, fica aqui a indicação de estudo a ser feito.

Outro ponto que merece ser citado é o questionamento da fórmula: “a verdade tem estrutura de ficção” que aparece em diferentes momentos do ensino de Lacan. Em *O Seminário, livro 18, De um discurso que não fosse do semblante* (1971), Lacan diz que a verdade somente progride quando em tal estrutura de ficção, por outro lado, indica que é preciso interrogar a verdade sobre a estrutura de ficção (Idem, p. 125). Quais as consequências que podemos extrair de tal indicação? Parece-nos que Lacan aponta para o fato de a verdade ser singular, pois se partimos da ficção como sempre concernente ao simbólico, questionar a estrutura de ficção é não universalizar a verdade, a verdade tem relação com o modo que cada sujeito a articulou através do semblante.

Ao que tudo indica a verdade que o sujeito pode semi-dizer no trabalho de análise corresponde ao que se espera de uma análise ou podemos dizer que a análise tem uma presunção: “quanto à análise, se ela se coloca por uma presunção, é mesmo por esta, de que se possa constituir, por sua experiência, um saber sobre a verdade” (Lacan, 1972-1973 [1985], p. 123).

Aqui, iremos nos deter ao que Lacan trabalha nas conferências intituladas *O saber do psicanalista* (1971-1972), a saber, o sintoma e a verdade. Isso tem sua importância pelas implicações na clínica psicanalítica, como pode ser verificado nos seminários de Lacan dedicados ao Sintoma e aos três registros Real, Simbólico e Imaginário.

Na primeira conferência, Lacan situa a questão que é tratada em tais encontros: de que saber se trata em psicanálise, qual o saber do psicanalista? Para localizar o que o discurso do psicanalista possibilitou circunscrever, ele observa que há disjunção entre saber e verdade, saber e verdade não são próximos, não dependem um do outro. Ou seja, o saber pode se escrever, pois o saber está inscrito no inconsciente, é o S2, enquanto a verdade somente pode ser falada, a verdade se presentifica no ato de falar. Estabelecer a divisão entre saber e verdade não é uma tarefa simples e somente com a descoberta de Freud tal divisão pode ser cotejada, tendo em vista que o discurso psicanalítico se sustenta nessa divisão, nessa fronteira, como diz Lacan:

Enfim, sabe-se que insisti sobre a diferença entre saber e verdade. Então, se a verdade não é o saber, é porque é o não-saber. Lógica aristotélica, tudo o que não é preto é não-preto, como sublinhei em algum lugar. Sublinhei, é certo, articulei que essa fronteira sensível entre a verdade e o saber, é precisamente aí que o discurso analítico se sustenta (Lacan, lição de 04/11/1971, p. 15).

Em relação ao saber, Lacan expõe que foi Freud quem abriu o caminho em direção ao saber inconsciente, a um saber que não se sabe, pois até Freud fazer sua descoberta do inconsciente, a noção de saber recaía na fórmula: “sabemos que sabemos”. Um saber que não se sabe contradiz tal fórmula, talvez daí decorra uma resistência à psicanálise:

(...) Freud explica a resistência à psicanálise através disso que é alcançado, para falar, propriamente, é essa consistência do saber que faz com que, quando sabemos alguma coisa, o mínimo que se pode dizer é que sabemos que sabemos. Deixemos o que ele evoca a esse respeito, pois está aí o osso duro de roer, o que ele acrescenta, a saber, a garatuja em forma de Eu [*Moi*] que é feita ali ao redor, a saber, que aquele que sabe que sabe sou [é] eu.

Está claro que essa referência ao Eu [*Moi*] é secundária em relação a que um saber se sabe; e a novidade é que o que a psicanálise revela é um saber não-sabido por si mesmo (Idem, p. 17).

Lacan diz que Freud pensava que a saída para resistência seria a revolução. No lugar da revolução, Lacan nos diz que a psicanálise introduz é uma subversão, pois a psicanálise revela um “saber não sabido por si mesmo” (Idem, p. 17). Lacan faz tal proposta e crítica à noção de revolução porque revolução é voltar ao mesmo lugar, revoluir, em astronomia clássica, é quando os astros retornam para sua posição de origem, ou seja, se re-alinha, como mostra Lacan no texto “Radiofonia” (1970 [2003], p. 419-420). Mas lendo Freud atentamente, podemos verificar que ele também não considerava que em ciência havia revolução e sim, no máximo, evolução, como se pode apreender em *O futuro de uma ilusão* (1927). Lacan, então, propõe que a psicanálise é uma subversão em razão de haver no inconsciente um saber de que não se tem nenhuma notícia, é um saber que se articula à revelia do sujeito, porém engendrado por ele, pois se articula na linguagem:

Se o inconsciente é algo que surpreende é porque esse saber é outra coisa, é esse saber do qual nós temos uma ideia, aliás tão pouco fundada desde sempre, posto que não é à toa que se evocou a inspiração, o entusiasmo, desde sempre, isto é, que o saber não-sabido de que se trata na psicanálise é um saber que se articula, exatamente, estruturado como uma linguagem (Lacan, lição de 04/11/1971, p. 17).

Lacan volta à sua máxima para identificar de que linguagem se está falando quando dizemos que o inconsciente é estruturado como uma linguagem: é a linguagem na qual se pode distinguir o código da mensagem, pois é tal distinção que traz a possibilidade de haver fala, sem isso não haveria fala. Aqui temos um ponto crucial, pois se a verdade fala, podemos estabelecer, com Lacan, que é pela fala que se pode definir o lugar da verdade, a saber, como a verdade em sua estrutura de ficção, tal lugar é encontrado na linguagem. Chama a atenção o modo como Lacan retoma o exemplo do mentiroso que

ao dizer eu minto, diz a verdade. Para ele, quando se diz “eu minto” se institui o único caso em que a verdade se diz toda e não pela metade: “na verdade, é o caso de dizer, a verdade só diz a verdade – não a metade – em uma situação: quando diz 'eu minto'. É o único caso em que se tem certeza de que ela não mente, porque ela é suposta sabê-lo” (Idem, p. 18). A verdade desvelada pelo dizer “eu minto” tem uma outra vertente, ou seja, é uma verdade que não se tem como destruir, segundo Lacan, o “eu minto” comporta sempre a verdade, como já havia indicado Freud: “todo mundo percebe que, de vez em quando, não há nada de mais verdadeiro que se possa dizer do que eu minto. Aliás, com toda a certeza, essa é a única verdade que não é destruída, em certas ocasiões” (Idem, p. 14)

Porém, há o caso que se diga a verdade sem saber que se diz, talvez seja o caso mais comum, posto que é nesse caso que podemos verificar a dimensão de não-toda que a verdade possui, como é pontuado pelo matema $S(\mathbb{A})$.

Ora se a verdade somente pode ser falada, se é a fala que diz a verdade, qual relação a verdade mantém com o sintoma? Não é nenhuma novidade que a referida relação ocupou Lacan por um longo tempo, ela acompanhou todo o ensino de Lacan.

Na segunda conferência sobre *O saber do psicanalista* (1971-1972), Lacan desenvolve a ideia de que o sintoma tem um valor de verdade, ou melhor, tem o sentido de valor de verdade. É uma colocação diferente das feitas anteriormente, qual seria então o sentido de valor de verdade? O sujeito, ao procurar o psicanalista devido a uma questão que pode se tornar um sintoma, isto é, procurou uma analista em razão de um sintoma que faz obstáculo à vida, atribui um sentido ao seu sintoma, o próprio sujeito trata de dar um sentido ao seu sofrimento, daí temos um valor de verdade dado ao sintoma pelo sujeito, posto que para o sujeito há uma verdade no seu sintoma, a partir do que este pode dizer alguma coisa. Através da transferência é lançada ao analista a suposição de que ele possa dizer algo sobre essa verdade, a causa do sofrimento do sujeito: “valor de verdade, para traduzir o sintoma em um valor de verdade, devemos aqui constatar, uma vez mais, o que se supõe o saber ao analista faz com que seja obrigatório que ele interprete através de seu saber” (Idem, lição de 02/12/1971, p. 29). Por outro lado, Lacan adverte que o valor de verdade não é sintoma propriamente, podemos dizer que é um atributo dado pelo sujeito ao sintoma, assim como se pode estabelecer um valor de verdade a diferentes coisas e não somente a um sintoma devido à função da verdade não ser isolável, ou seja, a verdade não pode ser isolada de outras funções da fala, a função da verdade está presente em qualquer ato de falar, pois a

verdade só pode ser falada. Mas devemos pontuar que o valor de verdade do sintoma faz entrar em jogo o ser falante ou *falasser*, na medida em que sujeito fala de seu sofrimento.

Se o sintoma tem valor de verdade, haverá um conteúdo na verdade? Lacan responde que a verdade não tem conteúdo, ou melhor, uma verdade é sempre semblante, ela se articula no semblante, ou seja, pela fala: “uma verdade não tem conteúdo, uma verdade que se diz uma, é verdade ou então é semblante, distinção que não tem nada a ver com a oposição do verdadeiro e do falso, pois se é semblante, é exatamente semblante de verdade” (Idem, p. 32).

Como a psicanálise leva em consideração a relação entre a verdade e o semblante, o problema da verdade deixa de se situar nos atributos verdadeiro ou falso. De que verdade se trata em psicanálise? De uma verdade que leva em conta o real, levar em conta o real somente é possível pela linguagem, pelo simbólico, pelas vias dadas pelo simbólico, do semblante, ou seja, através do uso que fazemos do significante:

A verdade em questão na psicanálise é aquilo que, por intermédio da linguagem, quero dizer, pela função da fala, aborda, mas numa abordagem que não é de maneira nenhuma de conhecimento, mas, direi, de algo como indução, no sentido que esse termo tem na constituição de um campo, indução de alguma coisa que é inteiramente real, ainda que disso não possamos falar senão como significante. Quero dizer que não têm outra existência a não ser de significante (Idem, p. 35).

Lacan introduz nesse ponto a problemática da inexistência da relação sexual na questão da verdade, pois assim como a verdade se articula na fala, o modo como cada sujeito se agencia na sexuação também tem articulação com a fala. Lacan precisa que não é em razão da fala que não existe relação, nem que não há relação sexual porque a fala existe, mas porque o sujeito só dispõe do semblante para se situar como homem ou como mulher, pois a anatomia não é suficiente para sustentar o sexual para o ser falante: “Em suma, esse gozo, se ele vem àquele que fala, e não por nada, é porque é um prematurozinho. Ele tem algo a ver com essa famosa relação sexual que se tem oportunidade demais para perceber que ela não existe” (Lacan, 1972-1973 [1985], p. 83). O fato da relação sexual não se inscrever, posto que tal relação somente se inscreveria se existisse, coloca a problemática do gozo sexual, gozo que o falante tenta obter na cópula, mas a que somente pode acessar mediante a intervenção do semblante. Ao gozo sexual apenas se tem acesso através do semblante, do uso que o sujeito faz do simbólico para ter uma satisfação possível, mas que está sempre em perda:

A psicanálise nos confronta ao fato de que tudo depende desse ponto de sustentação do chamado gozo sexual e que acontece – são apenas as proposições que recolhemos da

experiência psicanalítica que nos permitem afirmá-lo – somente podendo se articular numa cópula um pouco contínua, e até mesmo efêmera ao exigir encontrar aquilo que não tem dimensão senão de *alíngua* e que chamamos castração (Lacan, 1971-1972, lição de 02/12/1971, p. 35).

A castração operando para o ser falante, fica estabelecido que o gozo é sempre em perda na medida em que o objeto *a* está perdido e a cada satisfação alcançada tem-se imediatamente instalada a dimensão da falta, posto que nenhuma satisfação é suficiente. O gozo sexual é da ordem da opacidade. Ao nos referirmos ao que é indicado em *O Seminário, livro 18, De um discurso que não fosse do semblante* (Lacan, 1971), a verdade está no mesmo vento da sexuação, havendo somente o semblante para articular uma e outra, em tal seminário, para Lacan, a verdade e a sexuação são sustentadas pelo semblante. A diferença a ser marcada é que a verdade não se restringe ao gozo sexual, porque o gozo é pouco para a verdade. Por outro lado, Lacan diz que a relação sexual está ausente do campo da verdade, no campo da verdade não há a relação sexual:

Mas a escrita em si, não a linguagem, a escrita provê de ossos todos os gozos que, por meio do discurso, mostram abrir-se ao falante. Ao lhes dar ossos, ela sublinha o que decerto era acessível, porém estava mascarado, ou seja, que a relação sexual falta no campo da verdade, posto que o discurso que a instaura provém apenas do semblante, por só abrir caminho para os gozos que parodiam – essa é a palavra adequada – aquele que é efetivo, mas que lhe permanece alheio (Lacan, 1971 [2009], p. 139).

O que fica sempre alheio ao sujeito é o Outro do gozo, é o gozo inacessível, gozo proibido, ou como diz Lacan, inter-dito. Como tal, o gozo é da ordem do impossível: “assim é o Outro do gozo, para sempre proibido, inter-dito, aquele cuja habitação a linguagem só permite ao lhe fornecer – por que eu não haveria de empregar esta imagem? – escafandros” (Idem, p. 139). Portanto, o que temos são os gozos circunscritos pelo discurso e a suposta localização no corpo desse gozo; como pode ilustrar o caso o órgão sexual masculino, mas localização precisa de um gozo no órgão sexual é meramente imaginária. O que pode evidenciar a suposta localização do gozo no órgão é a separação entre o gozo fálico e gozo do corpo que é efetivada pelo objeto *a*: “(...) a coisa mais surpreendente é que esse objeto, o *a*, separa esse gozo do corpo do gozo fálico” (Idem, 1974, p. 54). O gozo fálico não é estranho ao corpo, até porque a condição primordial para haver gozo é haver corpo, para gozar é preciso um corpo, mas, o gozo fálico, sexual, atinge-se pela via do semblante, pelo simbólico.

Contudo, fica uma questão: qual é o campo da verdade? Como tal campo se constitui? Lacan usa o termo campo em *O Seminário, livro 18, De um discurso que não*

fosse do semblante (1971), mas o que nossa leitura indica é que a precisão conceitual do termo somente é fornecida em *O saber do psicanalista* (1971-1972). O campo da verdade é instaurado pelo significante, logo pelo ato de falar, pois quando um sujeito diz *eu falo*, acredita-se nele, é verdade posto que todo sujeito é falante e é a fala quem diz a verdade:

A verdade em questão na psicanálise é aquilo que, por intermédio da linguagem, quero dizer, pela função da palavra, aborda, mas numa abordagem que não é de maneira nenhuma de conhecimento, mas, direi, de algo como indução, no sentido que esse termo tem na constituição de um campo, indução de alguma coisa que é inteiramente real, ainda que disso não possamos falar senão como significante. Quero dizer que não tem outra existência a não ser pelo significante (Idem, 02/12/1971, p. 34-35).

O saber que tem a função imaginária é aquele que está no início da análise e que se articula com o estabelecimento da transferência. É, portanto, um saber que se localiza do lado sujeito, pois é um saber suposto ao analista, sem que este realmente o tenha. Já o saber mencionado em “Radiofonia” (1970) e em *O seminário, livro 17, O avesso da psicanálise* (1969-1970) é um saber que resulta do trabalho de análise e pode ser considerado um desdobramento daquilo que Lacan chamou de operação verdade em *O Seminário, livro 15, O ato psicanalítico* (1967-1968). Daí o nosso intuito de situar melhor as relações entre a verdade e o saber.

Capítulo III: Saber e Verdade

Partamos, neste capítulo, da seguinte tese de Lacan: A psicanálise *demonstra* a diferença entre saber e verdade (Lacan, 1971 [2011], p. 17).

Lacan não deixou, em nenhum momento, de voltar à relação entre saber e verdade, pois se há uma verdade inconsciente, há também um saber inconsciente ou um saber no inconsciente, em diferentes momentos de seu ensino. Muitas são as passagens em que Lacan faz referência ao saber, mas ao invés de fazer um percurso sobre o que é o saber para a psicanálise, incluindo todas as suas nuances, vamos falar sobre o saber e sua relação com a verdade, pondo já em questão se há relação? Se o saber pode ser por ele nomeado como “saber não sabido” (Lacan, 1971 [2011], p. 23), um “saber que não se sabe” (1972-1973 [1985], p. 129), mas que é possível se saber, um “saber que se decifra” até mesmo um “saber sem sujeito” (Soler, 2007-2008 [2012], p.116), a verdade se define pelo não saber: “ademais, sabemos que insisti na diferença entre saber e verdade. Ora, se a verdade não é o saber, é que ela é o não saber” (Lacan, 1971 [2011], p. 17). Se essa é uma tese, é preciso examiná-la, antes de mais nada, com relação a outras passagens do ensino de Lacan. Senão vejamos:

Quando Lacan formula a teoria dos quatro discursos (1969-1970 [1992]), e elabora os lugares dos matemas dos discursos, identifica um discurso em que a verdade, como um dos lugares, é ocupada pelo elemento S_2 , o saber justamente. O mais interessante nisso é que o discurso em que isso ocorre é nada mais e nada menos do que o próprio discurso do psicanalista. Então, como é possível dizer que a psicanálise é o discurso que demonstra a diferença entre saber e verdade – como pudemos citar na primeira frase, acima? Nossa primeira hipótese é de que justamente, Lacan diferencia verdade como lugar, de saber como elemento. O fato de o saber poder ocupar o lugar da verdade já nos indica que os dois termos não se confundem, mas por quê? É um saber que tem valor de verdade? é um saber que tem função de verdade? Enfatizamos: verdade e saber não se confundem, mas por quê?

3.1 Saber e a verdade a partir do *Cogito*: Foucault com Lacan

De saída, Lacan marca uma diferença entre a forma como a psicanálise irá conceber e operar com o saber e a verdade em relação a outros campos como o da filosofia e o da ciência. Vejamos: No campo da ciência saber e verdade parecem estar fundidos de modo indelével, como tentaremos indicar mais adiante. Mas no campo filosófico não podemos dizer que verdade e saber estão fundidos ou são confundidos, só podemos

dizer que na filosofia desde Aristóteles, o saber se confunde com o ato de conhecer, principalmente no que tange à concepção de um sujeito de conhecimento como uma unidade soberana que seria não só o fundamento, como também núcleo central de todo o conhecimento: “Há dois ou três séculos, a filosofia ocidental postulava, explícita ou implicitamente, o sujeito como fundamento, como núcleo central de todo o conhecimento, como aquilo em que, e a partir de que, a liberdade se revelava e a verdade podia explodir” (Foucault, 1973 [2003], p. 10). O sujeito, nesse caso, seria o portador, agenciador do conhecimento, referência principal do ato de conhecer, pois a ele caberia adequar as coisas ao conhecimento:

Creio que se pode formular que a teoria do conhecimento sempre teve, na história do pensamento, um ideal, formulado de diferentes maneiras: o da união entre sujeito e objeto. Mais precisamente, a clássica teoria do conhecimento supõe uma co-naturalidade entre sujeito e objeto, uma harmonia preestabelecida entre sujeito que conhece e objeto conhecido (Miller, 1984 [1988], p. 40-41).

Ao que tudo indica, o saber seria decorrente da produção de conhecimento, da acumulação de conhecimento, e a verdade seria uma atribuição do conhecimento, a verdade surgiria do conhecimento sobre o objeto, como tentaremos demonstrar a seguir, tendo como referência Foucault.

Foucault faz a localização de uma relação entre conhecimento e verdade a partir do estabelecimento do cogito cartesiano, mesmo que Descartes não tenha sido o principal operador de toda uma mudança na relação entre conhecimento e verdade, é com Descartes que temos uma redefinição das condições para que o sujeito tenha acesso à verdade. Para Foucault na idade moderna, há uma única condição de acesso à verdade possível ao sujeito:

Pois bem, se fizermos agora um salto de muitos séculos, poderemos dizer que entramos na idade moderna (quero dizer, a história da verdade entrou em seu período moderno) no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e não somente o conhecimento. É aí que, parece-me, o que chamei de “momento cartesiano” encontra seu lugar e sentido, sem que isso signifique que é de Descartes que se trata, que foi exatamente ele o inventor, o primeiro a realizar tudo isso (Foucault, 1981-1982 [2010], p. 17-18).

Verificamos que para Foucault, Descartes é o ponto de virada sobre a questão da relação entre conhecimento e verdade, o conhecimento como acesso à verdade. Enquanto para Lacan, Descartes estabelece uma forma de atestar o saber, uma indagação sobre o próprio saber: chamamos a atenção aqui pra a diferença entre conhecimento e saber. Podemos dizer que Foucault, tal como Lacan, também conceitua

o conhecimento de forma diferente do saber, Foucault não confunde conhecimento e saber. Para Foucault, o conhecimento não tem uma natureza, não podemos estabelecer uma origem no sentido natural, pois o conhecimento é uma invenção sobre a qual há a impossibilidade de estabelecer a origem. Como o conhecimento é contranatural, uma anti-natureza, o conhecimento não faz parte da natureza humana e substituiu a luta, o combate, o risco, o acaso entre os homens:

(...) não se pode deduzir o conhecimento, de maneira analítica segundo uma espécie de derivação natural. Não se pode, de modo necessário, deduzi-lo dos próprios instintos. O conhecimento, no fundo, não faz parte da natureza humana. É a luta, o combate, o resultado do combate e conseqüentemente o risco e o acaso que vão dar lugar ao conhecimento. O conhecimento não é instintivo, é contra-instintivo, assim como não é natural, é contra-natural (Foucault, 1973 [2008], p. 17).

Para sustentar a tese de o conhecimento ser uma invenção e não possuir origem, Foucault se apoia em Nietzsche, posto que é Nietzsche quem demonstra que não há semelhança ou correspondência entre o conhecimento e as coisas que poderiam ser conhecidas, como podemos verificar no texto “Acerca da Verdade e da Mentira” no qual há também a crítica do que se entende como conceito:

Pensemos ainda, particularmente, na formação dos conceitos. Cada palavra torna-se de imediato conceito por precisamente não dever servir para a experiência originária única e totalmente individualizada, à qual deve a sua emergência, algo como recordação, mas também para inumeráveis casos mais ou menos semelhantes, isto é, em rigor, nunca idênticos, portanto, que devem adequar-se a casos sempre diferentes. Todo conceito emerge da igualização do não igual (Nietzsche, 1873 [2005], p. 12).

A crítica de Nietzsche também nos diz que o conhecimento produz ilusão e ofusca a existência devido ao orgulho, que sempre está atrelado ao conhecimento, através do intelecto:

O orgulho ligado ao conhecimento e sentir que põe uma névoa ofuscante nos olhos e sentidos dos homens engana-os, por conseguinte, sobre o valor da existência pelo fato de encerrar em si o apreço mais lisonjeiro acerca do conhecimento. O seu efeito mais geral é a ilusão, mas também os efeitos mais particulares contêm em si algo de semelhante (Idem, p. 8).

Foucault afirma que as formulações de Nietzsche representam uma ruptura com toda a tradição filosófica ocidental, pois para Nietzsche não há adequação entre o conhecimento e as coisas. Enquanto que Descartes, para sustentar que havia conhecimento fundado nas coisas do mundo, precisou incluir Deus em sua construção filosófica: “para demonstrar que o conhecimento era um conhecimento fundado, em verdade, nas coisas do mundo, Descartes precisou afirmar a existência de Deus”

(Foucault, 1973 [2008], p. 19). A partir de Nietzsche, Foucault é enfático quanto à definição de conhecimento, ou seja, o conhecimento é uma violação das coisas do mundo: “o conhecimento só pode ser uma violação das coisas a conhecer e não percepção, reconhecimento, identificação delas e com elas” (Idem, p. 18). Desse modo, não é na filosofia que devemos procurar a resposta para a pergunta sobre o que é o conhecimento? A pergunta deve ser posta à política. Melhor, não é do lado do filósofo que encontramos a resposta sobre o conhecimento, mas sim do lado do político:

Ora, se quisermos saber o que é o conhecimento, não é preciso nos aproximarmos da forma de vida, de existência, de ascetismo, própria ao filósofo. Se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder (Idem, p. 23).

Já para Lacan, o conhecimento tem a ver com o registro do imaginário, estando centrado no Eu. Tal colocação é tributária da noção de conhecimento paranoico que foi introduzida em sua tese de doutorado *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade* (1932 [1987]), transformada em livro posteriormente. Em “O estádio do espelho como formador da função do eu” (1949 [1998]) há uma indicação de que é a dialética social que estrutura o conhecimento humano como paranoico: “mostramos, na dialética social que estrutura como paranoico o conhecimento humano (...)” (Lacan, 1949 [1998], p. 99). A noção de conhecimento paranoico ganha maior precisão quando Lacan no diz que o Eu tem a função de conhecimento e que há uma estrutura geral do conhecimento humano, ou seja, o conhecimento humano compõe tanto o Eu, como os objetos a partir de atributos tais como permanência, identidade, substancialidade e que tais coisas ou entidades são distintas das *Gestalten* que se apreendem daquilo que se denomina de desejo animal:

(...) estrutura mais geral do conhecimento humano: aquela que constitui o eu e os objetos mediante atributos de permanência, identidade e substancialidade, em suma, sob a forma de entidades ou “coisas” muito diferentes das *Gestalten* que a experiência nos permite isolar no domínio do campo disposto segundo as linhas do desejo animal (Lacan, 1948 [1998], p. 114).

Podemos supor que na formulação de Lacan, poderíamos dizer que não nada de natural no conhecimento humano.

Anos depois, Lacan afirma que o conhecimento, a rigor, não existe posto que o conhecimento é uma metáfora sexual, mas como não há relação sexual, o resultado que é o conhecimento não existe, ou seja, o conhecimento se sustentou na possibilidade de haver relação sexual: “Há muito tempo se poderia ter percebido que o discurso do

conhecimento é uma metáfora sexual e ter-lhe dado sua correspondência, qual seja, que, visto que não existe relação sexual, também não existe conhecimento” (Lacan, 1971 [2011], p. 62). O que faz Lacan ser mais enfático sobre o conhecimento não existir, é a descoberta do objeto *a*, pois com o objeto *a* tem-se como elidir toda a ideia de que é necessário um sujeito para sustentar o objeto, como é no caso da teoria do conhecimento que por supor um objeto sustentado pelo sujeito, acaba por fazer a sombra de uma sombra:

O objeto *a* é um objeto, com certeza, mas apenas no sentido de substituir definitivamente qualquer ideia do objeto sustentado por um sujeito. Não é a chamada relação de conhecimento. É muito curioso, quando a estudamos em detalhe, ver que, nessa relação de conhecimento, acabou se fazendo com que um dos termos, o sujeito em questão, não fosse mais que a sombra de uma sombra, um reflexo esvaecido (Idem, p. 62-63).

O objeto *a* é ainda um operador para demarcar a diferença entre conhecimento e saber, dado que o objeto *a* está em articulação com o saber e não com o conhecimento, não é possível estabelecer um conhecimento sobre o objeto *a*. Por outro lado, o saber ao ser produzido, faz existir o objeto *a*: “o objeto *a* só é objeto no sentido de estar ali para afirmar que nada da ordem do saber existe sem produzi-lo. Isso é algo completamente diferente de conhecê-lo” (Idem, p. 63).

Foucault, ao tentar delinear uma história da verdade, localiza que na idade moderna o conhecimento se faz a condição principal para que se possa ter acesso ao verdadeiro, ou seja, o conhecimento é a única forma de ir ao encontro da verdade e marca nesse momento o início da idade moderna. Tal momento aponta também a entrada da figura do sujeito do conhecimento no campo da filosofia, o que implicava que a noção de sujeito tinha de se modificar, tratava-se de um sujeito que por si mesmo seria capaz de reconhecer a verdade tão somente pelo seu ato de conhecer. Se o reconhecimento da verdade e o acesso a ela resultavam unicamente do ato de conhecer do sujeito, o estabelecimento da verdade não se fazia sem condição e para Foucault eram duas, dentro destas encontra-se a condição sobre a loucura: a verdade é inacessível ao louco. Senão vejamos:

Por um lado, há condições internas do ato de conhecimento e regras a serem por ele seguidas para ter acesso à verdade: condições formais, condições objetivas, regras formais de método, estrutura do objeto a conhecer. De todo modo, porém, é do interior do conhecimento que são definidas as condições de acesso do sujeito à verdade. As outras condições são extrínsecas. Condições tais como: “não se pode conhecer a verdade quando se é louco (importância desse momento em Descartes)” (Idem, p. 18).

Há condições culturais de acesso à verdade através do conhecimento, daí resulta que agora é preciso realizar estudos, formar-se, tornar-se um homem de conhecimento, um homem de ciência. Como também há condições morais para acender à verdade, há de se fazer esforços, ser lícito, ter interesses que se ajustem aos interesses da pesquisa, das condições de acesso ao conhecimento:

Condições culturais também: para ter acesso à verdade é preciso ter realizado estudos, ter uma formação, inscrever-se em algum consenso científico. E condições morais: para conhecer a verdade, é bem preciso esforçar-se, não tentar enganar seus pares, é preciso que os interesses financeiros, de carreira ou de status ajustem-se de modo inteiramente aceitável com as normas das pesquisas desinteressadas (Idem, p. 18).

Assim, é estabelecido o sujeito detentor do conhecimento e que é mais radicalizado a partir do século XIX, segundo as pesquisas de Foucault, radicalizado a ponto de fazer nascer um novo sujeito de conhecimento:

Assim gostaria particularmente de mostrar como se pôde formar, no século XIX, um certo saber do homem, da individualidade normal e anormal, dentro ou fora de regra, saber este que, na verdade, nasceu das práticas sociais, das práticas sociais de controle e da vigilância. E como, de certa maneira, esse saber não se impôs a um sujeito de conhecimento, não se propôs a ele, nem se imprimiu nele, mas fez nascer um tipo absolutamente novo de sujeito de conhecimento (Foucault, 1973 [2010], p. 8).

O sujeito de conhecimento delineado por Foucault tem ainda toda a carga do sujeito postulado pela tradição filosófica, um sujeito atemporal e metafísico e que ainda persistirá em vertentes da filosofia, principalmente da fenomenologia tanto em Husserl, quanto em Sartre. Se há uma convergência mais decidida entre Lacan e Foucault é que os dois se opõem a tal sujeito, segundo Eribon (1996); reside aí um dos pontos de interesse de Foucault pelas formulações de Lacan. Contra toda a concepção de um sujeito referido à consciência, à compreensão, ou seja, um sujeito que está imerso na consciência, tendo uma relação direta, intencional da consciência com o mundo, levantou-se um movimento estruturalista que operou uma subversão contra tal concepção, claro que em diferentes direções:

Resumindo, contra a fenomenologia, o estruturalismo representava uma tábua de salvação. Os pensamentos tão díspares que se juntaram sob esse rótulo têm, pelo menos, um ponto em comum: orquestraram uma revolta contra a concepção tradicional de sujeito. A constelação estruturalista teve seu acabamento num “anti-humanismo”, segundo a marcante expressão de Althusser, ou na “morte do Homem”, para citar Foucault (Badiou & Roudinesco, 2012, p. 19).

Para Foucault, tratava-se de abordar a questão do sujeito de outro ponto, não mais aludido pela concepção tradicional de sujeito que ganhou maior envergadura com o cogito e se manteve até a fenomenologia, e sim de uma referência histórica, um sujeito não só concebido, mas localizado na referência histórica. Ao trazer a questão do sujeito de modo completamente diferente da tradição filosófica, pois a crítica a tal concepção sempre se fez presente de modo contundente nas teorizações de Foucault, ele coloca toda a questão do sujeito em articulação com os registros da ética e da verdade:

Portanto, se Foucault realizou inicialmente a crítica sistemática da tradição da filosofia do sujeito, foi para retomar, em seguida, a problematização do sujeito numa perspectiva teórica oposta a dessa tradição filosófica, articulando, assim, o sujeito com os registros da ética e da verdade (Birman, 2010, p. 185).

Foucault, para mostrar que nem sempre a tradição filosófica concebeu o acesso à verdade através da via do conhecimento, fornece primeiro uma definição de filosofia que comporta a relação do sujeito com a verdade, a saber, a filosofia é um meio de interrogar como o sujeito tem acesso à verdade: “Chamemos de ‘filosofia’ a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade” (Foucault, 1981-1982 [2010], p. 15). Foucault ainda ousa mais ao aproximar esta “filosofia” da “espiritualidade”, definindo espiritualidade como um conjunto de buscas, práticas e experiências que vão da purificação até as modificações de existências para se chegar à verdade, ou seja, a definição de espiritualidade está afinada com a questão do sujeito e da verdade, não passando pela questão do conhecimento:

Creio que poderíamos chamar de espiritualidade o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões de olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a ser pago para ter acesso à verdade (Idem, p. 15)

Para Foucault, na Antiguidade a noção de espiritualidade não estava desvinculada das reflexões filosóficas. Em todas as diferentes escolas de pensamento da Antiguidade, Foucault localiza a noção de espiritualidade, a única exceção é Aristóteles, exceção não só no que se refere à espiritualidade, mas, segundo Foucault, de tudo aquilo que conhecemos por Antiguidade, pois para ele, Aristóteles é o único filósofo de fato da antiguidade e o fundador daquilo que conhecemos como filosofia moderna:

Portanto, durante toda a Antiguidade (para os pitagóricos, para Platão, para os estoicos, os cínicos, os epicuristas, os neoplatônicos, etc.), o tema da filosofia (como ter acesso à verdade?) e a questão da espiritualidade (quais são as transformações no ser mesmo do sujeito

necessárias para ter acesso à verdade) são duas questões que jamais estiveram separadas. Existe, bem entendido, exceção. A exceção maior e fundamental é a daquele que, precisamente, chamamos “o” filósofo, porque foi ele, sem dúvida, na Antiguidade, o único filósofo; aquele dentre os filósofos para quem a questão da espiritualidade foi a menos importante; aquele em quem reconhecemos o próprio fundador da filosofia no sentido moderno do termo, que é Aristóteles. Contudo, como sabemos todos, Aristóteles não é o ápice da Antiguidade, mas sua exceção (Idem, p. 17).

As formulações que Foucault lança no final dos anos 1970 e início dos anos 1980 são fruto de suas pesquisas sobre a hermenêutica de si, o cuidado de si, resituando a questão do sujeito como forma de subjetivação que se deu na redefinição de seu projeto sobre a história da sexualidade. Ao que tudo indica, em tais anos, Foucault se reaproximou da psicanálise expondo pontuações que são relevantes para se pensar as relações da psicanálise com a filosofia, principalmente com a filosofia antiga. Pois, ao falar da filosofia antiga, Foucault situa que, além de Freud, Lacan foi único a trazer para o debate, para as formulações da psicanálise, a questão das relações do sujeito com a verdade, Lacan o fez através do próprio *corpus* da psicanálise e recorreu à filosofia para fazer dela um interlocutor, principalmente em Sócrates e Platão:

E parece-me que todo o interesse e a força das análises de Lacan estão precisamente nisto: creio que Lacan foi o único depois de Freud a querer recentralizar a questão da psicanálise precisamente nessa questão das relações entre sujeito e verdade. Isso significa que, em termos inteiramente estranhos à tradição histórica da espiritualidade, seja a de Sócrates, seja a de Gregório de Nissa e de todos os intermediários entre eles, em termos do próprio saber analítico, ele tentou colocar a questão que, historicamente, é propriamente espiritual (Idem, p. 29).

Foucault aproxima Lacan da concepção de espiritualidade da Antiguidade porque o acesso à verdade não se dava através do sujeito do conhecimento, pelo contrário, o sujeito não era digno, a princípio, da verdade. Para que houvesse acesso à verdade, era preciso pagar um preço pois, para a espiritualidade, a busca pela verdade é feita pelas modificações no ser do sujeito e na sua existência:

A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ser tal e qual estrutura de sujeito. Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito a [o] acesso à verdade. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade (Idem, p. 16).

Foucault aponta que a psicanálise se aproxima muito mais da conceituação de espiritualidade da Antiguidade do que do sujeito do conhecimento, basta lembrar que tal

inferência pode ser fundamentada no diálogo que Lacan faz com Sócrates e com Platão, principalmente em *O seminário, livro 8, A Transferência* (1960-1961), pois Lacan chegou a afirmar que Sócrates, de certo modo, guardava uma proximidade com a psicanálise, até mesmo como “um pré-analista” (Miller, 1997, p. 300), dado que o “conhece-te a ti mesmo” se desdobra em um falar de si. Para Foucault, Lacan encontra a Antiguidade ao trazer para o sujeito a possibilidade de falar a verdade sobre si:

A questão do preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de que ele disse, de que pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio. Fazendo resurgir essa questão, acho que ele fez efetivamente ressurgir, no interior mesmo da psicanálise, a mais velha tradição, a mais velha interrogação, a mais velha inquietude dessa *epiméleia heautoû*, que constitui a forma mais geral da espiritualidade (Foucault, 1981-1982 [2010], p. 29).

A *epiméleia heautoû* é o cuidado de si na Antiguidade, que Foucault elegeu como objeto de suas pesquisas no final dos anos 1970 e início dos anos 1980. Foucault aproxima a psicanálise da tradição do cuidado de si. Há um ponto em que Foucault confunde a questão que a psicanálise traz em relação à verdade e ao sujeito, a questão que ele coloca se centraliza no entendimento da psicanálise como um conhecimento, ou seja, a resolução sobre o acesso do sujeito à verdade se daria nos efeitos do conhecimento psicanalítico:

Essa questão, que não me cabe resolver, é certamente a seguinte: é possível, nos próprios termos da psicanálise, isto é, dos efeitos de conhecimento, portanto, colocar a questão das relações do sujeito com a verdade, que – do ponto de vista, pelo menos, da espiritualidade e da *epiméleia heautoû* – não pode, por definição, ser colocada nos próprios termos do conhecimento? (Ibidem, p. 29).

Quando Foucault associa a psicanálise ao conhecimento, ele entende a psicanálise pela via platônica do conhece-te a ti mesmo. A psicanálise não visa o conhecimento, não visa o conhecimento de si, nem o cuidado de si. Foucault acha que a psicanálise é isso em razão do projeto que ele empreendeu, ou seja, de tentar fazer uma história da verdade. Na disjunção com Foucault, nossa tese propõe retomar a verdade histórica do sujeito, tal como pudemos trabalhá-la desde o nosso primeiro capítulo.

O problema é que na psicanálise, ao menos no retorno a Freud efetuado por Lacan, a questão das relações do sujeito com a verdade não é cortejada, nem mesmo pode ser resolvida no âmbito do conhecimento. Tal questão é abordada através do saber, pois para Lacan saber não é conhecimento, o saber é diferente do conhecimento e mostra isso através de nuances do saber como o saber-viver e o saber-fazer, cujas raízes estão na Antiguidade aludida por Foucault, em particular no *Mênon* de Platão, e que não

precisam recorrer ao conhecimento para se efetivarem: “o saber não é o conhecimento e para levar os espíritos menos preparados a vislumbrar esta diferença, tenho apenas que fazer alusão ao saber-viver ou ao saber-fazer. Aí, a questão do que há antes toma todo o sentido” (Lacan, 1967-1968, p. 9).

Nem mesmo o conceito de saber com o qual Lacan opera se aproxima do conceito de saber engendrado por Foucault. Em Foucault, o saber começa a ser melhor precisado com o seu livro *A arqueologia do saber* (1969), o que não quer dizer que no livro *As palavras e as coisas* (1966) não tenha abordado o saber. Em *A arqueologia do saber* (1969) há a definição de que o saber é o objeto da arqueologia, método de investigação formulado por Foucault que se aplicou sobretudo para estudar a constituição das disciplinas, tais como a história natural, a gramática geral, a medicina clínica, a economia política, a psicologia, entre outras. Observa-se também que a arqueologia não se limita a fazer uma descrição das disciplinas e o saber não se limita às disciplinas, pois o saber não se localiza em demonstrações ou explicações: “o saber não está contido somente em demonstrações; pode estar em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas” (Foucault, 1969 [2008], p. 205). Já no texto intitulado “Sobre a arqueologia das ciências: resposta ao círculo de epistemologia” (1968), Foucault conceitua o saber diferenciando-o do conhecimento: primeiro, o saber não é uma acumulação de conhecimento; segundo, para o conhecimento se pode atribuir julgamentos como falso ou verdadeiro, exato ou inexato, definido, contraditório, diferente; enquanto que para o saber tais atribuições não se aplicam:

O conjunto assim formado a partir do sistema de positividade e manifestado na unidade de uma formação discursiva é o que se poderia chamar um saber. O saber não é uma soma de conhecimentos, porque desses se deve poder dizer sempre se são verdadeiros ou falsos, exatos ou não, aproximados ou definidos, contraditórios ou coerentes. Nenhuma destas distinções é pertinente para descrever o saber, que é o conjunto dos elementos (objetos, tipo de formulação, conceitos e escolhas teóricas) formado a partir de uma única e mesma positividade, no campo de uma formação discursiva unitária (Foucault, 1968 [2008], p. 110).

Para Lacan o saber não é produzido propriamente por uma prática discursiva, mesmo porque a definição de discurso de Lacan, apesar de Lacan ter como interlocutor Foucault para a teoria dos quatro discursos, não é a mesma de Foucault. Para Lacan, o saber interroga um discurso que é de gozo e se estabelece pelos significantes, que aparentemente não querem dizer nada ao sujeito, mas há um momento em que todos esses significantes podem dizer algo ao sujeito: “o saber é isto: alguém lhes apresenta coisas que são significantes e, da maneira como estas lhes são apresentadas, isso não quer dizer nada, e então vem um momento em que vocês se libertam, e de repente

aquilo que quer dizer alguma coisa, e é assim desde a origem” (Lacan, 1968-1969 [2008], p. 196). Há também um outro ponto que precisa ser situado no conceito de saber de Lacan, é que o saber está articulado ao inconsciente, assim sendo o saber é algo que se diz, que é dito, um saber que fala: “o saber – penso já ter insistido o suficiente para que isto lhes entre na cabeça –, o saber é coisa que se diz, que dita. Pois bem, o saber fala por conta própria – eis o inconsciente” (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 66). Sabemos que em 1976, Lacan abre todo um campo de pesquisa com a introdução do conceito de inconsciente real, que não teremos como desenvolver detidamente em nesta tese.

A definição aqui mencionada tem a ver com o que Lacan elaborou como discurso, o que faz laço social e Lacan demonstra que Freud apontou não só que o sujeito não sabe o que diz, mas também não sabe quem o diz: “o sujeito do discurso não se sabe como sujeito que sustenta o discurso. Que ele não saiba o que diz, ainda passa, sempre se o supriu. Mas o que diz Freud é que ele não sabe quem o diz” (Idem, p. 66).

Para Foucault o discurso se define de modo bastante diferente e tem várias reformulações e nuances, mas de modo algum o conceito de saber e de discurso supõem o inconsciente. Foucault nos serve em nossa tese por ter demonstrado como o conhecimento faz com que a verdade possa estar em toda parte, mas não pode ser acessada por qualquer um. Não se trata das mesmas condições postas pela espiritualidade tal como mostra Foucault, trata-se sim de cumprir as condições feitas ao sujeito do conhecimento para se ter acesso à verdade. O saber que faz a suposição de que há verdade em toda parte, em todo lugar, segundo Foucault, é o saber científico:

Um saber como o que chamamos científico é um saber que supõe, no fundo, que haja verdade em toda parte, em todo lugar e em todo tempo. Ou seja, mais precisamente: para o saber científico, há momentos em que se apreende mais facilmente a verdade, pontos de vista que permitem perceber mais facilmente ou mais seguramente a verdade; há instrumentos para descobri-la onde ela se oculta, onde ela está recuada ou escondida (Foucault, 1973-1974 [2006], p. 302).

Com a inauguração do discurso científico, a partir do advento da ciência moderna, a verdade passa a estar presente em todas as coisas, com os instrumentos, com o método certo, pode-se encontrar a verdade sob as coisas, assim a questão da verdade tem a possibilidade de ser posta para qualquer coisa: “para a prática científica em geral, sempre há verdade, a verdade está sempre presente em toda coisa ou sob toda coisa, a propósito de tudo e de qualquer coisa pode-se colocar a questão da verdade” (Idem, p. 302). Notemos que a verdade do saber científico está sempre referida às coisas e não propriamente ao sujeito, é um sujeito de conhecimento que acessa a verdade das coisas

através de um saber que parece se originar do conhecimento: “o saber penetra verticalmente no domínio das coisas, encontra um nível de profundidade onde aparecem objetos empíricos de conhecimento: as ciências empíricas são sínteses” (Machado, 2007, p. 119). Ou seja, a verdade do saber científico é produzida pela investigação, pelo estudo, pela pesquisa das coisas, pois a todas as coisas se pode perguntar pela verdade: “para o saber científico, nunca há nada que seja suficientemente tênue, fútil, passageiro ou ocasionalmente distante, mas nada tampouco suficientemente próximo para que não se possa lhe fazer a pergunta: o que é você em verdade” (Foucault, 1973-1974 [2006], p. 302). A pergunta é feita para o mundo, porém em nenhum momento ela é dirigida para a verdade do sujeito, podemos inferir que o saber científico não quer saber sobre a verdade do sujeito. Para melhor situarmos tal ponto, temos antes de delinear como Lacan aborda o saber e a verdade na teoria dos quatro discursos, mais precisamente no discurso do mestre.

3.2 O saber e a verdade no discurso do mestre

A primeira leitura que podemos fazer de *O Seminário, livro 16, De um Outro ao outro (1968-1969)*, nos dá a noção de que o saber é um preço que se paga pela renúncia ao gozo. No entanto, também se lê em *O Seminário, livro 16, De um Outro ao outro (1968-1969)* que “o saber é o gozo do Outro”. Ele retoma a colocação para introduzir *O Seminário, livro 17, O Avesso da psicanálise (1969-1970)* quando lembra o quanto o saber nos leva a um ponto de ambiguidade (1969-1970 [1992], p. 12).

Tal definição remete à teoria dos discursos, principalmente no que tange ao discurso do mestre, pois se o escravo detém o saber, quem goza do trabalho do escravo, que o faz com afincos porque tem o saber para realizá-lo, é o mestre. Para deter o saber, o escravo abre mão do gozo, daí o saber ter preço, ter valor:

O saber, em última instância, é o que chamamos de valor. O valor às vezes se encarna no dinheiro, mas o saber também vale dinheiro, e cada vez mais. É isso que deve nos esclarecer. Esse valor é o valor de quê? Está claro: é o valor da renúncia ao gozo (Lacan, 1968-1969 [2008], p. 39).

A ambiguidade se dá porque se o saber é o gozo do Outro, Lacan diz que somente temos um primeiro acesso ao saber pela renúncia ao gozo, ao abrir mão da posição de aderência ao Outro materno, é pela castração que se começa a saber, assim entendemos a frase de Lacan na qual diz que “originalmente, é pela renúncia ao gozo que

começamos a saber um pouquinho, sem que para isso haja necessidade de trabalho. Não é pelo fato de o trabalho implicar a renúncia ao gozo que toda renúncia ao gozo só se faz pelo trabalho” (Idem, p. 39). Em *O Seminário, livro 17, O Averso da psicanálise* (1969-1970), há a definição de que o saber, como meio de gozo, é o saber que é uma memória de gozo, em razão do traço mnêmico. Tomemos a referência freudiana de Lacan – *Além do princípio de prazer* (1920), texto no qual Freud estabelece o que é a repetição para a psicanálise a partir da observação do jogo do *Fort-da*. A criança, ao repetir a experiência desagradável de distanciamento da mãe, instala a repetição que se constituirá em uma ação do inconsciente devido à lembrança de gozo que se inscreve no inconsciente. Como o gozo não é recalado, o que se recalca é apenas o traço mnêmico da primeira experiência de gozo. Desse modo, o gozo precisa da repetição: “é o gozo, termo designado em sentido próprio, que necessita a repetição” (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 43). Lançamos aqui a questão se Lacan aproxima o traço mnêmico do traço unário para trabalhar o saber, como podemos observar na citação abaixo:

Aí, tomo do texto de Freud, para dar-lhe um sentido que lá não está apontado, a função do traço unário – quer dizer, da forma mais simples de marca, que é, falando propriamente, a origem do significante. E afirmo isto – que não se vê no texto de Freud, mas de modo algum poderia ser descartado, evitado, rejeitado pelo psicanalista –, que é no traço unário que tem origem tudo o que nos interessa, a nós, analista, como saber (Idem, p. 44).

Lacan parte da repetição primeira, já que é a repetição que visa o gozo em razão de a repetição se fundar em um retorno ao gozo, o que implica a perda na medida em que o que se repete ao se repetir produz uma perda. Lacan enfatiza que na repetição há desperdício de gozo, mas é por ser um gozo em perda que o gozo é levado a se repetir. Eis a originalidade de Lacan ao trabalhar o saber, é um saber no qual há repetição e gozo, dado que o saber tem sua origem na repetição: “esse saber mostra aqui sua raiz porquanto na repetição, e sob a forma do traço unário, para começar, ele vem a ser o meio de gozo – do gozo precisamente na medida em que ultrapassa os limites impostos, sob o termo prazer, às tensões usuais da vida” (Idem, p. 46).

Retomando a questão de o saber ser meio de gozo, podemos dizer que é porque é um saber guardado, organizado, é a própria forma de funcionamento do inconsciente, o sujeito como aquele que é governado, dirigido pelo seu inconsciente, o único meio de organizar o gozo é a repetição, o sujeito goza sempre dos mesmos significantes que se articulam, constituindo o saber. Eis o saber tomado no discurso do mestre.

O mestre antigo, do nascimento da filosofia, passou a ter interesse pelo saber do escravo, pois Sócrates demonstrou que o escravo tinha saber. Assim, o mestre antigo que se recusava saber de forma radical, começa a se interessar pela essência do saber do escravo. A essência do saber é resultado do *saber-fazer* do escravo que, segundo Lacan, independente do fato de saber se o saber se sabe, mesmo assim torna possível “fundar um sujeito na perspectiva de um saber totalmente transparente” (1969-1970 [1992], p. 19). É o *saber-fazer* do escravo que possui a essência do saber e é devido ao *saber-fazer* que ocorre o roubo do saber do escravo operado pelo mestre. Lacan precisa que é em Platão que tal subtração pode ser confirmada, daí nossa intenção em mencionar que o diálogo platônico que melhor exemplifica isso é o diálogo intitulado *Mênon*:

Trata-se de encontrar a posição que permita que o saber se torne um saber de senhor. A função da *episteme* especificada como saber transmissível – remetam-se aos diálogos de Platão – é sempre tomada por inteiro das técnicas artesanais, quer dizer, dos servos. O que está em questão é extrair sua essência para que esse saber se torne um saber de senhor. (...).

Reportem-se ao *Menon*, ao momento em que se trata da raiz de 2 e seu incomensurável. Alguém diz – porém vejamos, o escravo, mas que venha, o pequenino, vocês vêem, ele sabe. Faz-se-lhe perguntas, perguntas de senhor, de mestre, obviamente, e o escravo responde com naturalidade às perguntas o que as perguntas já ditam como respostas. Acha-se aí uma forma de derrisão. É um modo de escarnecer do personagem que está lá virando no espeto. Mostram que o importante, a finalidade, é mostrar que o escravo sabe, mas, ao confessar isto apenas por esse viés da derrisão, o que se oculta é que trata-se exclusivamente de arrebatar do escravo sua função no plano do saber. (Idem, p. 19-20).

Lacan enfatiza que não se trata tão somente de dizer que o escravo é subtraído de seu saber pelo mestre, mas também de mostrar que a referida apropriação de saber tem consequências para a *episteme*: originalmente, a relação da *episteme* com o saber-fazer era de oposição, na medida em que, segundo Lacan, a *episteme* surge a partir da interrogação sobre o *saber-fazer*, ou seja, a *episteme* nasce do questionamento do *saber-fazer*:

De qualquer modo, há uma dificuldade no saber, que reside na oposição entre o *savoir-faire* – o saber-fazer – e o que é *episteme*, falando propriamente. A *episteme* se constitui por uma interrogação, por uma depuração do saber. O discurso filosófico mostra a todo instante que o filósofo faz referência a isso. Não foi à toa que ele tenha interpelado o escravo e demonstrado que este sabe – que sabe, por sinal, o que não sabe. (Idem, p. 140).

A partir do momento em que a *episteme* se modificou, em consequência da apropriação do saber-fazer, a própria *episteme*, assim como o mestre, mudou.

Lacan não tem dúvidas em afirmar que a filosofia tem sua função histórica nessa apropriação, nessa extração, ou seja, o nascimento da filosofia e da *episteme* está atrelado à extração: “a filosofia, em sua função histórica, é essa extração, essa traição, eu quase diria, do saber do escravo, para obter sua transmutação em saber de senhor”

(Idem, p. 20). O resultado mais contundente dessa extração, possivelmente a principal consequência na *episteme*, é o nascimento de um saber teórico, que não abre mão do *saber-fazer*, mas estabelece uma estratificação no saber, pois põe o saber teórico acima do *saber-fazer*:

Essa sabedoria, essa *episteme* feita de todos os recursos a todas as dicotomias, resultou apenas em um saber que se pode designar com um termo que servia ao próprio Aristóteles para caracterizar o saber do senhor – um saber teórico. Não no sentido frouxo que damos a essa palavra, mas no sentido enfático que a palavra *theoria* tem em Aristóteles (Idem, p. 20).

Com o saber teórico consolidado, houve, em um determinado momento, uma renúncia ao saber puramente teórico. Essa renúncia foi apreendida pela formulação do cogito cartesiano – é tal renúncia por esse saber teórico que culminou no nascimento da ciência:

(...) foi no dia em que, num movimento de renúncia a esse saber, por assim dizer, mal adquirido, alguém pela primeira vez extraiu da relação estrita entre S1 e S2 a função do sujeito como tal, eu nomeei Descartes – Descartes tal como creio poder articulá-lo, não sem a anuência de pelo menos uma parte importante dos que se ocuparam dele –, foi nesse dia que a ciência nasceu (Idem, p. 20).

Notemos que as duas consequências enumeradas por Lacan são de uma grande relevância para tudo que se seguiu na *episteme*, pois com a virada do saber do escravo para o saber do senhor, introduz-se uma outra virada que se sustenta na articulação significante, isto é, da ciência moderna. Com o cogito, toda a questão do sujeito e do saber é resituada, fazendo com que haja uma nova figura do saber:

Pela primeira vez na filosofia, o discurso do saber se volta para o agente do saber, permitindo tomá-lo, ele próprio, como questão de saber. Pela primeira vez não se tratava apenas de situar os seres, de pensá-los através de uma ontologia, de uma metafísica, mas de colocar em questão o próprio pensar sobre o ser, que se torna, assim, também pensável (Elia, 2004, p. 13).

A segunda virada, a da psicanálise, leva Lacan a questionar Hegel novamente no que se refere ao conceito de Saber Absoluto, pois a tese lacaniana é que o acesso ao saber não é fornecido pelo desejo de saber e sim pelo discurso da histérica: “(...) o que conduz ao saber não é o desejo de saber. O que conduz ao saber é – se me permitirem justificar em um prazo mais ou menos longo – o discurso da histérica” (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 21). Sendo assim, é o discurso da histérica que, ao questionar o saber consolidado do mestre, leva à fabricação de um novo saber, tendo em vista que até ter seu saber questionado, o mestre não se preocupava, pois “um verdadeiro senhor não deseja saber absolutamente nada” (Idem, p. 21). Como pode o desejo surgir se todas as necessidades

do mestre são imediatamente atendidas pelo escravo? Se o escravo cuida para que nada falte ao mestre? Pois o que o escravo sabe é exatamente o que o mestre quer, o que o mestre deseja:

Eis o que constitui a verdadeira estrutura do discurso do senhor. O escravo sabe muitas coisas, mas o que sabe muito mais ainda, é o que o senhor quer, mesmo que este não o saiba, o que é o caso mais comum, pois sem isto ele não seria um senhor. O escravo sabe, e é isto sua função de escravo. É também por isto que a coisa funciona, porque, de qualquer maneira, funcionou durante muito tempo. (Idem, p. 30).

Ora, como originalmente o mestre não quer saber nada, Lacan é conduzido a se perguntar o que levou Hegel a propor um desejo de saber ao mestre. Lacan lança a ideia da possibilidade de haver o desejo de saber no mestre, que foi dada pelo discurso filosófico e não pelo discurso da histórica: “como veem, uma encantadora pilhéria, graças à qual eu não saberia (...) que parentesco estabelecer entre o discurso filosófico e o discurso da histórica, já que parece ter sido o discurso filosófico que motivou no senhor o desejo de saber” (Idem, p. 32). Ora, se partiu do discurso filosófico a imputação do desejo de saber ao mestre, devemos lembrar que não se trata do discurso do mestre no qual o mestre é definido como aquele que não deseja saber. Houve uma mudança no mestre na modernidade em que ele se associou ao desejo de saber que é determinado pelo discurso da histórica. Daí Lacan dizer que se trata de uma encantadora pilhéria. Hegel é responsável pela tentativa de engendrar um mestre com desejo de saber. Assim, a resposta de Lacan é que Hegel foi “o mais sublime dos históricos” (Idem, p. 33), ao supor um senhor com desejo de saber que é impelido a buscar o Saber Absoluto. Para quê? Para questioná-lo em seguida, posto que não é desejável que se atinja de fato o Saber Absoluto. Poderíamos dizer então que, com Hegel, o senhor é, ele próprio, histórico e, desse modo, o Saber Absoluto deve permanecer como uma possibilidade sem que haja um esforço demasiado para que ele seja atingido, pois, como nos diz Lacan, sua dialética com o gozo deve ser mantida:

Porém, o que chamo de histeria desse discurso resulta precisamente do fato de que ele elude a distinção que permitiria perceber que mesmo que essa máquina histórica – que de fato não é outra coisa senão a marcha das escolas e nada mais – nunca atingisse o saber absoluto, isto seria apenas para marcar a anulação, o fracasso, o desvanecimento ao término da única coisa que motiva a função do saber – sua dialética com o gozo. O saber absoluto seria pura e simplesmente a anulação desse término. Quem quer que estude de perto o texto da *Fenomenologia* não pode ter qualquer dúvida a respeito (Idem, p. 33).

Verificamos que Lacan não deixa de ressaltar que foi Hegel quem indicou que havia uma relação entre o saber e o gozo e que essa relação estava no centro da dialética do

mestre e do escravo, em que há gozo no saber, mas esse gozo nem sempre é usufruído por quem detém saber:

(...) o discurso filosófico não desapareceu sem ter antes evidenciado que devia haver aí na origem, uma relação entre esse saber e o gozo. Aquele que assim fechou o discurso filosófico, Hegel para nomeá-lo, é claro que não vê senão a maneira como, pelo trabalho, a escravidão chegará a realizar o que? Nada mais que o saber do mestre (Lacan, lição de 13/01/1971, p. 16).

Além disso, há um passo nas elaborações hegelianas que faz a concepção de Saber Absoluto vacilar. Tal vacilação é situada na tentativa de pôr o Estado no lugar do mestre através da construção do Saber Absoluto que seria o ápice da caminhada da cultura. Lacan demonstra essa vacilação no momento em que nos diz que a verdade do mestre está velada, porém a verdade é ofertada ao mestre pelo escravo e é nesse momento que se pode ver a tentativa de substituição do mestre pelo Estado:

A caracterização do discurso do mestre como comportando uma verdade oculta não quer dizer que esse discurso se oculte, se esconda. (...).

Claro que sua verdade lhe está oculta, e um certo Hegel articulou que ela lhe é entregue pelo trabalho do escravo. Mas eis que esse discurso de Hegel é um discurso de mestre e senhor, que repousa na substituição do senhor pelo Estado, através do longo caminho da cultura, para chegar ao saber absoluto. Isto parece ter sido suficientemente refutado por certos achados, os de Marx (Idem, p. 74).

Lacan situa que Marx foi o primeiro a notar tal tentativa de Hegel e a contestá-la, introduzindo através da análise de *O Capital* uma outra proposta de entender o Estado, ou seja, que a função do Estado tem de ser dialetizada, pois, através da ideologia, o Estado contribui para a expropriação da classe operária através da mais-valia. Daí a ideia de Marx que, para haver revolução proletária, é preciso a superação do Estado tal como concebido por Hegel e pelos economistas. Lacan verifica que toda a construção do pensamento de Marx é uma tentativa de subverter o discurso do mestre, *mas falha em crer que o trabalho possa engendrar um saber*.

Contudo, ao fazer essa diferenciação, Lacan introduz a questão do mais-de-gozar, pois o mais-de-gozar se articula à posição do escravo diante do mestre como detentor do saber, na medida em que o mais-de-gozar é o resultado da espoliação do saber do escravo. Assim, a passagem da relação antiga mestre-escravo à moderna, proposta por Hegel, promove uma entrada no discurso que exige uma perda. A perda é a do mais-de-gozar, do objeto *a* como formalizado por Lacan. Antes da espoliação, conforme Marx, o discurso do mestre funcionava pela imposição, é o que nos lembra Lacan:

Ante isto, o discurso do senhor é que tinha que se impor. Mas também por este fato, voltando a entrar no mecanismo de sua asserção repetida, ele teve que assimilar a perda de sua própria entrada no discurso e, para dizer de uma vez, ver surgir esse objeto *a* que anexamos ao mais-de-gozar (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 75).

Com a formalização do discurso do mestre, a imposição deixa de ser necessária e o discurso passa a operar por meio do significante, tendo o S_1 como agente do discurso, é o significante mestre que passa a operar. Por estar articulado como um discurso, o mestre não precisa se fazer presente o tempo todo, basta que faça funcionar o seu imperativo, um mandamento nas palavras de Lacan: “não pensem que o mestre está sempre aí. O que permanece é o mandamento, o imperativo categórico *Continue a Saber*. Não há mais necessidade de que ali haja alguém” (Idem, p. 99, grifos de Lacan). Daí, o que é produzido pelo trabalho do escravo é de grande interesse para o mestre, ou seja, o produto do saber do escravo, o mais-de-gozar. É o que mostra a fórmula do discurso do mestre:

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Neste discurso a posição de agente é ocupada pelo S_1 , este significante é denominado muitas vezes por Lacan como significante não-senso, sem nexos ou razões, pois não estabelece nenhuma significação. O mestre tem de ser obedecido, o que não quer dizer que se tem algum ganho com isso, trabalha-se pelo simples fato de o mestre comandar, por ele exigir que se trabalhe. Lacan diz que este discurso é o discurso do inconsciente por ele ser o mestre do sujeito do inconsciente, por comandar sem precisar recorrer à vontade do sujeito. Todavia esse discurso, por se articular na linguagem, também determina modos de funcionamento em outras esferas, entre elas, as instituições que funcionam através da política, o discurso do mestre em nossa época pode ser apreendido na política:

Não faço de maneira arbitrária, pois esse discurso do mestre já tem seus créditos na tradição filosófica. No entanto, tal como o tento depreender, ele adquire aqui uma nossa relevância pelo fato de poder – e isto por algo que experimentamos diretamente, no plano da política (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 81).

Eis outro ponto em que há diferenças entre Lacan e Foucault. Para Foucault, o saber e poder têm relações íntimas, pois se há saber, há poder. O poder não tem uma

negatividade, nem tem familiaridade com a repressão nas formulações de Foucault, é visto antes como produtivo, produz saber, entre outras coisas, e é, sobretudo, aceito:

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (Foucault, 1979 [2000], p. 8).

A proximidade entre saber e poder é tão importante nas análises de Foucault que eles são considerados os produtores do indivíduo, dizendo melhor, o indivíduo é uma produção do saber e do poder: “o indivíduo é uma produção do poder e do saber” (Machado, 1979 [2000], p. XIX). Em Foucault, todo poder, ao se engendrar, estabelece um campo de saber, é nisso que Foucault é diferente de Lacan, pois em Lacan o discurso não engendra necessariamente saber, mas sim, e sempre, gozo. O saber, em Foucault, forma novas relações de poder, não há uma negatividade em tal relação, onde se exerce o poder, tem-se um lugar de constituição de saber:

O fundamental da análise é que saber e poder se implicam mutuamente: não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, como também, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder. Todo ponto de exercício do poder é, ao mesmo tempo, um lugar de formação de saber. É assim que o hospital não é apenas local de cura, “máquina de curar”, mas também instrumento de produção, de acúmulo e transmissão de saber (Idem, p. XXI-XXII).

Para Lacan, o saber não tem relação direta com o poder, pois o mestre, que possui o poder, não quer nada saber. Lacan aborda tal relação sempre recorrendo a substantivos que trazem uma negatividade entre saber e poder, ou seja, entre saber e poder há disjunção, ruptura, discordância. Para atestar tal negatividade, Lacan se vale da clínica psicanalítica ao citar Freud: “trata-se do ponto decisivo em que, quaisquer que possam ser as desventuras e sintomas de cada um, todos somos pacientes, ponto este que designo como uma certa disjunção entre saber e poder” (Lacan, 1968-1969 [2008], p. 290). Além da clínica, Lacan expõe a discordância entre saber e poder através dos chamados impérios modernos que em razão de seus modos de governar, acabam por produzir saber tendo em vista que deixam transparecer a falta, mas, no mesmo movimento, levam os sujeitos a fazerem qualquer coisa. Essa coisa qualquer derivada dos modos de governar atuais, Lacan as identifica como sendo da ordem do real – em disjunção, portanto, do saber:

Os impérios modernos deixam que se evidencie seu papel de falta justamente porque neles o saber teve um crescimento desmedido, sem dúvida, em relação aos efeitos de poder. O

império moderno tem a propriedade de que, em todos os lugares sobre os quais estende suas asas, essa disjunção também surge em nome do que podem fazer conosco, da fome da Índia, de um motivo que nos incita a uma subversão ou revisão universal, a *fazer qualquer coisa de real, ora!* (Idem, p. 290, grifos de Lacan).

Enfatizamos que para Lacan, o saber se localiza do lado de quem não tem poder, o poder não engendra propriamente o saber. Lacan chega a considerar que há um mito da conjunção entre saber e poder: “(...) seja em que aspecto for, aos que pretendem fazer perdurar o mito da conjunção entre saber e poder. O próprio Freud, nesse ponto, é muito mais o paciente. Por sua fala, uma fala de paciente, ele atesta o que inscrevo sob o título de disjunção entre o saber e o poder” (Lacan, 1968-1969 [2008], p. 288). Por outro lado, há em Lacan e em Foucault um ponto em comum sobre o discurso: para ambos o discurso é produtivo, como vimos acima em Foucault. Em Lacan, todo discurso é produtivo porque é o discurso que produz gozo.

Retomando a discussão sobre o discurso do mestre, seguindo a teorização de Lacan, é o escravo que ocupa o lugar do outro, o S₂, o saber. Lacan tem como referência a estória contada no *Mênon*. No *Mênon* trata-se do *saber-fazer* que o escravo tem. Com a introdução da *episteme* moderna – quando o mestre sabe – o saber do escravo, a partir de Platão, é da *doxa*, que é diferente do saber do *logos*. O discurso do mestre quer dominar o saber do escravo, todo discurso quer dominar algo, o mestre objetiva se apropriar de tal saber: “(...) a referência de um discurso é aquilo que ele confessa querer dominar, querer amestrar. Isto basta para catalogá-lo em parentesco com o discurso do mestre” (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 65). O mestre apenas comanda e não permite contestação de sua ordem. Contudo, o mestre escamoteia a verdade: ele também é sujeito, dividido tal como o escravo, logo essa é a verdade do mestre que está velada em seu discurso.

A forma de fazer o mestre gozar é detida pelo escravo por saber o que o mestre quer, ao mestre cabe apenas usufruir o gozo sem se preocupar com o trabalho que o escravo tem para proporcionar esse gozo. O segredo de fazer o mestre gozar pertence ao escravo, quanto a isso, o mestre é ignorante. Para o mestre importa que os meios de obter o gozo funcionem, ou seja, que o escravo continue trabalhando: “a moral do poder, do serviço dos bens é – *Quanto aos desejos, vocês podem ficar esperando sentados*” (Lacan, 1959-1960 [1997], p. 378, grifos do autor).

3.3 O saber e a verdade no discurso universitário (no discurso da ciência)

Apesar de Lacan notar a disjunção entre saber e poder, há um discurso que tenta fazer uma junção, é uma tentativa do discurso universitário fazer tal junção, pois trata-se de um discurso que quer dominar o estudante através de um tudo saber, mas um saber impessoal, desprovido de subjetividade. O discurso universitário é um discurso que se constitui a partir do discurso do mestre, mas a diferença é que se trata de um discurso que tem o saber como agente. Há comentadores de Lacan que afirmam que o discurso universitário é uma perversão do discurso do mestre e não um progresso: “por isso Lacan nos apresentou o discurso universitário como perversão do discurso do mestre e não como progresso” (Nominé, 2007, p. 100). Ao se prestar atenção à fórmula do discurso universitário, nota-se que, para ela se consolidar, é preciso fazer um giro anti-horário no discurso do mestre, é um discurso que se constitui na contramão, daí a leitura de que é uma regressão em relação ao discurso do mestre. Por outro lado, o discurso universitário somente se articula tendo como alicerce o discurso do mestre e Lacan afirma tal proximidade ao falar que no desenvolvimento da ciência há o envolvimento de instituições sociais, entre elas, aquelas que desde Freud aprendemos que se estruturam pela identificação vertical com um líder e que Lacan demonstra que são instituições que têm o discurso do mestre como discurso predominante:

Ora, fica claro que a maneira como articulei é a única que permite percebermos porque não é acidental, obsoleto, ligado a sei lá que acaso, que o estado do desenvolvimento da ciência comporte a presença e a subvenção de outras entidades sociais que conhecemos bem, como o exército, por exemplo, ou a marinha, como também se diz, e alguns outros elementos de um certo mobiliário. Isto é perfeitamente legítimo, se quisermos que, de uma forma radical, o discurso universitário só possa articular-se a partir do discurso do mestre (Lacan, 1971 [2009], p. 41).

No discurso universitário, a posição de agente é ocupada pelo S2, o saber. Contudo, o discurso agenciado pelo saber, tem de encontrar um ponto de sustentação para poder operar. O alicerce do discurso universitário é o S1, pois o saber, no lugar de agente, se respalda nos nomes dos autores, dando-lhe confiabilidade, ou seja, há uma incidência do mestre. Basta lembrar a exigência dos trabalhos acadêmicos para corroborar esta afirmação de Lacan:

(...) Produz-se algo de cultural. E quando se pega a linha da Universidade, o que se produz é uma tese.

Essa ordem de produção tem sempre relação com o significante-mestre, mas não simplesmente porque isso o confere a vocês, simplesmente por que faz parte dos pressupostos que o que quer que seja dessa ordem tem relação com um nome de autor (1969-1970 [1992], p. 182).

Há sempre um autor que dá respaldo ao saber engendrado pelo discurso universitário. O que faz com que o nome do autor ganhe peso é a etiqueta que ele recebe na universidade – mestre, doutor – ao apresentar um trabalho acadêmico que nem sempre tem relevância para o seu campo de pesquisa, mas possibilita ao nome do autor funcionar como S_1 , como significante mestre:

Ter-se-á o direito de falar disso, salvo pela convenção de que é totalmente estrito que serão sempre etiquetados pela tese de vocês. Isso confere o peso ao nome de vocês. Contudo, ao que há nessa tese, vocês não estão de maneira alguma ligados daí por diante. Habitualmente, aliás, vocês se contentam com isso. Mas pouco importa, poderão dizer tudo que quiserem, se já advieram ao nome. Isto é que tem o papel de significante mestre (Idem, p. 182).

Para montarmos a fórmula completa do discurso universitário, temos de expor quais os elementos ocupantes nele dos lugares do outro e da produção. No lugar do outro está situado o objeto a , ou seja, o outro é objeto, o outro passa a ser considerado tão somente como um objeto: “O nível superior da fórmula do discurso universitário de Lacan – S_2 diante de a – não pode também ser lido como representando o saber universitário empenhando-se em integrar, domesticar e apropriar o excesso que lhe resiste e rejeita?” (Zizek, 2006, p. 1). Lacan sustenta que o lugar do a no discurso universitário é o do explorado: “na articulação do discurso universitário que esboço, o a está no lugar do de quê? No lugar, digamos, do explorado pelo discurso universitário, que é facilmente reconhecível – trata-se do estudante” (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 139). O que podemos entrever que há uma associação do discurso universitário com o capitalismo, é isso que faz o filósofo Zizek identificar que o discurso universitário é o discurso hegemônico na modernidade, tendo duas maneiras de existir, isto é, o capitalismo e o totalitarismo burocrático, o que produz uma tensão interna, sua “contradição”:

O discurso universitário como o discurso hegemônico da modernidade tem duas formas de existência nas quais sua tensão interna (“contradição”) é externada: o capitalismo, sua lógica do excesso integrado, do sistema reproduzindo-se através da auto-revolução, e o “totalitarismo” burocrático conceituado sob diferentes disfarces, como o papel da tecnologia, da razão instrumental, da “biopolítica”, como o “mundo administrado” (Zizek, 2006, 02).

Para dominar o outro, o discurso universitário se alia ao capitalismo tal como Marx o desvendou – a lógica capitalista tenta, a todo momento, integrar o excedente produzido pelo próprio funcionamento do sistema, assim o produto do discurso universitário é um sujeito descartado, pois se há um discurso que não quer saber do sujeito é o discurso universitário, segundo Lacan, no lugar do a , o estudante é levado a produzir o sujeito que fica sob a na fórmula do discurso:

Tais dificuldades são acessíveis no plano da estreita relação que há na posição do estudante por estar, no discurso da Universidade, de maneira mais ou menos mascarada, sempre identificado a esse objeto a, encarregado de produzir o quê? O S barrado que vem a seguir, à direita e abaixo (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 139).

O estudante no ambiente da universidade não é levado em conta no que se refere à sua subjetividade, não importa o desejo que o moveu na escolha de seu curso, suas expectativas quanto à universidade, suas dificuldades, o que o conduz a um arrefecimento de seu desejo. No entanto o que importa ao discurso universitário é que ele se submeta aos seus propósitos, como bem demonstra Alberti (2009):

É exatamente o que o estudante experimenta dentro da universidade: o desejo que o fez entrar no curso superior vai murchando, e ele vai se dando conta de que aquilo que ele queria aprender, que ele imaginava que fosse aprender, está bem longe das salas de aula que frequenta. Este estudante, com suas questões subjetivas, suas dificuldades, o desejo que o leva à universidade que jamais é não só satisfeito como muitas vezes é sequer tocado, é convocado a submeter-se aos desígnios da universidade que visa fundamentalmente à parceria com o discurso do capital (Alberti, 2009, p. 121-122).

O sujeito, que é o resto jogado fora do discurso universitário, somente retorna através de um artifício perverso, o sujeito apenas importa ao discurso universitário se ele tem como completar o Outro, no caso, a Universidade, o que só afirma a associação entre o discurso universitário e o capitalismo:

Aí que está, que é necessário, um pequeno passo para se instituir nesse contexto uma situação perversa: nela, o sujeito só serve para completar o Outro – a universidade – com a sua própria desolação diante da possível parceria entre o agente do discurso universitário – o saber (S2) sustentado em meros índices de titularidades, os S1 – e o produto do discurso do capitalista, os objetos a no lugar do outro (Idem: 122).

Temos assim, a fórmula do discurso universitário:

$$\frac{S_2}{S_1} \longrightarrow \frac{a}{\$}$$

Retomando o que já apontamos acima, Lacan não se engana quanto ao uso do discurso universitário, constatando que tal discurso não se refere somente ao impossível da educação, mas à burocracia encontrada no Estado. Tanto que Lacan vai fornecer como exemplo do discurso universitário a antiga União Soviética:

A configuração dos operários-componeses chegou, de todo modo, a uma forma de sociedade em que é justamente a Universidade que tem as rédeas. Pois o que reina no que é

chamado comumente de União das Republicas Soviéticas é a Universidade (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 195).

O discurso universitário estabelece uma equivalência de saberes, o que há é o índice oferecido pelos nomes dos autores. O estudante ocupando o lugar do outro acaba transformado no *astudado*, neologismo que Lacan criou para designar a objetificação que o discurso universitário realiza sobre o estudante: “O *Astudado* tem mais razões para estar no plano das ciências humanas. O estudante se sente *astudado*” (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 98, grifos do autor). Aqui Lacan fala do estudante, mas isso pode ser estendido a todo aquele que está lugar do outro no discurso universitário.

A verdade do discurso universitário que se pode verificar sob a barra é que o mestre não desaparece, pois todo o saber é assentado, referendado no S1 dos autores da universidade, os que são reconhecidos como autores universitários ou palavras de ordem do “politicamente correto” que garantem a correção e adequação ao S1. Ou seja, o mestre segue se impondo, porém de modo escamoteado, com um mandamento, uma ordem – *Continue a saber* e com tal ordem, a questão sobre a verdade é posta de lado, é uma questão esmagada:

Precisamente por este signo, pelo fato de o signo do mestre ocupar esse lugar, toda pergunta sobre a verdade é, falando propriamente, esmagada, silenciada, toda pergunta precisamente sobre o que este signo – o S1 do mandamento *Continua a saber* – pode velar, sobre o que este signo, por ocupar esse lugar, contém de enigma, sobre o que é este signo que ocupa tal lugar (Idem, p. 98).

Além disso, neste discurso o mestre tampouco se esforça para velar sua divisão, sua castração, sua posição de sujeito, pelo contrário, é um mestre não castrado, pois não há relação com o sujeito, o sujeito está do outro lado como produto e é produzido não pelo mestre, mas pelo estudante identificado ao lugar do objeto *a*:

Tais dificuldades são acessíveis no plano da estreita relação que há na posição do estudante por estar, no discurso da Universidade, de maneira mais ou menos mascarada, sempre identificado a esse objeto *a*, encarregado de produzir o quê? O S barrado que vem a seguir, à direita e abaixo (Idem, p. 139).

Em tal lugar o sujeito é tomado como um resto, um dejetivo do discurso universitário, no entanto é um sujeito dividido, Lacan aponta nisso uma dificuldade do discurso universitário: “a dificuldade está aí. Sujeito dividido, em todo caso” (Idem, p. 139). Quinet, em sua leitura, indica um paradoxo no discurso universitário, pois o sujeito se divide também em razão de crer e não crer no saber: “o paradoxo é que seu produto é o

sujeito dividido que crê e não crê na ciência, pois, no fundo, ela tem por base o todo saber” (Quinet, 2009, p. 37).

Já a verdade, encoberta pelo saber do discurso universitário, se localiza no Eu ideal do mestre, um Eu ideal que estabelece um imperativo e acaba por instalar a *Eu-cracia*:

O mito do Eu ideal, do Eu que domina, do Eu pelo qual alguma coisa pelo menos é idêntica a si mesma, a saber, o enunciador, eis precisamente o que o discurso universitário não pode eliminar do lugar onde se acha a sua verdade. De todo enunciado universitário de uma filosofia qualquer, mesmo aquela que se poderia etiquetar como sendo-lhe a mais oposta, a saber, em se tratando de filosofia, o discurso de Lacan –, surge irredutivelmente a *Eu-cracia* (Idem, p. 59).

Em razão de ser um Eu identificado a si mesmo, na medida em que é sustentado no S1 dos autores, como indicamos mais acima, que o Eu enuncia um saber no qual a verdade permanece velada:

O S2 tem aí o lugar dominante na medida em que foi o lugar da ordem, do mandamento, no lugar primeiramente ocupado pelo mestre que surgiu o saber. Por que será que nada mais se encontra no nível de sua verdade senão o significante-mestre, na medida em que este opera para portar a ordem do mestre? (Idem, p. 97).

Não é à toa que o discurso universitário se tornou o alicerce do discurso científico, pois é no campo científico que podemos verificar todo acento da produção de saber científico nos nomes dos pesquisadores, dos especialistas. Desse modo, a ciência não quer saber do sujeito, assim como o discurso universitário, que somente o aborda como um produto, como um resto jogado fora: “eu o etiqueto intencionalmente de universitário porque de certa forma é do discurso universitário que mostra por onde ele pode pecar, mas também, em disposição fundamental, é o que mostra onde o discurso universitário se alicerça” (Idem, p. 97).

Ora, sabemos que Lacan também articulou o discurso científico com o discurso da histórica na medida em que são dois discursos que questionam o saber instituído. Porém, como apontamos acima, é o discurso que não pergunta pela verdade, não leva a verdade em conta, a pergunta sobre a verdade é esmagada, para usar a palavra forte de Lacan, porque no fundo a verdade não é a preocupação do homem de ciência, a questão não é enfrentar a verdade, mas sim produzir saber que irá substituir uma produção de saber pela outra: “uma produção de saber substitui a outra, pois expira em relação a mais nova. A ciência oculta a história da produção de saber. Somente a última aquisição de saber possui um valor de troca na comunicação científica” (Naveau, 1987 [1989], p.

40). Não é sem justificativa que Lacan afirma haver um mercado de saber e o faz justamente ao comentar a produção de saber no campo científico:

O próprio processo pelo qual a ciência se unifica, no que ela extrai seu nó de um discurso consequente, reduz todos os saberes a um único mercado. É a partir dela que podemos conceber que também existe alguma coisa que, embora remunerada por seu verdadeiro valor de saber, segundo as normas que se constituem do mercado da ciência, é obtida de graça. Foi a isso que chamei o mais-de-gozar (Lacan, 1968-1969 [2008], p. 40).

O mercado de saber se constitui também porque não há nada que possa impedir a busca de saber, além disso, todo saber pode ser equacionado, contabilizado; impõe-se, assim, a tirania do saber, pois estabelece “um mundo ordenado por verdades numéricas” (Nominé, 2007, p. 106), levando, no mesmo movimento, à equivalência ou homogeneização dos saberes que se realiza na medida em que todos recorrem ao discurso científico em razão do discurso do mestre se pôr a serviço de tal discurso, gerando o cientificismo:

O cientificismo reduz tudo a números, estatísticas, a unidade de valor, e o escravo hegeliano, o Outro do discurso do mestre, passa ser mera unidade de valor, de forma que até mesmo o mais-de-gozar passa a ser contabilizado. O saber que ele podia deter no discurso hegeliano deixou de ser dele – ele agora é só máquina de influenciar (Alberti, 2003, p. 129).

A sedimentação do cientificismo no mundo contemporâneo se efetiva pela entrada do discurso universitário, pois ao fundamentar o saber na garantia dada pelo S1, todos têm o estatuto de um saber científico por estarem assentados nos nomes dos autores, dos cientistas, dos pesquisadores que se valem de seus títulos acadêmicos, de pressupostos e instrumentos do campo científico para validar supostas descobertas que se transformarão em produtos para consumo. No mercado de saber, o que importa é muito mais a autoridade de quem valida o saber e não como tal saber é produzido, também não importa o sujeito, o \$ que ocupa o lugar da produção, pois o sujeito no discurso universitário acaba como o resto a ser descartado por se ignorar as consequências para o sujeito – o discurso universitário não quer saber do sujeito:

A partir do discurso universitário, o saber se sustenta meramente no próprio mestre, está no lugar da verdade, aquela que é velada. No discurso universitário, um saber equivale ao outro, pois são os títulos universitários que garantem, nessa equivalência, o valor de um saber. O que é bem diferente de dizer que é a inquietação do sujeito – sempre dividido, embaraçado – que está no lugar da verdade no discurso do mestre. Ao contrário, no discurso universitário, o saber se conta em títulos acadêmicos, pouco importando se esses títulos efetivamente condizem com a algum estofo de sujeito. Em consequência, o que se produz, o que se joga fora, no discurso da universidade, é o próprio sujeito (Idem, p. 130-131).

Verificamos que Lacan inicia em *O Seminário, livro 16, de um Outro ao outro* (1968-1969) aquilo que mais tarde ele denominaria como o discurso do capitalismo como uma torção do discurso do mestre. Tal colocação é fundamental porque Lacan já mostra no referido seminário que o conceito de mais-de-gozar, que ele extrai de Marx, é fundamental para pensar e articular a constituição de um mercado de saber, posto que o mais-de-gozar tem valor, porém é obtido gratuitamente, segundo Lacan. Na elaboração de Lacan o mais-de-gozar resulta da extração do objeto *a*, um resto que não há como simbolizar na articulação de S1 e com S2 na cadeia significante:

Tendo surgido S1, primeiro tempo, repete-se junto a S2. Desse estabelecimento de relação surge o sujeito que algo representa, uma certa perda, a respeito da qual vale a pena haver feito esse esforço em direção ao sentido para compreender a ambiguidade.

Não foi à toa que esse mesmo objeto (...), eu o tenha chamado, no ano passado, de mais-de-gozar. Isto quer dizer que a perda do objeto é também a hiância, o buraco aberto em alguma coisa, que não se sabe se é a representação da falta em gozar, que se situa a partir do processo do saber na medida em que ganha ali um acento totalmente diverso, por ser desde então saber escandido pelo significante (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 17).

Talvez seja por tal razão que Soler afirma que não há saber propriamente dito sobre o objeto *a*, somente podemos fazer a tentativa de ter alguma apreensão do objeto *a* pelo que formulamos sobre o desejo e daquilo que imaginamos sobre o corpo, a voz, o olhar, os excrementos – mas tal apreensão não significa que temos um saber sobre o objeto *a*: “não há saber do objeto *a*, no entanto o induzimos a partir do que é constatado do desejo, imaginamo-lo corporalmente, oralmente, excrementalmente ..., mas a psicanálise não pode ser uma ciência do objeto” (Soler, 2009 [2012], p. 32).

Mesmo Lacan elegendo o objeto *a* como o objeto da psicanálise, tal elaboração não faz com a psicanálise seja uma ciência do objeto, ela é definida de diferentes maneiras como um saber, como uma práxis que se debruça sobre as relações que o sujeito tem com tal objeto perdido e inapreensível. O objeto *a* se insere na divisão do sujeito, na constituição do sujeito e, portanto, não se pode fazer dele um objeto de estudo, ou seja, parece-nos que não se acumula saber sobre o objeto *a*:

O objeto da psicanálise (anuncio meu naipe e vocês o verão com ele chegar) não é outro senão aquilo que já expus sobre a função que nela desempenha o objeto *a*. O saber sobre o objeto *a* seria, então, a ciência da psicanálise?

Essa é precisamente a fórmula que se trata de evitar, uma vez que esse objeto *a* deve ser inserido, já o sabemos, na divisão do sujeito pela qual se estrutura, muito especialmente, e foi disso que hoje tornamos a partir, o campo psicanalítico (Lacan, 1965 [1998], p. 877-878).

Em “A ciência e a verdade” (1965), Lacan já fala da importância que a teoria do objeto *a* tem para se apreender a relação entre saber, sujeito e a função da verdade como

causa. Contudo no referido artigo encontramos também a disjunção entre saber e verdade, ou melhor, uma divisão entre saber e verdade que deve ser vista de forma topológica, tal qual a banda de Moebius, posto que não se trata de uma divisão originária. Ao avançar em suas elaborações, Lacan acrescenta, como já apontamos, o gozo nas questões relativas à verdade, ao saber, ao sujeito e ao seu sintoma: “é por demais evidente que o gozo constitui a substância de tudo de que falamos em psicanálise” (Lacan, 1968-1969 [2008], p. 44). Ao inaugurar o campo do gozo como o campo psicanalítico, Lacan dá o passo para incluir o mais-de-gozar: “maneira como cada um sofre em sua relação com o gozo, porquanto só se insere nela pela função do mais-de-gozar, eis o sintoma – na medida em que ele aparece provindo disto: de que já não há senão uma verdade social média, abstrata” (Idem, p. 40). O que permitiu a Lacan aproximar a mais-valia de Marx do mais-de-gozar foi a descoberta do objeto *a*, pois há um fato que concerne aos dois, a grande descoberta, talvez a maior de Marx, foi a mais-valia; já Lacan elege a descoberta do objeto *a* sua grande contribuição à psicanálise. Tal descoberta é posta em questão pelo próprio Lacan, não seria o objeto *a* um mero artifício do discurso psicanalítico? Não, o objeto *a* não é artifício, ele é um efeito do discurso psicanalítico que resulta de outro efeito, o surgimento do psicanalista em determinado momento da história que engendrou uma modificação na relação com o saber, ao demonstrar que há um saber no inconsciente que se decifra, um saber que não se sabe, mas que pode se decifrar e se transmitir, é o saber inconsciente que tem implicação no modo de gozo do sujeito:

Não haveria discurso analítico, nem revelação da função do objeto *a*, se o próprio analista não fosse o efeito, ou, eu diria mais, o sintoma que resulta de uma certa incidência na história, que implica a transformação da relação do saber, como determinante para a posição do sujeito, com o fundo enigmático do gozo (Lacan, 1968- 1969 [2008], p. 45).

A partir da citação posto acima, ainda em *O Seminário, livro 16, de um Outro ao outro* (1968-1969), podemos empreender que a guinada do saber na história pode ser concebida em três movimentos.

Primeiro, o advento da ciência moderna, matematizada, instrumentalizada, controlada, que ao circunscrever seu objeto de estudo, foraclui o sujeito que ela mesma engendrou; assim o mestre não utiliza o saber do escravo, ele produz saber e o sustenta pelo seu próprio nome enquanto homem de ciência, pois a articulação do discurso universitário, como já indicamos, é toda sustentada pelo discurso do mestre.

Segundo, a análise do sistema capitalista realizada por Marx que demonstrou a mudança do mestre no capitalista que detém o capital e do escravo em proletário que recebe pelo seu trabalho e forma uma massa, mas devolve o seu ganho ao capitalista ao consumir as mercadorias que ele ajuda a fabricar com seu trabalho. Assim, Marx descobre a mais-valia – vivida como uma perda tanto pelo proletário, quanto pelo capitalista, já que é um excedente que não pode ser mensurado e por tal razão acaba muito valorizado. Com isso, o universal do sistema capitalista é contestado, não se recebe devidamente pelo que se trabalha e nem todos podem consumir o que lhes apetece.

Terceiro, o surgimento do discurso da histórica que contesta a autoridade do mestre. O discurso da histórica questiona o mestre com o intuito de mostrar a verdade do mestre, a saber, que o mestre é sujeito e assim também está submetido à castração, ou seja, o mestre é castrado:

No discurso da histórica ($\$/a$), se o agente do discurso é o sujeito do inconsciente com seu sintoma e sua divisão ($\$$), a verdade na qual esse discurso se embasa é o objeto a , mais-de-gozar (a) escondido do qual o sujeito se esmera em ser o porta-bandeira para atizar o mestre (Quinet, 2009, p. 33).

No discurso da histórica, o lugar de agente é ocupado pelo $\$$, sujeito dividido. Enquanto tal, ele se dirige ao S_1 , ou seja, dirige-se ao mestre. Porém, este direcionamento tem duas vertentes, uma é pôr em questão o próprio mestre, a outra é sustentar o mestre no lugar de mestre. A histórica elege um mestre, que supostamente tem saber, para poder em seguida lhe questionar. O discurso da histórica interroga o mestre sobre a divisão subjetiva. Lacan destaca é que o fato do produto deste discurso produzir uma satisfação, o S_2 , um saber, a histórica goza de sua insatisfação, pois o saber não oferece respostas para suas questões, goza pelo simples fato de protestar contra este S_2 que nunca corresponde ao que foi indagado:

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Uma das impossibilidades que este discurso denuncia é a vacilação deste saber em responder por aquilo que o causa, o objeto a . Há também outra impossibilidade: a falta de um significante para dizer o que é ser uma mulher, evidenciando que no inconsciente

só há um significante para balizar o sujeito na partilha dos sexos, a saber, o falo. A queixa histérica se dirige ao mestre na busca de uma resposta pronta para preencher a hiância, ou melhor, o discurso da histérica sustenta a pergunta sobre a inexistência da relação sexual:

É aí que o discurso da histérica adquire seu valor. Ele tem o mérito de manter na instituição discursiva a pergunta sobre o que vem a ser a relação sexual, ou seja, de como um sujeito pode sustentá-la ou, melhor, dizendo, não sustentá-la (Lacan 1969-1970 [1992], p. 87).

Lacan localiza no discurso da histérica o caminho que leva ao saber, devido à histérica não cessar de questionar o mestre, levando-o a produzir saber que nunca, no entanto, dará conta da impossibilidade, mas também é o sujeito histórico que deseja a insatisfação, ela garante a impossibilidade, podendo duvidar de todo e qualquer saber pronto. Qualquer saber que se pretende fechado, é questionado pelo discurso histórico. A clínica psicanalítica permitiu cingir, o que se impõe como uma cruz no caminho do discurso do mestre, como nos indica Lacan no seu texto *A Terceira* (1974):

O discurso do mestre, por exemplo, seu fim, é que as coisas andem no passo de todo mundo. Pois bem, isso não é de modo algum a mesma coisa que o real, porque o real, justamente, é o que não anda, é uma pedra⁶ no meio do caminho, bem mais, é o que não cessa de se repetir para entravar essa marcha (Lacan, 1974 [2001], p. 46).

O discurso da histérica possibilita revelar a relação que o discurso do mestre tem com o gozo na medida em que o gozo ocupa o lugar do saber, o que indica que o mestre goza do saber do escravo, como a histérica revela a relação, o sujeito histórico não é um escravo porque não dispõe o seu saber para o gozo do mestre:

Ela faz, à sua maneira, uma espécie de greve. Não entrega seu saber. No entanto, desmascara a função do mestre com quem permanece solidária, valorizando o que há de mestre no que é o Um com U maiúsculo, do qual se esquiva na qualidade de objeto de seu desejo. Aí está a função própria que temos demarcado há muito tempo, ao menos no campo de minha escola, sob a denominação de pai idealizado (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 88).

Mesmo havendo uma forma de greve no discurso histórico, conforme a citação acima, a greve histórica é bem diferente da greve da massa proletária, pois não se trata de uma greve que conclame o coletivo, assim como não é uma greve que se agrega ao trabalho. Na greve proletária, segundo Lacan, há uma relação de união entre o coletivo e o trabalho:

⁶ Preferimos utilizar a palavra *Cruz* por ser essa a palavra usada por Lacan no texto original. A tradução da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, citada por nós, optou por traduzir *Cruz* por *Pedra*, tendo vista o poema de Carlos Drummond de Andrade “No meio do caminho”.

A greve é justamente uma espécie de relação que une o coletivo ao trabalho. É a única, aliás. Estaríamos totalmente errados ao crer que um cara que está numa linha de montagem trabalha coletivamente. Mas é ele quem executa o trabalho. Na greve a verdade coletiva do trabalho se manifesta (Lacan, 1968-1969 [2008], p. 41).

A verdade que o discurso histórico visa é a verdade do mestre, ou seja, a única verdade que há: a de sua castração, mas, ao mesmo tempo, a histórica não quer saber sobre a sua verdade, ou seja, que há um objeto que a divide enquanto sujeito e que tal objeto está perdido. O que faz com que o discurso da histórica encontre as descobertas de Marx é a constatação de que o discurso histórico possibilita entender como alguns acontecimentos históricos tem função de sintoma, ou melhor, produzem sintoma:

Quanto ao discurso da histórica, foi este que permitiu a passagem decisiva, dando seu sentido ao que Marx historicamente articulou. Que é, a saber, existirem acontecimentos históricos que só podem ser julgados em termos de sintomas. Não se viu aonde isso chegaria até o dia em que se dispôs do discurso da histórica para fazer a passagem com uma outra coisa, que é o discurso do psicanalista (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 193).

Esclarecendo, não é o discurso da histórica que constata a passagem, ele a possibilita, mas o discurso que teve como verificar que acontecimentos históricos podem ser julgados nos termos do sintoma foi o discurso do psicanalista. É o surgimento do discurso da histórica e do discurso do psicanalista que realiza a guinada do saber na história – o primeiro desvela que o mestre nada sabe, o segundo institui um discurso que não toma como sua a posição de saber, mas que produz um saber que se transmite de modo singular, distinto das formas de transmissão do saber da ciência e do saber da universidade:

(...) eu explico no interior, a propósito de que isolei quatro discursos que resultam da emergência do que veio por último, o discurso do analista. O discurso do analista traz, de fato, num certo estado atual do pensamento, uma ordem pela qual se esclarecem outros discursos que emergiram bem mais cedo (Lacan, 03/02/1972, p. 59).

Lembremos que mesmo antes do advento da ciência moderna, o discurso do mestre e o discurso universitário já operavam na história do saber e, como expusemos acima, Lacan aponta que não é à toa, por mero acaso, que o discurso da ciência busca operar através de duas formas de laço social já estabelecidas para, posteriormente, se vincular a uma torção, a um curto-circuito em um desses laços. Eis como o discurso da ciência se torna um parceiro do discurso capitalista que é um desdobramento do discurso do mestre:

(...) quando lhes falei do discurso do mestre no ano passado, ninguém veio me provocar para me perguntar como se situava aí o discurso do capitalista. Eu esperava isso, só peço para explicá-lo a vocês, sobretudo porque é simples demais. Uma coisinha de nada que gira e o discurso do mestre de vocês mostra-se tudo o que há de mais transformável no discurso do capitalista (Lacan, 1971 [2009], p. 47).

Ao trazermos o discurso da histórica para dialogar com o discurso universitário e o discurso do mestre, é para demonstrar que discurso da histórica é o discurso que é o avesso do discurso universitário, pois ele é o discurso que faz resistência a uma ditadura do saber, é o discurso da histórica que permite que o mal-estar seja posto em evidência e não escamoteado através dos mandamentos e do saber totalitário. Ao questionar o mestre e o saber, tal discurso é capaz de produzir um saber novo. Assim voltamos ao ponto que indicamos no início deste tópico, a aproximação do discurso da histórica e do discurso da ciência feita por Lacan em *Televisão* (1973). Falamos em aproximação, porque Lacan não diz que são discursos idênticos, ele usa a palavra francesa *presque* (quase) para discorrer sobre os dois discursos: “concluo que o discurso científico e o discurso histórico têm *quase* a mesma estrutura, o que explica o erro que nos sugere Freud da esperança de uma termodinâmica na qual o inconsciente encontraria, no futuro da ciência, sua explicação” (Lacan, 1973 [1993], p. 40, grifos de Lacan). O ponto de convergência, no que se refere ao saber, se dá lá onde tanto a histórica, quanto o homem de ciência são sujeitos supostos não saberem nada. No entanto, o saber que está em questão no discurso da histórica não é o mesmo saber do cientista, o cientista questiona o saber acumulado anteriormente, um saber antigo, para produzir um saber que o substitua: “desta interrogação do sujeito da ciência que recai sobre o saber antigo resulta, como no caso da histórica, a produção, o desvelamento de um saber novo. É este saber novo o que denota o significante do saber S²” (Naveau, 1987 [1989], p. 39). A histórica não produz um saber que vem substituir um outro saber, é um saber singular sobre sua própria divisão.

É de se notar que como tal apreensão do discurso histórico não se restringiu única e exclusivamente ao campo psicanalítico, o filósofo Michel Foucault, que sempre teve o movimento de aproximação e distanciamento em relação à psicanálise, não deixou de apontar a função do discurso histórico como um contragolpe ao poder psiquiátrico, instituído nos hospitais psiquiátricos. Em seu curso sobre *O Poder psiquiátrico* (1973-1974), Foucault, ao falar sobre a função do poder psiquiátrico e a produção da verdade na psiquiatria para possibilitar o saber psiquiátrico não se funda em verdade e sim por

artifício, demonstra que quem denuncia a produção de tal artifício em forma de verdade são as pacientes históricas. O saber psiquiátrico sempre se articulou, como diz Foucault, no vazio, e para preencher tal vazio também recorreu às tecnologias médicas da época de sua constituição, ou seja, à anátomo-patologia e depois à fisiologia, para tentar tamponar tal vazio com um conteúdo de verdade:

De modo que esse saber, que procurei lhes mostrar que funcionava como suplemento de poder, funcionou por muito tempo no vazio e não podia, evidentemente, deixar de tentar se um certo conteúdo de verdade de acordo com as normas mesmas da tecnologia médica da época, isto é, a tecnologia da constatação (Foucault 1973-1974 [2006], p. 321).

Porém, tal visada nunca se efetivou, pois até hoje, mesmo com recursos das neurociências, tal vazio ainda não foi suprimido, o que nos leva a verificar que a função da psiquiatria ainda é a de dizer se há doença ou não, diferente de outros médicos que são chamados a dizer não só se há doença, mas também qual doença. Acrescenta-se também aí a necessidade de precisar o caráter da doença e as especificações dos sintomas implicados nas doenças. Assim, Foucault denuncia que há uma tentativa de produzir um saber tal qual outras especialidades da medicina produziram, colocando a nu o paradoxo sobre o qual o saber psiquiátrico se estabelece:

É precisamente aqui que encontramos o paradoxo do saber psiquiátrico do século XIX. Por um lado, ele bem procurou construir-se com base no modelo da medicina-constatação, de inquérito, de demonstração; ele bem que procurou constituir um saber do tipo de sintomatologia; ele bem que constituiu uma descrição das diferentes doenças, etc., mas, para dizer a verdade, isso não passava da cobertura e de justificação de uma atividade que se situava em outro ponto, e essa atividade era precisamente a decisão: realidade ou mentira, realidade ou simulação (Idem, p. 322).

Diante de tal paradoxo na construção de seu saber, a função do poder psiquiátrico se direciona para circunscrever a loucura de outro modo que objetiva muito mais velar a loucura do que propriamente enfrentá-la com sua violência, suas crises e até mesmo seus sintomas, posto que são sintomas que não se originam num substrato anatômico ou fisiológico. Eles são impossíveis de se adequarem ao modelo da medicina de constatação, o que acarreta sua supressão no sentido de não deixar que se mostrem e não no sentido da supressão de sintomas através da cura médica. O poder psiquiátrico entra em ação, mesmo se respaldando no saber psiquiátrico, para velar a loucura, e não apontar a impossibilidade de constatar a verdade da doença do louco. Além disso, o poder psiquiátrico age também para realizar a loucura em um espaço determinado – a instituição:

De modo que podemos dizer que o poder psiquiátrico tem por função realizar a loucura numa instituição cuja disciplina tem precisamente por função apagar todas as violências, todas as suas crises e, no limite, todos os seus sintomas. (...) essa instituição de disciplina tem efetivamente por função e por efeito suprimir, não digo a loucura, mas os sintomas da loucura, ao mesmo tempo que o poder psiquiátrico que se exerce no interior e que fixa os indivíduos no asilo tem por função realizar a loucura (Idem, p. 323).

Não é novidade no campo do saber psiquiátrico que o delírio, por exemplo, sempre foi concebido como um fenômeno da loucura a ser suprimido, eliminado, negativado, enquanto, Freud, como mostramos no primeiro capítulo de nossa tese, não só constatou que o delírio é uma tentativa de cura, como há nele uma verdade, e tal verdade pode ser apreendida a partir da recomendação de Lacan de não recuar diante da psicose. Aqui verificamos a incidência do discurso do psicanalista, pois ao pôr o sujeito no lugar do outro, é possível ouvir a loucura, a psicose, e não suprimi-la numa dada instituição.

Ora, para escamotear o vazio no saber psiquiátrico e a falta de uma verdade da loucura através das tecnologias de constatação, o movimento do poder psiquiátrico foi o de criar um ideal, uma doença ideal, a saber, a demência. A demência acaba se tornando uma categoria patológica em razão de só ser circunscrita no próprio espaço asilar, pois na demência todas as manifestações estão controladas, os sintomas, no sentido psiquiátrico, são nivelados. Por tal razão, Foucault indaga o que é um demente e responde com a seguinte tese:

É aquele que não é nada mais do que a realidade da sua loucura, é aquele em quem a multiplicidade dos sintomas ou, ao contrário, seu nivelamento é tal que já não se pode assinalar especificação sintomática que lhe seria característica. O demente é portanto aquele que corresponde exatamente ao funcionamento da instituição asilar, já que, por via de disciplina, todos os sintomas em especificidade foram aplainados: não há mais manifestações, nem exteriorização, nem crise (Idem, p. 324).

Não foi sem motivo que, por muito tempo na história do saber psiquiátrico, um quadro psicótico grave, como a esquizofrenia, foi tomado como demência precoce e só no momento em que alguns psiquiatras dialogaram com a psicanálise, a saber, Bleuler e Jung, pode-se demonstrar que na esquizofrenia, enquanto um tipo clínico da psicose, se trata de uma clivagem, de uma cisão e não de um processo demencial.

Cabe apontar que o que vem realmente abalar a categoria fabricada pelo saber psiquiátrico, a demência, é a explosão de pacientes histéricas que adentraram os hospitais psiquiátricos nas décadas finais do século XIX. A plasticidade da sintomatologia histérica através de sintomas que incidiam diretamente no corpo como paralisias de membros, cegueiras, convulsões, dores, problemas gástricos, porém sem

nenhum substrato orgânico, fizeram não só o saber médico vacilar, mas também o saber psiquiátrico, pois os pacientes histéricos não se adequavam e nem produziam sintomas que podiam ser nivelados à categoria da demência:

O histérico se constitui como brasão de verdadeiras doenças, se constitui plasticamente como o lugar e o corpo portador de sintomas verdadeiros. À assinalação, à propensão, à compressão demencial dos sintomas, ele responde com a exasperação dos sintomas mais precisos e mais bem determinados; e, ao mesmo tempo que faz isso, ele o faz por um jogo que é tal que, quando se quer assinalar sua doenças como realidade, nunca se consegue, porque, no momento em que seu sintoma remeteria a um substrato orgânico, ele mostra que não há substrato, de modo que ele não pode ser assinalado ao nível da realidade da sua doença no momento mesmo em que manifesta os sintomas mais espetaculares. A histeria foi a maneira efetiva pela qual as pessoas se defendiam da demência; a única maneira de não ser demente, num hospital do século XIX era ser histérico (...) (Idem, p. 325).

Foucault mostra que a histeria fez vacilar um artifício que o saber psiquiátrico elegeu para galgar um lugar junto às outras especialidades médicas. Com Freud, verificamos que a histeria fez vacilar todo o saber médico, a própria posição de mestria que o médico ocupava, até então de forma inabalável. A partir do advento do discurso histérico, é posta em cheque a hegemonia médica: “as histéricas (...) fazem surgir a suspeita de que o grande mestre da loucura, aquele que fazia aparecer e desaparecer, Charcot, era alguém que não produzia a verdade da doença, mas fabricava seu artifício” (Idem, p. 343). As pesquisas sobre o saber e o poder psiquiátrico de Michel Foucault parecem encontrar as formulações do ensino de Lacan sobre os discursos, mais precisamente, o discurso histérico.

3.4 A verdade e o saber para a psicanálise

Com o advento do discurso do psicanalista, os outros discursos são postos em evidência, ou melhor, seus modos de operar são esclarecidos; assim pode-se apreender como tais discursos se sustentam, como se agenciam em relação ao outro, o que produzem como mais-de-gozar, como a verdade se coloca para cada laço social. O discurso do psicanalista permite esclarecer os outros três discursos porque é o único que toma o outro enquanto sujeito, o sujeito é sustentado por aquilo que o marca de saída que é a sua divisão, a sua perda de gozo. Por outro lado, o discurso do psicanalista não poderia tomar o sujeito do inconsciente como outro se não houvesse surgido o discurso que denuncia a posição do mestre, ou seja, que contesta sua posição de saber.

Para retomar a tese de Lacan na qual ele afirma que o caminho do inconsciente foram as histéricas que ensinaram a Freud, parece mostrar que a descoberta do inconsciente,

feita por Freud, a partir da escuta das pacientes histéricas, imprime um virada no campo do saber, ao atribuir um saber ao inconsciente no qual se encontraria a resolução do sintoma que faz o sujeito sofrer. Um saber que está recalcado assim como os significantes que representam o sujeito para outros significantes. A aposta de um saber do inconsciente, um saber fora da consciência, subverte completamente a noção de saber até então sustentada, principalmente no campo da filosofia, ou seja, um saber oriundo do pensamento filosófico tributário da razão. Temos uma distinção também em relação ao saber da ciência na medida em que a ciência produz um saber no real que, no entanto, é um saber que foraclui o sujeito e que não leva em consideração a verdade, enquanto para a psicanálise, ao tratar de um saber no inconsciente articulado ao sujeito, postula-se um saber não sem a verdade:

A psicanálise, com Freud e Lacan, pela sua prática, colocava fim nessa oposição binária tentando formular o mais íntimo do sujeito, aquilo que chamamos de sua verdade, em termos de saber, de fazer a junção entre subjetividade e saber. A ciência postula um saber no real, o qual exclui toda a consideração de verdade; neste sentido, Lacan pode dizer que foraclui o sujeito. Um saber no sujeito é um saber, não posso dizer da verdade, mas um saber não sem a verdade (Soler, 2012, p.37-38).

Freud, ao ser o primeiro a atribuir um saber ao sujeito, estabelece o campo psicanalítico distinto do campo da ciência, embora seja um fato notório e conhecido que Freud chegou a almejar que a psicanálise fosse reconhecida como um saber do ramo da ciência ou mesmo que a ciência pudesse vir a corroborar, num futuro, as teses psicanalíticas. Para autores como Milner (1995 [1996]), há em Freud um ideal da ciência, não uma ciência ideal, mas um ideal da ciência que é tributário de uma teoria da ciência que, para Milner, é sumária:

Pois também existe em Freud uma teoria da ciência. Ela é bastante sumária, e se perguntarmos por que existe uma, a resposta é simples. Ela reside naquilo que concordamos em chamar de cientificismo de Freud, e que nele é apenas um assentimento conferido ao ideal da ciência. Este ideal fundamenta plenamente o voto de que a psicanálise seja uma ciência (Milner, 1995 [1996], p. 29-30).

Milner estabelece que a teoria de Freud sobre a ciência é sumária em comparação à teoria de Lacan sobre a ciência que “é bem completa e não é trivial” (Idem, p. 29), a formulação de Milner leva a pensar que a teoria sobre a ciência de Freud é incompleta, o que pode conduzir a um equívoco que, para nós, é grosseiro, o de considerar que Lacan é superior a Freud. Para nós, a questão se localiza no fato de Lacan não ter ficado indiferente às preocupações de Freud sobre a relação entre a psicanálise e a ciência

moderna e teve como incrementar a discussão ao introduzir nela os registros do real, do simbólico e do imaginário para demonstrar que a psicanálise é um saber novo e rigoroso em seu método, em sua teoria e em sua clínica e não uma *folk psychology*:

É com Lacan que o alcance da preocupação de Freud sobre a relação da Psicanálise com a Ciência pode ser definitivamente explicitada. Foram fundamentais seus três registros – real, simbólico e imaginário – para introduzir os parâmetros que dariam condições ao psicanalista – e ao teórico da psicanálise – de se situar no debate no qual é chamado a responder aos militantes que identificam a psicanálise com uma *folk psychology* (Alberti e Elia, 2008, p. 786).

Porém Milner não é o único a atribuir um cientificismo e um ideal de ciência a Freud, fazendo de Freud um representante do positivismo, ponto que parece ser uma tentação bem comum a muitos pesquisadores e psicanalistas franceses. Askofaré é outro autor que considera Freud um positivista e fundamenta sua afirmação da seguinte maneira:

Entendo por isto, o fato de ter aderido à concepção do pensamento científico como modalidade do conhecimento como discursivo, necessário e geral – “só há ciência do geral” – e do conhecimento científico estruturado pela tripla e solidária definição: de um objeto, um projeto e um método (Askofaré, 2012, p. 21).

Para nós, Freud, ao fundar e avançar na clínica e nos conceitos da psicanálise, vai abandonando cada vez mais a posição de reivindicar para a psicanálise um *status* de ciência. O fato de Freud ter elaborado uma teoria, conceitos e ter fundado um método novo de investigação, de pesquisa, já é em si um fato que coloca em cheque a afirmação de que Freud seria um positivista. Freud, ao descobrir o inconsciente e elaborar conceitos para sustentar, antes de tudo, a clínica psicanalítica, estabelece com tal movimento dois métodos fundados pela psicanálise: um aplicado ao tratamento, outro aplicado à pesquisa. Isto permite mostrar que, mesmo não correspondendo às exigências de uma metodologia científica de pesquisa semelhante à das ciências exatas, a psicanálise tem modos de realizar pesquisas em razão de ter elaborado não só um método, mas também um doutrinal de ciência. Um doutrinal de ciência não é uma mera aplicação de métodos e técnicas do campo científico no intuito de comprovar as teses psicanalíticas. Tal doutrinal de ciência resulta daquilo que Freud conservou da ciência moderna, ou seja, princípios que se iniciaram com Galileu e foram respaldados pelas elaborações de Descartes e que se mantiveram:

a) despojamento das qualidades sensíveis ou anímicas do objeto que se trata de conhecer; b) uso da linguagem despojada de significações compreensíveis e compartilhadas pelo saber comum na formulação do discurso teórico; c) obediência estrita ao princípio da contingência e da universalidade, segundo o qual todo e qualquer elemento a ser estudado poderia ser

infinitamente diverso do que é, nada o obrigando, previamente, a ser como é, e cabendo justamente à ciência esclarecer os modos pelos quais ele chegou a ser como é. Ora, esses elementos caracterizam o método hipotético-dedutivo criado por Galileu, do qual a verificação é a última etapa, e é a esta linhagem que Freud se filia, diretamente, sem ambiguidades e sem outras mediações discursivas (Alberti e Elia, 2008, p. 784).

Dentre tais princípios, o princípio da contingência aparece de forma muito clara no ensaio *O Futuro de uma Ilusão* (1927), Freud ressalta que a ciência moderna não é uma ilusão tal qual a religião, e à crítica sobre a incerteza da ciência, Freud responde fazendo uma descrição acessível, mas não simplória, do princípio da contingência:

As pessoas se queixam da incerteza da ciência dizendo que ela anuncia hoje como lei aquilo que a geração seguinte reconhece como erro e substitui por uma nova lei com um prazo de validade igualmente curto. Mas isso é injusto e parcialmente falso. As mudanças nas opiniões científicas consistem em evolução, em avanço, e não em revolução. Uma lei que de início era considerada absolutamente válida mostra-se como sendo um caso especial de uma regularidade mais ampla ou então é limitada por uma outra lei que se conhece apenas mais tarde; uma aproximação grosseira da verdade é substituída por uma outra mais cuidadosamente ajustada, que, por sua vez, aguarda um aperfeiçoamento subsequente (Freud, 1927 [2010], p. 131).

Tais princípios permitiram a Freud fundar, com rigor, uma teoria, um método tanto de tratamento quanto de pesquisa, mas o que faz com que Freud opere uma subversão no campo da ciência ao pôr o inconsciente em cena no campo do saber, é trazer para o cerne da psicanálise o sujeito que, como já apontamos em nossa tese, foi introduzido e expelido no mesmo movimento pela ciência moderna. Apesar de nos ser permitido sustentar que a estrutura do sujeito é sempre a mesma, ou seja, há em tal afirmação um universal, a psicanálise se interessa pelo que há de mais particular do sujeito, estabelecendo uma posição privilegiada ao ser o único saber que dá a palavra ao sujeito: “de qualquer modo, a psicanálise tem esse privilégio de ser a única disciplina que tem o desígnio de não renunciar a dar a palavra ao sujeito, a não renunciar àquilo que constitui sua particularidade” (Sauret, 1999 [2003], p. 94). Desse modo, a psicanálise enquanto tratamento, tratando o real pelo simbólico, apenas pode ser aplicada a um sujeito que fala e ouve, estando sempre pautada na aposta do sujeito suposto saber. Essa é sua aplicação. Já o método psicanalítico é aquele que fornece a palavra ao sujeito, mantém a dimensão da falta introduzida pela linguagem, tornando possível que essa falta inconsciente seja sustentada ao invés de obturada. O método psicanalítico se norteia pela ética da psicanálise, levando em consideração que a falta é a causa do desejo.

Assim, se há constituição de um método derivada da experiência clínica, há também formas de aplicar tal método fora do tratamento analítico. O que levanta uma

advertência quanto ao cuidado que se deve tomar com essa aplicação, para que isso não resulte no rompimento do laço com o discurso do psicanalista que, por sua vez, é convocado pelos seus pares a prestar contas de seu ato analítico. Toda a dinâmica entre a prática e a teoria e sua sustentação na lógica discursiva ainda necessita aprofundamentos e discussões de tal maneira que isso possa nortear os alicerces das pesquisas que os psicanalistas estabelecem cada vez mais em interlocução tanto com colegas universitários, pesquisadores, como com outros que melhor se identificam como cientistas. Fazê-lo é, na realidade uma exigência, caso contrário a psicanálise será mesmo identificada como uma *folk psychology*, como alguns a ela se referem em um movimento que não passa despercebido ao avisado analista, como sendo análogo ao de um recalçamento sintomático.

Retomando a discussão sobre o fato de Freud ser um positivista, temos com indicar que Freud teve sim uma preocupação com o fato de a psicanálise poder ou não se vincular à ciência, ou seja, que pudesse existir um vínculo entre os dois campos e tal preocupação era oriunda da concepção freudiana de que a ciência seria a única maneira de *Erkenntnis* (conhecimento/reconhecimento), ou seja, para introduzir um saber novo no campo de saberes já consolidados, era preciso que tal saber tivesse como ser verificado em sua cientificidade:

É que, no fundo, Freud acreditava na Ciência como via exclusiva do que podemos associar ao conceito kantiano de *Erkenntnis* (conhecimento e/ou reconhecimento), e essa era, para ele, razão suficiente e completamente mais importante do que qualquer ideia que pode se associar a isso depois quanto ao fato de que Freud não veria outra maneira de introduzir um novo saber no campo dos discursos críveis se a verificação por uma cientificidade não se desse! (Alberti e Elia, 2008, p. 785-786).

Encontramos em Freud a crença de que a ciência nos permitiria conhecer o mundo exterior, ou seja, a realidade do mundo. Para tanto, argumenta que o aparelho psíquico se constituiu num esforço de explorar o mundo externo e apreender tal mundo, o mundo externo tem uma parcela sua incorporada ao aparelho psíquico, ao mesmo tempo em que o aparelho psíquico faz parte de tal mundo que se quer investigar, sendo assim o aparelho psíquico tem de ser levado em conta na pesquisa científica:

Que nossa organização, quer dizer, nosso aparelho psíquico, se desenvolveu precisamente num esforço de explorar o mundo externo, que ele deve, portanto, ter concretizado uma parcela de adequação em sua estrutura; que ele próprio é um elemento desse mundo que devemos investigar, e que ele admite essa investigação muito bem; que a atividade da ciência está plenamente circunscrita se a limitamos a mostrar como o mundo nos deve aparecer em consequência da particularidade de nossa organização; que os resultados finais da ciência, precisamente por causa da maneira como foram obtidos, não são condicionados apenas pela nossa organização, mas também por aquilo que agiu sobre essa organização; e, por fim, que sem levar em conta nosso aparelho psíquico perceptivo, o problema da constituição do mundo é uma abstração vazia, sem interesse prático (Freud, 1927 [2010], p. 132).

Mesmo ainda havendo em 1927 uma aposta na ciência em ser o único modo de apreender e tratar o mundo externo, a realidade do mundo, Freud introduz um elemento bem diferente da então concepção de ciência vigente, ao colocar no cerne da ciência a questão do aparelho psíquico, porém advertido de que o aparelho psíquico perceptivo é falho, não é permitido a ele abranger tudo o que o cerca, há uma falibilidade. Além disso, toda realidade é determinada pelo que o sujeito lhe atribui, tanto a forma, quanto o conteúdo – para Freud, toda realidade é psíquica, a apreensão da realidade se dá através da realidade psíquica que é sempre a realidade sexual do inconsciente, verdade insustentável: “a realidade do inconsciente é – verdade insustentável – a realidade sexual. [...] a coisa é de acesso difícil - o inconsciente como uma junção arcaica do pensamento com a realidade sexual - só podemos esclarecê-la pela consideração da história” (Lacan, 1964 [1998], p. 143-145). Ao introduzir a realidade psíquica no corpo da ciência, supomos que há uma indicação já em Freud sobre a inversão da questão sobre se a psicanálise deve aderir ou se adequar à ciência, abdicando de ser um saber que se sustenta por seus próprios alicerces, para já encontrarmos aí as sementes da proposta do que seria uma ciência que incluísse a psicanálise.

Mas a indicação de que Freud não permanece acreditando na ciência vem do fato de nos depararmos com os textos do final de sua produção teórica, principalmente, em *O mal-estar na cultura* (1930). A crença de Freud na ciência parece esvaír-se à medida que descobertas, como a pulsão de morte, vão se impondo em suas elaborações. Contra o mal-estar presente nas relações dos sujeitos, Freud diz que talvez a principal fonte de mal-estar, de sofrimento, esteja em nossas relações com os nossos semelhantes, a ciência pouco pôde fazer em relação ao mal-estar. A ciência acaba por auxiliar os sujeitos ao oferecer alguma proteção imediata contra o sofrimento ao permitir que os homens possam atacar e subjugar a natureza: “há, todavia, um caminho diferente e melhor: na condição de membro da comunidade humana, passa a atacar a natureza e a submetê-la à vontade humana com a ajuda da técnica guiada pela ciência. Assim se trabalha com todos para felicidade de todos” (Freud, 1930 [2010], p. 65). Mas o método mais adequado e mais eficaz para aplacar o sofrimento é aquele que age direto no organismo, o mais rápido é certamente a intoxicação, o uso de substâncias químicas:

O método mais grosseiro, mas também o mais eficaz de se obter tal influência, é o químico, a intoxicação. Não creio que alguém tenha compreendido o seu mecanismo, mas o fato é que existem substâncias estranhas ao corpo cuja presença no sangue e nos tecidos nos

proporciona sensações imediatas de prazer, além de modificar de tal modo as condições de nossa vida perceptiva a ponto de nos tornarmos incapazes de perceber sensações de desprazer. Ambos os efeitos não apenas ocorrem ao mesmo tempo, mas também parecem intimamente ligados (Idem, p. 66).

Tais substâncias somente foram isoladas pelo advento da ciência moderna, mais especificamente pela química moderna e, posteriormente, pela farmacologia. Ainda em nossos dias, o que o discurso científico tem a oferecer para aplacar o sofrimento é o uso de substâncias como antidepressivos, ansiolíticos, hipnóticos, que têm muito mais a função de escamotear a causa do sofrimento e manter o sujeito na dimensão do não-saber.

Ao prosseguir em suas articulações sobre o mal-estar, Freud, ao trabalhar a pulsão de morte, faz cair por terra a possibilidade de crença na ideia de progresso. Ora a partir do século XIX, toda a ideia de progresso foi sedimentada sobre os progressos da ciência, sobre suas descobertas. Se em *O futuro de uma ilusão* (1927), há ainda uma ideia de evolução da ciência e a consideração de que a ciência não é uma ilusão, como já pontuamos, em *O mal-estar na cultura* (1930) tal ideia é rechaçada, pois a pulsão de morte ameaça todo o alicerce com seu movimento de retorno ao estado primordial, que Freud chama de inorgânico:

Os seres humanos conseguiram levar tão longe a dominação das forças da natureza que seria fácil, com o auxílio delas, exterminarem-se mutuamente até o último homem. Eles sabem disso, daí uma boa parte de sua inquietação atual, de sua infelicidade, de sua disposição angustiada. E agora cabe esperar que o outro dos dois “poderes celestes”, o eterno Eros, faça um esforço para se impor na luta contra seu adversário igualmente imortal. Mas quem pode prever o desfecho? (Idem: 184-185).

Não podemos concordar com a assertiva de que Freud permanece sempre um positivista, tendo em vista a formulação que coloca em questão toda a ideia de progresso, logo também a ideia de progresso científico. Para Seligmann-Silva, Freud passa a considerar a ciência como uma ilusão, tanto como a religião: “ele retoma sua teoria do impulso de morte/destruição e mostra a ciência como sendo tão ilusória como a religião” (Seligmann-Silva, 2010: 22). Sabe-se que o conceito de pulsão de morte foi rejeitado no seio do movimento psicanalítico e somente foi devidamente posto em discussão e elaboração após a morte de Freud, por Lacan. Um conceito como o de pulsão de morte apenas é possível de ser elaborado dentro da própria psicanálise que tem como sustentá-lo enquanto conceito através de seu *corpus* teórico-metodológico, também por sua ética que é uma ética do desejo e mais tarde pelo conceito de gozo

trazido por Lacan. Tais conceitos foram possíveis devido à descoberta do inconsciente, da aposta feita por Freud de que há saber no inconsciente e que esse saber pode ocupar o lugar da verdade.

A possibilidade de atribuir um saber ao inconsciente apenas se constatou porque o inconsciente fala, porque somente há inconsciente nos seres falantes, com Lacan formulamos que a linguagem é condição do inconsciente. Lacan chega a elaborar que há inconsciente porque nos seres falantes há uma ausência de saber instintual, é preciso então engendrar um saber diferente de tal saber, pois no animal verificamos uma forma de saber-fazer que opera no real de cada espécie, garantindo a sobrevivência de cada espécie:

O animal caracteriza-se por condutas que dizemos serem instintivas. Tudo se passa como se ele soubesse aquilo que lhe é necessário e aquilo que lhe é necessário fazer para assegurar sua sobrevivência. Essas condutas aparecem para nós como uma espécie de saber ou de *savoir-faire* inscrito no real do ser vivo, e que assegura as condições individuais ou coletivas da sobrevivência em cada espécie (Soler, 2007-2008 [2012], p. 23).

Contudo, a forma de *savoir-faire* do animal é muito distinto do saber-fazer do escravo, dado que o *savoir-faire* do escravo não vem do instinto. Além disso, lembremos que supor um *savoir-faire* instintual ao animal é uma atribuição dos homens. O *savoir-faire* do animal também é diferente do *savoir-y-faire* com o sintoma que Lacan irá desenvolver nos anos de 1970, mais precisamente em *O Seminário, livro 24, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (1976-1977), em relação ao fim da análise, ou seja, saber se virar com seu sintoma é onde se localiza o fim da análise e com isso Lacan estabelece um outro conceito sobre o conhecer:

Então o que quer dizer conhecer (*connaître*)? Conhecer quer dizer saber lidar com (*savoir-faire avec*) esse sintoma, saber desembaraçá-lo, saber manipulá-lo, saber – isso tem alguma coisa que corresponde ao que o homem faz com sua imagem – é imaginar a maneira pela qual a gente se vira com esse sintoma. Trata-se aqui, certamente, do narcisismo secundário, o narcisismo radical, o narcisismo que chamamos primário estando, nessa ocasião, excluído. Saber se virar (*savoir-y-faire*) com o seu sintoma está aí o fim da análise; é preciso reconhecer que é conciso (Lacan, 06/11/1976, p. 9).

Feito o esclarecimento, retomemos Lacan no que ele diz sobre o inconsciente não poder ser tomado como um instinto, como, às vezes, parece ser, mesmo que seja a título de analogia. O inconsciente surge da palavra, surge do fato dos humanos falarem, daí Lacan cunhar o neologismo *falasser*, que não exclui e nem substitui o conceito de sujeito, pelo contrário, lhe dá mais suporte e o radicaliza porque demonstra que é um

sujeito que é constituído pela linguagem, que fala e que por tal razão tem um inconsciente e que a dimensão de ser do sujeito só é dada pela linguagem:

Então queria dizer que esta história de “falasser”, se encontra com esta outra apreensão do corpo e isto não sem dificuldades. Quero dizer que um corpo tem outra forma de consistir que isso que designei sob uma forma falada, sob a forma de inconsciente, enquanto é da palavra que ele surge. São marcas das quais vemos o traço no que é do inconsciente. São as marcas, aquelas que são deixadas por uma certa maneira de ter relação a um saber, que constitui a substância do que é o inconsciente. O inconsciente, imaginamos ser algo como um instinto, mas não é verdade (Lacan, 01/12/1975, p. 44).

Lacan introduz aqui uma forma de definir o inconsciente que não é encontrada com muita frequência em seu ensino, ou seja, como um corpo, pois “o real é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente” (Lacan, 1972-1973 [1985], p. 178) e estabelece o saber como a substância do inconsciente. O saber é uma substância do inconsciente, mas a antinomia com a verdade continua em razão de Lacan sempre sustentar que saber e verdade não se confundem.

Em *O Seminário, livro 16, de um Outro ao outro* (1968-1969) estabelece que existe um saber que diz ao sujeito que em algum lugar há uma verdade que não se sabe, tal verdade é a verdade inconsciente e que cabe ao psicanalista encontrar a verdade de tal saber: “em outras palavras, existe um saber que diz: *há em algum lugar uma verdade que não se sabe*, e é ela que se articula no nível do inconsciente. É aí que devemos encontrar a verdade sobre o saber” (Lacan, 1968-1969 [2008], p. 195). É tanto possível encontrar a verdade do saber, como também um saber sobre a verdade, a questão reside no fato de que o saber sobre a verdade que escapa à vista e como podemos verificar o ponto de junção entre saber e verdade:

Há um saber que é sobre a verdade da qual o saber é subtraído. É aí que temos de pegar a verdade, isto é, a fala que afirma sobre a função do saber. Vez por outra, porém, devemos até poder confrontá-los na mesma linha, e indagar o que acontece com a junção que se escreve como verdade mais saber (Idem, p. 195).

Após retomar, mais uma vez a série de Fibonacci, Lacan deriva dela a seguinte fórmula para falar da relação entre saber e verdade.

$$\frac{\text{Saber}}{\text{Verdade-saber}} \quad \underline{\quad} \quad \underline{\quad} \quad \frac{\text{verdade}}{\text{saber}} \quad = \quad \text{a verdade com o saber a mais}$$

Lacan explica que a primeira relação é o saber sobre o inconsciente, pois há um saber que diz que em algum lugar existe uma verdade que não se sabe. A outra fórmula estabelece que é preciso encontrar a verdade sobre o saber:

Procuremos entender o que querem dizer essas relações. A primeira significa o saber sobre o inconsciente. Em outras palavras, existe um saber que diz: há em algum lugar uma verdade que não se sabe, e é ela que se articula no nível do inconsciente. É aí que devemos encontrar a verdade sobre o saber (Idem, p. 195).

Lacan extrai como resultado da fórmula a verdade com o saber a mais, que não é sem relação com o que ele vai demonstrar em *O Seminário, livro 18, de um discurso que não fosse de semblante* (1971), e de que já falamos acima, um saber da verdade. Parece-nos que a verdade com o saber a mais encontra o saber da verdade e tal operação somente foi possível através da instauração do discurso psicanalítico.

Nesse discurso, o objeto *a*, formulado por Lacan como causa de desejo, ocupa o lugar de agente. Isso implica que o psicanalista tem de desempenhar a função de causar o desejo do analisando, pois é neste lugar que se instala a transferência em uma psicanálise. Fazer-se de objeto causa de desejo indaga o sujeito na sua divisão, de modo que o sujeito tenha como advir e produzir seus próprios significantes. Significantes do sujeito que não têm somente a função de comandar, pois do discurso do analista pode surgir “um outro estilo de significante-mestre” (Lacan 1969-1970 [1992], p. 168).

Do lugar de objeto causa de desejo, o psicanalista leva o sujeito a trabalhar, a associar, a verificar os significantes mestres que cavalgaram o sujeito por toda sua vida, ou seja, os significantes que o determinaram. A análise pode levar o sujeito a produzir um novo significante mestre. O analisante, de certo modo, é conduzido a dar origem a um significante novo, que não se encadeou com nenhum outro significante. Este significante produzido pela análise guarda a diferença de ser um significante singular, do próprio sujeito e não imposto pelo Outro.

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

O S_2 , como saber, ocupa o lugar da verdade. Todavia o saber produzido pelo discurso do analista é um saber inconsciente pertencente ao sujeito, contendo a sua verdade, porque esteve emaranhado na cadeia significante, precisando ser subjetivado, e

o único lugar onde a construção do saber do sujeito se torna possível é na análise. O saber engendrado pelo discurso psicanalítico nada tem a ver com o significante-mestre, não há como estabelecer uma relação com o significante-mestre, pois não é possível relacionar um gozo ao saber constituído pelo discurso psicanalítico e ao significante mestre:

A verdadeira mola propulsora é esta aqui – o gozo separa o significante-mestre, na medida em que se gostaria de atribuí-lo ao pai, do saber como verdade. Tomando o esquema do discurso do analista, o obstáculo constituído pelo gozo se encontra ali onde desenhei o triângulo, ou seja, entre o que pode produzir, da forma que for, como significante-mestre, e o campo de que o saber dispõe na medida em que se propõe como verdade (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 122).

Em “Radiofonia” (1970), Lacan indaga a razão de ninguém ter feito a questão sobre a possibilidade de o sujeito suposto saber ter algum saber sobre a verdade, como o sujeito suposto saber pode auxiliar o sujeito do inconsciente no desvelamento de sua verdade, ou seja, o sujeito ter um saber sobre sua verdade. Porém não se trata de que o sujeito suposto saber saiba de antemão a verdade: “é que, do saber com que a transferência faz o sujeito, revela-se à medida que o sujeito trabalha, que se tratava apenas de um saber haver-se [*savoir y faire*] com a verdade” (1970 [2003], p. 442). Pois como o próprio Lacan esclarece: o psicanalista não é um noivo da verdade, não tem uma relação amorosa com ela, não há uma relação amorosa com a verdade: “é que, com a verdade, não há relação amorosa possível, nem de casamento, nem de união livre” (Idem, p. 442). Se há um saber sobre a verdade, temos de frisar que assim como a verdade é semi-dita, é meio dita, não se tem um saber total da verdade, nenhum sujeito tem como saber tudo sobre a verdade: “é que, da verdade, não temos como saber tudo. Basta um bocado – o que se exprime, considerada a estrutura, por: saber dela um bocado (Idem, p. 442). “Radiofonia” também se mostra importante para nossa tese não só por falar da conjunção do saber com a verdade, mas também por apontar que a verdade tem relação com o real e que tanto a verdade, quanto o real fazem um dique ao saber:

Sua disciplina, ao me seguir, impregna-o disto: o real não é antes de mais nada para ser sabido.

Como verdade, ele é justamente o dique para dissuadir a mais ínfima tentativa de idealismo. Ao passo que, ao desconhecê-lo, ele se alinha sob as mais contrárias bandeiras (Idem, p. 442).

Notemos que Lacan avança na sua teorização sobre o inconsciente e o real, culminando no conceito de inconsciente real em 1976, estabelecendo, assim, uma diferença com o inconsciente saber dos anos de 1969.

Ao falar da relação do real com a verdade, Lacan parece indicar que na fórmula dos quatro discursos há também o real que se localiza na impossibilidade, na barreira do gozo entre a verdade e a produção, pois aqui o gozo surge da disjunção entre a verdade e a produção. No caso do discurso do mestre, a impossibilidade governar, o que corrobora a tese de Freud das três profissões impossíveis, entre elas governar: “daí se assegura que a impossibilidade de governar só será rigorosa em seu real o aprimorar, regressivamente, o rigor de um desenvolvimento que exige a falta de gozo no início, se a mantiver no final” (Idem, p. 445). A impossibilidade de cada discurso resulta na impotência presente em cada um deles. No discurso universitário, há um sujeito que é achatado, como vimos, porque sempre tem de atribuir um autor ao saber, é um saber autoral: “no discurso universitário é a hiância em que é tragado o sujeito que ele produz, por ter que supor um autor ao saber” (Idem, p. 445), o que pode levar a confundir saber e verdade, o risco é um saber que pode ser tomado como verdade incontestável por ser dito, feito, atribuído a um autor e também demonstra a impossibilidade de se educar. O discurso da histérica mostra a impotência em relação ao saber, a impotência do saber: “no tocante à histérica, é a impotência do saber que seu discurso provoca, animando-se no desejo – que revela em que o educar fracassa” (Idem, p. 445). A questão é que a impossibilidade, ou seja, o real não é levado em conta pelos três outros discursos aqui comentados, o único discurso que leva em conta a impossibilidade, é o discurso do analista. O discurso do analista tem como verificar o real em cada discurso. No caso do discurso do mestre, o mestre não responde como homem à questão da histérica, apenas como o agente da onipotência que, para abordar a mulher, recorre ao saber do escravo: “é ao saber do escravo que ele então recorre, por produzir o mais-de-gozar com o qual, a partir do seu (do seu saber), não conseguia que a mulher fosse a causa de seu desejo (eu não disse “objeto”)” (Idem, p. 445); daí sua impossibilidade. No que diz respeito ao discurso universitário, o discurso do analista, por estar em progressão, demonstra a impossibilidade do sujeito em fazer a passagem ao significante mestre, o sujeito não se torna autor, é sempre submetido ao saber do autor, disso extraímos que o discurso universitário é o mais propenso a confundir saber e verdade:

Ao contrário, é por estar em progresso com relação ao discurso universitário que o discurso do analista pode permitir-lhe circunscrever o real de que sua impossibilidade exerce a função, supondo-se que ele queira submeter à questão do mais-de-gozar, que já tem num saber sua verdade, a passagem do sujeito ao significante mestre (Idem, p. 446).

Contudo, o discurso do analista não só permite localizar o real nos outros discursos, mas instaura um ponto totalmente novo na relação entre saber e verdade – o não saber. Um não saber que impossibilita ao sujeito saber sobre sua verdade, ir ao encontro do saber inconsciente que tem como conduzir à verdade: “enfim, é um achado esse não saber. Para introduzir uma confusão definitiva sobre um assunto delicado, aquele que é o ponto em questão na psicanálise, o que chamei essa fronteira sensível entre verdade e saber” (Lacan, 04/11/1971, p. 14-15). Introduz uma formulação nova na relação entre saber e verdade, que se conceitua como subversão no sentido de demonstrar que um não saber tem como possibilitar o acesso à divisão entre o saber e a verdade: “evidencia-se, assim, que a revolução promovida por Freud tende a mascarar aquilo de que se trata. O que se aceita, com ou sem revolução, é uma subversão que se produz na função, na estrutura do saber” (Idem, p. 23). Se na função do saber, há a dimensão do não saber, é porque a psicanálise também expôs um saber que não é sabido, um saber em que o Eu não é preponderante, pois tal saber não é um saber centrado no Eu, no sentido de se dizer “eu sou aquele que sabe que sabe”, o que se evidencia da seguinte maneira: “é claro que a referência ao eu é secundária em relação a que um saber sabe de si, e que a novidade revelada pela psicanálise é um saber não sabido por ele mesmo” (Idem, p. 22-23). O saber não sabido posto em questão, trazido para a reflexão sobre a sensível relação entre saber e verdade, é o saber inconsciente que se estrutura tal como o inconsciente, ou seja, como uma linguagem, um saber que se instaura quando S₂ se articula ao S₁(S₁→S₂):

Se o inconsciente é algo de surpreendente, é porque esse saber é outra coisa. Esse saber, temos uma ideia dele desde sempre, aliás, bem infundada, uma vez que evocamos a inspiração, o entusiasmo. O saber não-sabido de que se trata na psicanálise é um saber que efetivamente se articula, que é estruturado como uma linguagem (Idem, p. 23).

Lacan, nas conferências intituladas “O saber do psicanalista”⁷ (1971-1972), indo de encontro com suas elaborações sobre o campo do gozo, afirma que “o saber é da ordem do gozo” (Idem, p. 36), retomamos assim o que expomos no início no capítulo, mas agora para indicar que o saber que se articula no gozo pode ser apreendido e aproximado da verdade pelo saber do psicanalista, pois não esqueçamos que o lugar da verdade no discurso do analista é ocupado pelo saber. No entanto, para que o saber venha ocupar o lugar da verdade é preciso que o psicanalista tenha como sustentar o

⁷ Referência à série de conferências que Lacan proferiu no Hospital Sant’Anne nos anos de 1971-1972 que receberam o título *O Saber do psicanalista*. As três primeiras conferências foram públicas no Brasil sob o título *Estou falando com as paredes* (2011).

lugar para que o saber se articule: “a questão do saber do psicanalista não é, em absoluto, de saber se isso se articula ou não, mas de saber em que lugar é preciso estar para sustentá-lo” (Idem, p. 36). Dizer que o lugar do psicanalista é do objeto *a* não é uma posição fácil de se apreender, nem sustentada de modo inadvertido, como Lacan indica: “fala-se do analista, é ele o objeto *a*, como sublinhei frequentemente. Isso não facilita, naturalmente, apreender bem qual é a sua posição. Mas, por outro lado, ela é de todo repouso, posto que é a do *semblante*” (Lacan, 03/01/1972, p. 65). É do lugar do semblante que o analista pode fazer a função de seu discurso operar, instituindo a experiência psicanalítica, ou seja, a *histerização* do discurso, fazer com que o dispositivo analítico produza a *histerização* do discurso a partir de um lugar de não saber, pondo o sujeito no lugar do gozo:

Se só se pode semi-dizer a verdade, está aí o nó, o essencial do saber do analista: é que nesse lugar aí que eu chamei de tetrápode ou quadrápode, no lugar da verdade tem-se S2, o saber. É um saber que deve, portanto, sempre ser colocado em questão. Em compensação, da análise, há uma coisa que deve prevalecer, é que há um saber que retira do próprio sujeito: o discurso analítico coloca o \$ no lugar polo do gozo. É do tropeço, da ação fracassada, do sonho, do trabalho do analisante que esse saber resulta, esse saber não é suposto, ele é saber, saber caduco, migalhas de saber, sobremigalhas do saber, é isso o inconsciente. Esse saber é o que assumo, [o que] defino como somente podendo colocar-se – traço novo na emergência – pelo gozo do sujeito (Idem, p. 71).

Desse modo, temos um dos efeitos, que Lacan chega a afirmar ser o essencial do discurso do psicanalista, que é a aproximação entre saber e verdade, na medida em que só se pode semi-dizer a verdade, retomando, assim, o ponto que já havíamos dito acima, isto é, saber e verdade não podem ser esgotados completamente. Lacan ainda adverte que para que o saber do psicanalista possa operar é preciso que seja sempre posto em questão. O discurso do psicanalista permite ler a verdade de cada discurso como particular. No discurso da histérica, a verdade é o que escapa ao mestre, o objeto *a*, enquanto causa de desejo. No discurso universitário, a verdade é o estabelecimento da autoria e de títulos que sustentam o saber como agente do discurso. No discurso do mestre, a verdade é sustentada pelo sujeito dividido. Já no discurso do psicanalista, o saber que ocupa o lugar da verdade, é um saber que advém da posição de não saber, pois o saber no lugar da verdade também diz respeito ao suposto saber do analista, mas não só, dado que o discurso do analista aponta para uma produção de saber diferente do discurso científico, é um saber do sujeito:

O saber na posição da “verdade” abaixo da barra sob o “agente”, refere-se, é claro, ao suposto saber do analista, e, simultaneamente, sinaliza que o saber ganho aqui não será o saber objetivo e neutro da competência científica, mas o saber que concerne ao sujeito (analisando) na verdade de sua posição subjetiva (Zizek, 2006, p. 07).

O saber do sujeito abre, com isso, a possibilidade do psicanalista se situar como semblante de *a*. O discurso do psicanalista ainda permite verificar que o saber sempre tenta cingir o sujeito, mas não consegue cingir porque o sujeito sempre escapa.

Assim, Lacan chega à definição de que o discurso do psicanalista está numa posição em que pode, ao contrário dos outros discursos, indagar o saber sobre o que é da verdade, o acesso à verdade se faz por uma interrogação ao saber, ao que há de gozo no saber:

O analista, com efeito, de todas as ordens de discurso que se sustentam atualmente – e este termo não é um nada se damos ao ato seu pleno sentido aristotélico – é aquele que, ao pôr o objeto *a* no lugar do semblante, está na posição mais conveniente para fazer o que é justo fazer, a saber, interrogar como saber o que é da verdade (Idem, p. 129).

Devemos pontuar que a partir da reformulação dos lugares da fórmula dos discursos, o gozo não se localiza mais na disjunção entre a verdade e a produção, ou seja, o gozo, na primeira versão da fórmula dos discursos, estava situado entre a verdade e a produção. Com a reformulação, o gozo passa a ser um lugar na fórmula dos discursos, isto é, onde antes tínhamos o outro como o lugar do dominado, encontramos o gozo como aquilo a que se dirige o semblante, como podemos verificar em *O Saber do psicanalista (1971-1972)*: “este é o lugar da verdade, para aqueles que vêm aqui pela primeira vez. Este, o do *semblante*; este, o do gozo e este do *mais-de-gozar* (...). Para o gozo, nós colocamos um J [*jouissance*]”:

<u>Semblante</u>	<u>Gozo</u>
Verdade	Mais-de-gozar

Temos a hipótese que na teoria dos discursos, principalmente no que tange ao discurso do psicanalista, já podemos antever o que Lacan elaborará alguns anos mais tarde, isto é, a verdade real e trataremos melhor demonstrá-lo no próximo capítulo.

Capítulo IV: Sintoma e verdade: entre Freud e Lacan

Ao tratar da verdade em psicanálise, não teríamos como deixar de elaborar um capítulo que verse sobre a relação da verdade com o sintoma. Tal relação é apontada muito cedo no ensino de Lacan, porém, antes de entrarmos nas formulações de Lacan sobre o sintoma e a verdade. Partiremos, antes de mais nada, do trabalho que Freud pôde fazer sobre a formação sintomática da neurose obsessiva, pois ela nos possibilita verificar melhor nossa hipótese de que a verdade que é desvelada está relacionada com a verdade histórica do sujeito. Mais uma vez enfatizamos que a verdade histórica, em

Freud, não está limitada à verdade factual, a verdade histórica se constitui pela história do sujeito, pelo que se fala e conta sobre o sujeito, seja por ele, pelos membros de sua constelação familiar, ou mesmo por estranhos, pelos mitos que se relacionam ao sujeito, pela fantasia do sujeito, pelo seu sintoma, pelos significantes que o cavalgam.

Seguiremos a referência de Lacan sobre o mito e sua função na constituição da neurose, mais precisamente da neurose obsessiva, tal como é elaborada no texto “O mito individual do neurótico” (1953) que aborda o famoso caso de Freud – “O homem dos ratos” (1909). A escolha de tal caminho para começar a tratar da verdade e sua relação com o sintoma se faz porque supomos que a formulação lacaniana sobre o mito oferece meios de sustentar o conceito de verdade histórica como a verdade do sujeito do inconsciente. Para fundamentar melhor a nossa proposta, utilizaremos uma referência muito cara a Lacan, as conceituações acerca do mito do etnólogo Claude Lévi-Strauss. Mas não é apenas por tal motivo, há uma colocação de Lacan nas “Conferências nos EUA” (1975) na qual ele articula o mito, a estrutura de ficção e o semi-dizer da verdade:

Enunciei um certo número de pontos sobre o que é da verdade. É sustentável dizer que a verdade tem uma estrutura de ficção. É o que se chama normalmente mito – muitas verdades têm uma existência mítica – é bem nisso que não se pode esgotá-la, dizê-la toda. O que enunciei sob essa forma: da verdade, há apenas semi-dizer (Lacan, 01 de dezembro de 1975, p. 39).

Para darmos um passo a mais na tentativa de fundamentar nossa hipótese exposta acima, ousamos supor que a verdade histórica, tal como a concebemos em nossa tese, também se articula ao conceito de *lalangue*⁸, que Lacan introduz em seu ensino nos anos 1970, como é anterior à aquisição da linguagem na estruturação de um sujeito. Lacan extraiu tal conceito daquilo que “a experiência do inconsciente mostrou, no que ele é feito de *alíngua*, essa *alíngua* que vocês sabem que eu a escrevo numa só palavra, para designar o que é a ocupação de cada um de nós, *alíngua* dita materna, e não por nada dita assim” (Lacan, 1972-1973 [1985], p. 188). Por que relacionamos a verdade histórica do sujeito com *lalangue*? Primeiro pela indicação do próprio Lacan ao dizer que *lalangue* é materna na medida em que é transmitida ao sujeito pelos primeiros Outros. Não se trata de aprendizagem, mas de uma marca que o bebê recebe e que se apreende pela lalação do bebê: “*alíngua* nos afeta primeiro por tudo que ela comporta como

⁸ Preferimos utilizar, em nosso texto, o termo *lalangue*, tal como criado por Lacan, e não *alíngua*, no intuito de preservar o seu rigor conceitual, no entanto, o tradutor optou pelo termo *alíngua*.

efeitos que são afetos”. O que se transmite são sons fora de sentido, detritos, elementos dispersos, são os Uns de cada sujeito:

A melodia dos pais, se posso dizer assim, não é a mensagem do Outro. Ela precede a mensagem, como o inconsciente-*alíngua* precede o inconsciente-linguagem. À maneira de falar, Lacan vai acrescentar a maneira de ouvir. Isso é capital, quando se pergunta o que se transmite de pais para filhos (Soler, 2009, p. 23).

A transmissão de *lalangue* causa um gozo que apenas é aprendido pelo corpo do sujeito, posto que *lalangue* não é linguagem, porém a linguagem é constituída por *lalangue* na medida que “a linguagem é uma elocubração de saber sobre *alíngua*” (Lacan, 1972-1973 [1985], p. 190). *Lalangue* é um corpo, se assim podemos chamar, que não tomou forma, ou seja, os sons, os elementos inomeáveis não formam um conjunto, não formam uma estrutura, mesmo assim marcam o sujeito e tais marcas se inscrevem no inconsciente e não são tocadas pelo simbólico, o que faz Soler afirmar que “*alíngua* não é do simbólico, é do real” (Soler, 2009, p. 23). Com Lacan, podemos dizer que os efeitos de *lalangue* não são passíveis de serem enunciados pela fala. A questão que surge para nós é se temos como articular *lalangue* com o que Lacan elabora em uma de suas Conferências nos EUA ao dizer que “há verdades que são da ordem do real” (24/11/1975, p. 31). Lacan ainda vai mais longe, pois assegura que há verdades real, simbólica e imaginária. Se há verdades no real, é bem porque há verdades que não se confessam (Idem, p. 31). A questão que temos é: *lalangue* é a verdade do real? Como propomos falar neste capítulo sobre sintoma e verdade, tal questão nos parece pertinente, pois o conceito de *lalangue* tem incidência sobre a formulação do sintoma em Lacan como podemos entrever na “Conferência em Genebra sobre o sintoma” (1975):

É absolutamente certo que é pelo modo como a *alíngua* foi falada e, também, entendida por fulano ou beltrano, em sua particularidade, que alguma coisa, em seguida, reaparecerá nos sonhos, em todo tipo de tropeço, em todo tipo de formas de dizer. É, se me permitem empregar, pela primeira vez, esse termo, nesse *motérialisme*, que reside a tomada do inconsciente – quero dizer que o que faz com que cada um não tenha encontrado outros modos de se sustentar não é senão o que, há pouco, chamei de sintoma (Lacan, 1975, p. 10).

É por essa razão que, após elaborarmos a primeira parte deste capítulo, pretendemos falar das mudanças apreendidas por Lacan sobre o conceito de sintoma e sua relação com a verdade, pois tais mudanças introduzem novas perspectivas sobre o sintoma em psicanálise e elas iniciam com a definição de sintoma-verdade e se estendem ao modo como cada um goza de seu inconsciente, como Quinet aponta muito bem:

Assim, vemos a mudança de abordagem do sintoma-verdade à vari(e)dade do sintoma, do sintoma metáfora ao real do gozo do sintoma, do sintoma parasita ao sintoma como quarto nó (como a arte de James Joyce) que amarra os três registros RSI, até finalmente considerar o sintoma como o modo como cada um goza do seu inconsciente (Quinet, 2000, p. 118).

Entendemos que com tais mudanças Lacan não pretende superar ou descartar as formulações de Freud, pelo contrário, Lacan se mantém freudiano sobre o conceito de sintoma, e ao que tudo indica, suas modificações têm como finalidade fazer avançar a clínica e a teoria psicanalíticas. Se verificamos mudanças, avanços, reformulações dos conceitos psicanalíticos, é porque a clínica os impõe, a escuta de cada analisando faz com que as teorizações possam se suceder e não se excluir.

4.1 A verdade na medicina e na psicanálise

Iniciamos este capítulo retomando, em linhas gerais, como Freud chega ao conceito de sintoma na psicanálise. A noção de sintoma não é oriunda do campo psicanalítico, como muito já se escreveu e se falou, ela nasce na medicina que a estabelece pela negatividade do termo, ou seja, o sintoma é definido como um mal, um desequilíbrio ou disfunção do corpo, da anatomia, mais tarde, do órgão. Na medicina, o sintoma tem relação direta com a doença e se há nela uma associação entre verdade e sintoma é porque para a medicina o sintoma estabelece a verdade da doença. A primeira vez que o sintoma tem como fundamento indicar a verdade da doença é com a descoberta da anátomo-patologia, pela localização no órgão da lesão que causa a doença. Assim, a medicina moderna se constitui como uma clínica assentada no olhar cujo objeto de investigação é construído pela observação e pela descrição, como Foucault formulou, é uma clínica do olhar, pois se antes, na medicina grega e medieval, a doença era tida como invisível, quase etérea, com a observação e descrição dos sintomas, a doença passa a ser observável, descritível e localizável, o que permite também a eliminação do sintoma através da cura da doença. A medicina, entretanto, não se funda apenas como uma clínica do olhar, ela também recorre à linguagem para realizar uma passagem do observável para o que pode ser enunciável: “o olhar clínico tem essa propriedade paradoxal de ouvir uma linguagem no momento em que assiste a um espetáculo” (Foucault, 1963, p. 108). O médico recolhe o relato do paciente com o objetivo de melhor localizar e observar o sintoma, tendo, por fim, a descrição da doença que ataca o organismo. Logo, o sintoma se torna o oposto do estado saudável do organismo, e

dizemos organismo devido ao fato de que na medicina moderna, com sua pretensão científica, o que importa é o organismo anátomo-fisiológico, não o sujeito que sofre, ou seja, o sujeito está excluído do campo da medicina, assim como está excluído do campo da ciência. A medicina, em sua tentativa de adentrar o campo científico, recorre também a uma tecnologia da verdade, tendo em vista que há uma posição filosófico-científica da verdade, como bem esclarece Foucault:

Digamos, para falar ainda mais esquematicamente, que temos aí uma certa posição filosófico-científica da verdade que é ligada a uma certa tecnologia da construção, da constatação em direito universal da verdade, uma tecnologia da demonstração. Digamos que temos uma tecnologia da verdade demonstrativa que, em suma, coincide com a prática científica (Foucault, 1973-1974 (2006), p. 302).

Diante do apelo que a medicina faz para receber um *status* de ciência, ela também produz uma tecnologia da verdade, a saber, a tecnologia anátomo-fisiológica para demonstrar a verdade da doença. Tal colocação fica melhor esclarecida se verificarmos as diferenças entre a velha medicina e a medicina moderna. Para indicar as diferenças entre a velha medicina e a medicina moderna, Foucault estabelece como velha medicina – a medicina grega, a latina e a medieval, e medicina moderna a que tem seu advento no final do século XVIII e início do século XIX que, através da anátomo-patologia, permitiu a demonstração da lesão, no interior do organismo, que causava a doença. Assim, uma das diferenças recai sobre o modo como cada uma opera com a verdade, na medida em que há uma verdade para cada um de tais campos.

Na velha medicina, a verdade da doença está circunscrita ao momento de crise, tratava-se de uma verdade passageira, uma verdade evanescente, ou seja, era uma verdade não universal que aparecia somente no momento da crise:

Eis outro exemplo. Na medicina velha das crises, sobre a qual eu tornarei, na medicina grega, latina, medieval, sempre há um momento para que a verdade da doença apareça; é precisamente o momento da crise, e não há nenhum outro momento em que a verdade possa ser assim apreendida (Idem, p. 303).

Foucault nomeia também a verdade emergente do momento da crise do adoentado como uma verdade-acontecimento. A verdade-acontecimento não está limitada à prática médica, pois tal verdade também pertencia a outros saberes, como a alquimia e os adivinhos, que tinham seus rituais para buscar a verdade-acontecimento. A prática médica também tinha um ritual para que os operadores de tal verdade pudessem apreendê-la, tais operadores eram os médicos que guardavam segredos e tinham de dar provas de suas qualificações para poder operar a verdade-acontecimento:

(...) É uma verdade que tem seus mensageiros ou seus operadores privilegiados e exclusivos. Os operadores dessa verdade descontínua são os que possuem o segredo dos lugares e dos tempos, são os que se submeteram às provas de qualificação, são os que pronunciaram as palavras requeridas ou consumaram os gestos rituais, são também aqueles que a verdade escolheu para se abater sobre eles: os profetas, os adivinhos, os inocentes, os cegos, os loucos, os sábios, etc. essa verdade, com sua geografia, seus calendários, seus mensageiros ou seus operadores privilegiados, essa verdade não é universal (Idem, p. 303-304).

Mesmo pertencendo a um campo mais amplo do que a prática médica, a verdade-acontecimento fez parte da medicina por mais de vinte séculos, sendo destituída somente no final século XVIII. Foucault esclarece que a verdade-acontecimento está vinculada à prática médica e não a uma teoria da medicina. O que fez com que a verdade-acontecimento permanecesse por muito tempo no conjunto das práticas médicas foi a noção de crise. Mas o que é propriamente a crise? O momento da crise é a ocasião em que o médico tinha para combater, travar a batalha contra a doença, fora da crise não havia como combater a doença. O embate recebeu vários nomes tais como a Batalha da Natureza e do Mal, combate do corpo contra a substância morbífica, dos sólidos contra os humores. Com tal noção, as doenças tinham seus ritmos de crises, dias em que tais crises podiam se desencadear ou não, dias mais propícios para combater a crise ou dias menos propícios e quando os doentes tinham crises em dias não favoráveis ao combate, eles acabavam por ter mais crises. Logo, a verdade da doença eclodia no momento de desencadeamento da crise:

Ora, no momento em que a crise se manifesta, a doença eclode em sua verdade. Vale dizer que não só é um momento descontínuo, é, além disso, o momento em que a doença, não digo “revela” uma verdade que ela teria escondido em si, mas se produz no que é sua verdade própria, sua verdade intrínseca. Antes da crise, a doença é isto ou aquilo, ela é, para dizer a verdade, nada. A crise é a realidade da doença tornando-se de certo modo verdade. E é precisamente aí que o médico deve intervir (Idem, p. 311).

Outro traço da verdade-acontecimento da velha medicina é que o médico não encarnava a função de detentor da terapêutica, nem mesmo havia um mandato de curar o paciente. Foucault aponta duas características da função do médico: 1. O médico é um gerenciador da crise, pois cabia a ele prever o momento de eclosão da crise, a saída da crise, a força com que a crise se manifestava e, o mais fundamental, garantir que a crise se desenrolasse como ela deveria, a saber, não se tratava de eliminar a crise, ou fazer com que ela não ocorresse, mas sim fazer com que a crise se desenvolvesse da melhor maneira, que a crise seguisse seu curso; 2. Como um gerenciador da crise, o médico não cura, não enfrenta diretamente a doença, da mesma forma que não é o médico que vence

a doença, mas a Natureza, o médico estava a serviço da natureza: “o médico não cura, e não se pode dizer nem mesmo que é o médico que enfrenta a doença; ele prevê a crise, ele avalia as forças em presença, procura modificar ligeiramente o jogo, em todo o caso a relação de forças, e tem sucesso, se a natureza tiver sucesso” (Idem, p. 313).

Logo, a verdade da doença não acontecia através da relação entre um médico e seu paciente, ela se dava principalmente pelo embate entre vários médicos que debatiam sobre a crise, sua forma, sua manifestação, o momento da crise (dado que cada doença tinha sua cadência, seu ritmo de crises). Com tal característica, a consulta médica, geralmente, era feita por vários médicos, o bom médico seria aquele que conseguisse prever, determinar a natureza e o desenlace da crise e não propriamente curar a doença do paciente. A relação se dava entre o médico com a batalha contra a crise e com os outros médicos no embate. A relação entre um médico e seu paciente, a tomada de posse de um paciente pelo médico e até mesmo o aparecimento do médico de família, é resultado de uma série de mudanças, como se pode verificar em Foucault:

A apropriação de um doente por um médico, a constatação do médico de família, o solilóquio médico-paciente são o efeito de toda uma série de transformações ao mesmo tempo econômicas, sociológicas, epistemológicas, da medicina; mas, nessa medicina de prova que tinha a crise como elemento principal, a justa entre os médicos era tão essencial quanto a justa entre a natureza e a doença (Idem, p. 314).

Entre as mudanças elencadas por Foucault, talvez a que teve maior impacto epistemológico na medicina, a partir do século XVIII, foi o advento da ciência moderna que elege como seu principal fundamento o uso de fórmulas matemáticas, a experimentação controlada e o uso de instrumentos: “a ciência moderna, como empírica, não é apenas experimental; ela é instrumental” (Milner, 1995 [1996], p. 38). Com a ciência moderna, há uma passagem no que concerne à verdade e que se faz, para Foucault, da verdade-acontecimento para a verdade-demonstração, que é constituída por uma tecnologia demonstrativa da verdade, tecnologia porque envolve instrumentos, experimentos e fundamento em um saber empírico. Temos, assim, uma verdade que possui várias nuances, o que já implica uma relatividade, ou seja, a verdade deixa de ser um acontecimento e passa ser universal e ao mesmo tempo torna-se uma verdade rara por estar restrita a um campo também restrito, a saber, dos cientistas, dos especialistas, assim sendo é uma verdade que necessita de técnicas para ser acessada. Como verdade universal e rara, houve também a produção de um sujeito universal para ter acesso à verdade universal, porém para que o sujeito universal possa acessar a verdade universal

é preciso que ele tenha certos atributos, ou melhor, qualificação. O que chama a atenção é que é o modo como a ciência opera com a verdade que vai gerar o que hoje entendemos como especialistas: primeiro engendra-se um sujeito universal que deve ser detentor de uma técnica, de uma qualificação, de um conhecimento, é um sujeito muito diferente do sujeito da psicanálise, pois é um sujeito do conhecimento, um sujeito que conjuga saber e verdade; segundo, para ter qualificação é necessário passar por uma dimensão pedagógica e critérios de seleção:

Haverá, portanto, é claro, um sujeito universal dessa verdade universal, mas será um sujeito abstrato pois, concretamente, o sujeito universal capaz de apreender essa verdade será raro, porque terá de ser um sujeito qualificado por um certo número de procedimentos que serão precisamente os procedimentos da pedagogia e da seleção. As universidades, as sociedades científicas, o ensino canônico, as escolas, os laboratórios, o jogo das especializações, o jogo das qualificações profissionais, tudo isso é uma maneira de organizar, propósito de uma verdade, posta pela ciência como universal, a raridade dos que podem ter acesso a ela. Ser sujeito universal será, se assim podemos dizer, o direito abstrato de todo indivíduo, mas ser sujeito universal no concreto implicará necessariamente a qualificação de alguns raros indivíduos que deverão funcionar assim. O aparecimento dos filósofos, dos homens de ciência, dos intelectuais, dos professores, dos laboratórios, etc., na história do Ocidente, a partir do século XVIII, corresponde precisamente, em correlação direta com essa extensão da posição da verdade científica, à rarefação daquele que pode saber uma verdade que agora está presente em toda a parte e a todo instante (Foucault, 1973-1974 [2006], p. 316-317).

Diante de tal modificação na operação da verdade, verificamos o advento do cientista, do especialista, aquele que, através de seu conhecimento, de seus instrumentos e de sua tecnologia, pode fazer convergir verdade e saber. A medicina, ao tentar se colocar como uma das ramificações da ciência moderna, opera com a verdade-demonstração, pois a verdade da doença está em toda parte, onde quer que haja doença, mas somente o médico, que passou pelas provas pedagógicas e de seleção, pode estabelecer. A técnica médica não se sustenta mais na noção de crise, ou melhor, a própria noção de crise acaba por sair do campo da medicina, a medicina passa a se organizar em torno da doença e sua causa, a saber, em torno da verdade da doença que inicia pela anátomo-patologia, mas se refinou pela fisiologia como bem indica Lacan:

As funções do organismo humano sempre foram objeto de uma experimentação segundo o contexto social. Acontece, porém, que por serem tomadas como função no âmbito de organizações altamente diferenciadas, que não teriam nascido sem a ciência, elas se oferecem ao médico no laboratório (Lacan, 1966 [2001], p. 09).

É ao poder reproduzir, observar, avaliar em condições de variáveis controladas que o médico passa de um detentor de saber transmitido de um mestre ao discípulo para um especialista em doença. Mas a passagem não se faz tão somente pela entrada do médico

no laboratório, ela se faz também pela apropriação feita pelo médico de outros instrumentos caros ao campo científico, tais como os relatórios, o inquérito, o cruzamento de informações, o testemunho de uma parcela da população; todos levados para dentro dos hospitais. Com tal movimento a medicina estabelece seus dois principais instrumentos epistemológicos:

Em outras palavras, vai-se ter no fim do século XVIII uma vigilância geral das populações e, ao mesmo tempo, a possibilidade concreta de pôr em relação uma doença e um corpo autopsiado. É o nascimento da anatomia patológica, ao mesmo tempo que o aparecimento de uma medicina estatística, de uma medicina dos grandes números – a um só tempo, a assinalação da causalidade precisa pela projeção da doença num corpo morto e a possibilidade de vigiar um conjunto de populações –, é isso que proporciona os dois grandes instrumentos epistemológicos da medicina do século XIX (Foucault, 1973-1974 [2006], p. 317-318).

Devemos indicar que o único ponto de interseção entre as duas verdades é o não universal, mas mesmo em tal ponto há elementos excludentes, pois a verdade da velha medicina não é universal devido ao fato de estar ligada à doença de um indivíduo, enquanto a verdade da psicanálise não é universal por estar relacionada a um sujeito e não a uma doença, a verdade é singular e não individual.

A leitura realizada por Quinet, a partir do ensino de Lacan, é bastante elucidativa para se compreender as diferenças entre a medicina e a psicanálise acerca do sintoma. Quinet mostra que a medicina também trata o sintoma como um significante, porém é um significante que tem sempre o patológico como seu significado, a concatenação significativa, de um sintoma a outro, não visa o sujeito e sim a definição da doença. Diferente da psicanálise, a medicina usa o significante em relação direta ao significado, operação que faz o significante ter uma função de signo, algo destinado a quem sabe lê-lo, na medida em que “o signo é algo que representa alguma coisa para alguém” (Lacan, 1966 [1972], p. 206), ou seja, para que tal relação de fato se efetue é preciso a intervenção do olhar médico, por aquele que sabe ler o sintoma como sinal de doença, “o sintoma é signo na medida em que representa a doença para o médico. A apuração do sintoma em medicina se vincula portanto ao método clínico historicamente datado constituído pela emergência do olhar médico nesse campo dos sintomas” (Quinet, 2000, p.119). O médico se torna aquele que sabe lê-lo através de seu olhar clínico, porque ocupa o lugar de mestria, daquele que possui o saber sobre o organismo adoecido, logo ele sabe o que os sintomas indicam, fazendo-se, então, o senhor da verdade: “esse olho que fala seria o servo das coisas e o senhor da verdade” (Foucault, 1963, p. 115). Ao buscar dizer a verdade da doença, a medicina tenta conjugar saber e verdade, é o saber

médico que faz com a verdade da doença se dê através da descrição dos sintomas, do conhecimento adquirido sobre a doença; enquanto a psicanálise, como articula Lacan, demonstra a diferença entre saber e verdade, a verdade se define pelo não saber: “ademais, sabemos que insisti na diferença entre saber e verdade. Ora, se a verdade não é o saber, é que ela é o não saber” (Lacan, 1971 [2011], p. 17).

4.2 Sintoma e verdade em Freud

Diante disso, precisamos iniciar nosso percurso sobre o sintoma em psicanálise para poder falar com exatidão o que diferencia a definição de sintoma da medicina com da psicanálise. Enquanto que na medicina a definição de sintoma pouco se alterou, na psicanálise ela nunca deixou de fazer com que os analistas elaborassem novas nuances sobre o sintoma. A primeira nuance é trazer a noção de que o sintoma é singular, tendo o lugar de resposta a um conflito inconsciente e sua significação é sexual, ele é uma resposta pelo mal-estar causado pelo encontro com o sexo. Freud verifica em sua clínica que o encontro com o sexo é sempre traumático, independentemente de haver uma sedução de fato, como Freud chegou a formular a respeito da histeria. O que entra em jogo é como o sujeito se situa diante dos destinos que a pulsão irá tomar e como o sujeito se localiza na partilha dos sexos a partir de seu encontro com o desejo do grande Outro que tem como representante o círculo familiar do sujeito:

(...) Não há como se fazer a prevenção do traumatismo. Pois não há prevenção da sexualidade, que por estrutura é traumática. É o que Freud descobriu no apagar das luzes do século XIX: a histeria, a neurose obsessiva e a paranóia são defesas contra o trauma causado pelo encontro desastroso da criança com o desejo do Outro, no caso o adulto. O descompasso de gozo desse encontro (gozo a menos ou gozo a mais), por ser traumático, levará o psiquismo a produzir as defesas sob a forma de sintomas (Quinet, 2008, p. 76).

O encontro é traumático porque o sujeito nunca sabe como se situar diante do desejo do Outro, como responder a tal desejo, ao mesmo tempo, o desejo do Outro é fundamental para que o sujeito possa se constituir e assim se tornar desejante. Mas, para tanto, é preciso que haja uma perda, a perda da posição cômoda, e ao mesmo tempo mortificante, de ser simples objeto do desejo do Outro, isso implica perda de satisfação, perda de gozo, perda de algo que fornecia uma ideia de completude, mas como é impossível de nomear o que se perde, Lacan deu o nome de objeto *a*. As perdas elencadas apenas são possíveis através da incidência da castração simbólica que tem a função de amarração do inconsciente:

Sabemos que o complexo de castração inconsciente tem uma função de nó:

1º. Na estruturação dinâmica dos sintomas, no sentido analítico do termo, quer dizer, daquilo que é analisável nas neuroses, nas perversões e nas psicoses;

2º. Numa regulação do desenvolvimento que dá a esse primeiro papel sua *ratio*, ou seja, a instalação, no sujeito, de uma posição inconsciente sem a qual ele não poderia identificar-se com o tipo ideal de seu sexo, nem tampouco responder, sem graves incidentes, às necessidades de seu parceiro na relação sexual, ou até mesmo acolher com justeza as da criança daí procriada (Lacan, 1958 [1998], p. 692).

A identificação que a castração proporciona efetiva-se devido a trazer em seu bojo o falo como significante que institui a falta. No mesmo movimento, o falo se faz referência para estabelecer a diferença sexual, a saber, os homens bancam ter o falo, portadores do falo, as mulheres bancam ser o falo, o falo que falta aos homens. A forma, como homem e mulher se situam diante do falo, instaura diferença tanto no desejo, quanto no gozo de cada um. Eis um dos pontos do mal-estar causado pelo sexo, a dessimetria entre os modos de desejar e gozar de cada um. Outro mal-estar apontado por Freud em relação ao sexo é que não há como obter uma satisfação plena das pulsões e a cultura se encarrega de impor certas restrições quanto à vida sexual dos sujeitos, ou seja, dos modos culturalmente aceitos de gozar. Contudo o fato de serem culturalmente aceitos não quer dizer que não causem sofrimentos:

O trabalho psicanalítico nos mostrou que são precisamente essas frustrações da vida sexual o que os chamados neuróticos não toleram. Em seus sintomas, eles criam para si satisfações substitutivas, as quais, porém, produzem sofrimentos por si mesmas ou se tornam fontes de sofrimento ao lhes causar dificuldades com o mundo circundante e com a sociedade. Este último fato é facilmente compreensível, o primeiro nos propõe um novo enigma (Freud, 1930 [2010], p. 117).

Com Freud a castração simbólica tem uma função primordial na formação do sintoma neurótico. Para Freud, a angústia de castração é um dos principais agentes da constituição da neurose, se não o principal, a ponto de ele dizer que a angústia de castração é um motor do recalque: “a angústia de castração é um dos motores mais frequentes e mais fortes do recalque, e com isso, da formação da neurose” (Freud, 1932 [1991], p. 80). Além disso, a psicanálise demonstrou que o sintoma pode ser estruturante na vida de cada sujeito, no sentido que um sujeito organiza sua vida, seu trabalho, sua forma de amar e se relacionar com seus semelhantes em função de seu sintoma, sendo assim a eliminação do sintoma pode conduzir a danos ainda maiores na vida dos sujeitos. É por ser uma formação do inconsciente singular, não universalizável, constitutiva, que é possível realizar a introdução da dimensão da verdade no sintoma – da verdade singular do sujeito do inconsciente: “o sintoma para psicanálise não revela a

verdade de uma doença orgânica, o que não quer dizer que não revele uma verdade: trata-se da verdade do sujeito do inconsciente” (Freud, 1930 [2010], p. 120).

Como é sabido de todos, Freud parte do campo da medicina, trabalhou como pesquisador do campo neurológico, logo depois como médico clínico, mas desde seus estudos com Charcot, Freud parece antever um mais além do organismo sobre o que ocorria na neurose histérica. Ao assistir à apresentação de doentes e depois de entrar em contato mais direto com Charcot, Freud propôs uma pesquisa ao mestre francês na qual pretendia empreender um estudo comparativo entre as paralisias histéricas e orgânicas que não se restringiam ao corpo anatômico:

Antes de deixar Paris, combinei com o mestre (Charcot) o plano de um estudo comparativo das paralisias histéricas e orgânicas. Eu queria provar a tese de que, na histeria, paralisias e anestésias de parte do corpo se delimitam de um modo que corresponde à representação comum (não anatômica) do ser humano. Ele concordou com o plano, mas não era difícil perceber que no fundo não tinha o menor interesse em aprofundar na psicologia da neurose. Afinal, ele vinha da anatomia patológica (Freud, 1925 [2011], p. 85).

Pelas palavras de Freud citadas acima, verificamos o corte feito pela psicanálise em relação à medicina. Para quem é formado pela anatomia patológica ficava desinteressante um estudo que sustentasse uma outra indicação de causa para os sintomas histéricos como paralisias e anestésias. Sabemos que foram os impasses que o saber médico tinha, e ainda tem, diante da neurose histérica que levaram Freud a se indagar sobre a causa de sintomas como as já mencionadas paralisias e anestésias de membros, cegueiras, afonias, etc.; tais sintomas assolavam pacientes que procuravam hospitais e médicos sem obter curas ou respostas sobre suas causas. Freud, ao ter contato com tais pacientes, não se esquivou diante do impasse de não ter uma resposta, ao contrário, foi o fato de não se limitar à anatomia que levou Freud a se questionar sobre a causa de tais sintomas e a ineficácia dos tratamentos dados à época, a saber, Freud questionava os métodos que ele próprio utilizava em sua clínica inicial.

Freud fez uso da hipnose, como também da eletroterapia que, no entanto, abandonou muito cedo, continuando por um tempo com a hipnose. Em 1891, ele enumera duas razões, a princípio, para não utilizar mais a hipnose como método de tratamento dos sintomas histéricos: 1. Não era possível submeter todos à hipnose, nem todos os pacientes eram hipnotizáveis; 2. Nem todos conseguiam ir a um estado de hipnose profundo. Ao contrário de outros clínicos, que na maioria das vezes apenas se utilizavam da sugestão para eliminar os sintomas trazidos pelos pacientes, Freud usava a hipnose para indagar seus pacientes sobre a causa dos sintomas: “(...) desde o início fiz

outra aplicação da hipnose, além da sugestão hipnótica. Utilizei-a para interrogar o paciente sobre o surgimento de seu sintoma, do qual ele frequentemente nada sabia ou muito pouco sabia quando estava desperto” (Idem, p. 93). Freud desde o início tem a preocupação com a causa, como mais tarde irá resgatar Lacan no seu retorno a Freud e da qual já falamos no capítulo anterior, a saber, de dizer que a verdade, para a psicanálise, ocupa o lugar da causa material.

Na sua busca da causa dos sintomas, Freud entrou em contato com o médico Joseph Breuer que lhe falou de um novo método de tratamento e com o qual seria possível obter a causa e o significado dos sintomas. Tal método era o cartático, que também fazia uso da hipnose, com a diferença que operava primeiro pela indução do paciente a contar o que o incomodava, depois era usado para eliminar os sintomas: “quando a enferma, hipnotizada, recordava uma situação dessas de forma alucinatória, e posteriormente realizava até o fim o ato psíquico até então suprimido, dando livre curso ao afeto, o sintoma era removido e não tornava a aparecer” (Idem, p. 94). Contudo, ao despertar, o paciente nada lembrava e não conseguia articular nada do que havia narrado com sua vida desperta, nem como o sintoma teria surgido. Tal exemplo faz parte do livro *Estudos sobre a histeria* (1893), escrito com Breuer; nele verificamos também a tentativa de encontrar uma relação causal entre o trauma psíquico e o sintoma histérico, pois há no livro a tese de que grande parte dos sintomas histéricos é desencadeada por traumas psíquicos, o que leva a não considerar um trauma único, mas sim que há vários traumas parciais que se relacionam e constituem um grupo de traumas. Por outro lado, não se pode delimitar o trauma tão somente à função de agente desencadeador, como bem mostra tal passagem:

Mas a relação causal entre o trauma psíquico determinante e o fenômeno histérico, não é de natureza que implique o trauma meramente como um *agent provocateur* na liberação do sintoma, que passa a levar uma existência independente. Devemos antes presumir que o trauma psíquico – ou mais precisamente a lembrança do trauma – atua como um corpo estranho que muito depois de sua entrada deve continuar a ser considerado como um agente que ainda se acha em ação (Freud, 1893 [1974], p. 26).

Em tal postulação do trauma como fator agenciador do sintoma, Freud infere que o sintoma se dá pela falta de esquecimento, ou seja, o traumatizado não consegue esquecer aquilo que lhe faz sofrer, lembremos que o segundo capítulo mostramos como o esquecer tem relação com o velamento da verdade. Desse modo, se o trauma é o agenciador do sintoma que se dá pela falta de esquecimento, que é velamento da verdade, então o sintoma contém, por isso, a verdade. Em *Os estudos sobre a histeria*

(1893), a lembrança apenas perde força quando o afeto presente nela se esvai, a saber, para que a lembrança possa ser esquecida é preciso que “*o sujeito possa reagir ou não ao fato estimulante energeticamente*” (Idem: 48, grifos dos autores). Tal reação pode ser desde um choro até mesmo a elaboração de plano de vingança contra o autor do fato que provocou o afeto, ocorrendo a reação de modo satisfatório, o afeto tende a desaparecer. Contudo, a lembrança pode persistir caso o afeto seja reprimido: “se se reprime a reação, o afeto acaba ligado à lembrança” (Idem, p. 49). Para que o afeto não venha a se tornar uma fonte de sofrimento, deve haver uma descarga através de uma reação adequada, o exemplo maior é a vingança, pois uma ofensa que é respondida no mesmo momento em que foi feita, pode não causar sofrimento algum e Freud deixa claro a força que a palavra tem para proporcionar uma catarse ou ab-reação:

Mas a linguagem serve de substituto para a ação; com sua ajuda, um afeto pode ser ab-reagido quase com que a mesma eficácia. Em outros casos, falar é por si mesmo o reflexo adequado, quando, por exemplo, essa fala corresponde a um lamento ou a enunciação de um segredo atormentador, por exemplo, uma confissão (Idem, p. 49).

Outro modo de dar destino ao afeto presente em um acontecimento traumático, que não a catarse, é a associação de tal lembrança a outras lembranças, a outros acontecimentos, a outras experiências e assim a lembrança pode ser retificada por outras ideias. Acrescenta-se à associação, a própria reorganização da lembrança que um sujeito pode realizar após ter ocorrido um fato traumático.

Porém, na histeria as lembranças não se desfazem, elas persistem e assolam as pacientes, provocam vários sofrimentos, ou seja, sintomas. Em *Estudos sobre a histeria* (1893), o ponto merecedor de destaque recai sobre a constatação de na histeria tais lembranças não estarem tão disponíveis a rememoração, o sujeito não as recorda; por outro, elas continuam com suas cargas afetivas a trabalhar ativamente, daí sua implicação na formação dos sintomas:

Essas experiências estão inteiramente ausentes da lembrança dos pacientes quando num estado psíquico normal, ou presentes apenas numa forma bastante sumária. Somente quando o paciente é inquirido sob hipnose, é que essas lembranças emergem com a vivacidade inalterada de um fato recente (Idem, p. 50, grifos dos autores).

É ao falar do trauma que encontramos na referida obra, a célebre assertiva de que os histéricos sofrem principalmente de reminiscências. Nesse primeiro momento de suas elaborações sobre a causa dos sintomas, de acordo com Soler, Freud concebe o inconsciente como uma memória:

O traumatizado nos ensina sobre a memória, ele que é assombrado por um encontro que não pode esquecer, que o assalta de noite, se dele conseguiu escapar durante o dia, que, como Freud notou, frequentemente não lhe dá trégua, absorvendo a totalidade de sua libido e de seus interesses, em proveito de um pavor e de uma angústia que não cessam. Esse esquecimento impossível teria podido interessar muito àquele que acreditava ter descoberto que os histéricos sofriam de reminiscências, o próprio Freud, que começou concebendo o inconsciente como uma memória (Soler, 1998 [2004], p. 81).

O paciente não se lembra do trauma propriamente, da cena em que ocorreu o trauma, mas é invadido pelas imagens, sensações, barulhos que se concatenam com o traumático, operam fazendo com que o trauma continue a agir. Segundo Soler, Freud nunca abandonou de todo a noção de trauma como fator que pode desencadear o sofrimento neurótico, sendo reafirmada em *Moisés e o monoteísmo* (1939). A formulação de Soler sobre o inconsciente memória não nos parece muito satisfatória, o que não quer dizer que não seja relevante. O que queremos articular aqui é que no inconsciente há um núcleo, que não é memória, Freud nomeou tal núcleo como umbigo do sonho, algo desconhecido e não analisável, por outro lado as reminiscências não são apenas traços mnêmicos, mas também afetos que se ligam e desligam das representações que se articulam no inconsciente e no pré-consciente, o que nos faz dizer que no inconsciente não podemos dizer que haja uma lembrança completa com começo, meio e fim, o que é recalcado e passa para o inconsciente são traços, mais precisamente traços de memória (*Erinnerungsspuren*) e que têm uma definição clara na “Carta 52” de 06/12/1896 escrita por Freud a Fliess:

Você sabe, eu trabalho com a suposição de que nosso mecanismo psíquico aparece através de camada sobre camada: o material presente na forma de traços de memória (*Erinnerungsspuren*) sofre de tempos em tempos um rearranjo, uma transcrição após novas relações. O essencialmente novo em minha teoria é a afirmação de que a memória se apresenta não de uma forma, mas de várias formas, em diferentes maneiras de traços (indícios: *Zeichen*)” (Freud, 1896 [1986], p. 208).

Tais observações são importantes para a nossa tese porque é justamente a diferença entre o não recordar e o esquecimento que, para Freud, produz o sintoma e o não poder recordar atinge os afetos. Então o sintoma histérico é, para Freud, uma questão que se relaciona com a verdade no que diz respeito aos afetos. Ao comentar tal carta, Lacan destaca que não é uma tarefa muito fácil dizer o que é a memória para a psicanálise, ela não se confunde com os estudos feitos por outros pesquisadores que se valeram da observação de animais, ela tem de ser apreendida pelo processo primário e pelo princípio de prazer que somente ocorre no psiquismo humano:

(...) o processo primário, o princípio do prazer, isso quer dizer que a memória psicanalítica de que fala Freud é, ao contrário da do polvo, alguma coisa de completamente inacessível à experiência. O que significaria senão que os desejos inconscientes não se extinguem jamais, porque aqueles que se extinguem, por definição não se fala mais deles? Há os que não se extinguem jamais, que continuam a circular na memória e que fazem com que, em nome do princípio do prazer, o ser humano recomece indefinidamente as mesmas experiências dolorosas, no caso em que as coisas se conectaram na memória de maneira tal que persistem no inconsciente (Lacan, 1955-1956 [1988], p. 176).

A persistência no inconsciente, comentada por Lacan, ocorre devido aos traços de tais experiências permanecerem investidos, assim sendo o princípio do prazer exige que as experiências que geraram alguma forma de satisfação continuem a buscá-la, pois aí se localiza uma das descobertas da psicanálise, mesmo as experiências dolorosas podem proporcionar satisfação: “o que tem de ser explicado é porque as experiências sexuais, que geram prazer na época em que foram atuais, passam, ao serem recordadas numa fase diferente, a gerar desprazer em algumas pessoas, persistindo em outras como uma compulsão” (Freud, 1896 [1986], p. 211). A explicação virá com a evolução da clínica e da teoria através das formulações sobre o princípio do prazer, a pulsão e o sintoma como um meio de obter tal satisfação.

Uma definição da causa do sintoma, ou melhor, a tentativa de demonstrar o surgimento dos sintomas histéricos fica mais clara no texto “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar” (1893). Tal definição ainda está apoiada na concepção de trauma. Assim, temos a definição que o sintoma é oriundo de um fator dinâmico devido ao represamento do afeto e um fator econômico posto que o sintoma resulta, também, de uma transposição de afeto, carregado de energia, para uma outra finalidade, a conversão. Temos a conjunção entre os fatores dinâmicos e econômicos para demonstrar a formação dos sintomas, trazendo tal formação para a vida afetiva e para a psicofisiologia:

Nisso dá ênfase ao significado da vida afetiva, à importância de distinguir entre atos psíquicos inconscientes e conscientes (ou melhor, capazes de consciência), introduz um fator dinâmico, ao supor que um sintoma se origina do represamento de um afeto, e um econômico, ao considerar o mesmo sintoma o resultado da transformação de uma quantidade de energia que é normalmente utilizada de outra maneira (a chamada *conversão*). Breuer chamou nosso procedimento de catártico; o objetivo terapêutico explicitado era fazer com que o montante de afeto empregado na manutenção do sintoma, que caíra em trilhas erradas e nelas permanecera como que enlatado, tomasse as vias normais, onde podia chegar à descarga (ab-reagir) (Freud, 1925 [2011], p. 96).

Com tal formulação, Freud verifica no horizonte que a carga afetiva tem a ver com a questão sexual, ou seja, na etiologia da neurose histérica está a sexualidade. É conhecida

de todos que estudam a psicanálise que a razão do rompimento de Freud com Breuer se encontra no fato de Freud ter lançado a hipótese de que o núcleo da etiologia da histeria se localizava na questão sexual. Freud não lançou tal hipótese a partir de elucubrações abstratas, mas sim pela própria clínica através da qual observou que os sintomas histéricos estavam relacionados a conflitos sexuais atuais ou a vivências sexuais do passado. Tais descobertas acerca da implicação da sexualidade na formação dos sintomas histéricos, fez com que Freud investigasse com mais interesse a vida sexual de seus pacientes, o que fez com que Freud ampliasse os tipos clínicos da neurose, além da histeria, ele estabeleceu a neurose de angústia e neurastenia, em todos os casos se verificava a incidência da vida sexual na formação sintomática:

Num deles, o fenômeno central era o ataque de angústia com seus equivalentes, suas formas rudimentares e sintomas substitutivos crônicos; por isso chamei-o de *neurose de angústia*. Reservei para o outro tipo a denominação de *neurastenia*. Nesse ponto foi fácil constatar que cada um deles tinha uma anormalidade da vida sexual como fator etiológico (*coitus interruptus*, excitação frustrada, abstinência sexual, num caso; masturbação excessiva, poluções freqüentes, no outro) (Freud, 1925 [2011], p. 100, grifos do autor).

Neste mesmo trabalho intitulado apenas de “Autobiografia” (1925), Freud afirma que no começo de sua investigação tinha uma hipótese bastante geral sobre a causa das neuroses, a saber, como distúrbio da função sexual e não propriamente que o encontro com o sexo na constituição subjetiva causava mal-estar, como vai indicar nos seus trabalhos posteriores. As primeiras formulações freudianas sobre a função da sexualidade na formação dos sintomas histéricos fazem com que a concepção de sexualidade seja abalada, até então, nunca havia sido vislumbrada tal questão, pois a concepção da época de Freud estabelecia que a sexualidade somente se destinava à reprodução e suas disfunções tinham causas infecciosas ou por lesão anatômica, a partir de então o fator psíquico passa a ter uma função primordial na etiologia da histeria. Freud não era o único a falar sobre a sexualidade, antes de Freud muitos médicos, pedagogos, religiosos escreviam obras sobre a sexualidade, porém a grande maioria dos trabalhos abordava a sexualidade de modo a moralizá-la, como, por exemplo, evitar a masturbação das crianças através de exercícios e uso de aparelhos. Um dos defensores de tal tipo de educação sexual é uma figura bem conhecida daqueles que estudam a psicanálise, o pai do presidente Schreber, Moritz Schreber que publicou *O livro da saúde* em 1839.

Já tendo a noção de que a sexualidade tinha uma função primordial na constituição da histeria, Freud lança luz para esclarecer o que está em questão no ataque histérico. O

ataque não é uma forma de descarga de energia psíquica que poderia amenizar sofrimento do sujeito. O ataque é, antes, uma ação que tem a finalidade de reencontrar o prazer ocasionado pela experiência:

O ataque histérico não é uma descarga, sim uma ação, e preserva a característica original de todas as ações – a de ser um meio de reprodução do prazer. Isso, pelo menos, é o que ele é, fundamentalmente; à parte disso, ele propõe toda a sorte de outras razões pré-conscientes. Assim, os pacientes a quem foi feita alguma coisa sexual durante o sono têm ataques de sono. Adormecem novamente a fim de experimentar a mesma coisa, e amiúde provocam desmaios histéricos dessa maneira (Freud, 1896 [1986], p. 213).

O que Freud formula, é que na própria constituição do aparelho psíquico vai se estabelecendo um conflito entre a pulsão e a resistência empreendida pelo Eu do sujeito. O Eu é uma instância psíquica que se forma na medida em que o aparelho psíquico também se constrói, ou seja, o Eu não está dado *a priori*: “é uma suposição necessária, a de que uma unidade comparável ao Eu não existe desde o começo do indivíduo; o Eu tem que ser desenvolvido” (Freud, 1914 [2010], p. 19). Antes é preciso que se passe pelo autoerotismo, a saber, o investimento libidinal é dirigido para o próprio corpo do sujeito, a pulsão encontra satisfação no próprio corpo. À medida que o sujeito, ainda um bebê, vai se relacionando com aqueles que realizam as funções maternas, alimentação, limpeza, cuidado; a pulsão vai se voltando para um outro alvo que não o corpo, há uma imagem que é capturada a partir da relação que o sujeito tem com o Outro. Tal imagem é o Eu que começa a receber investimentos libidinais, ou seja, as pulsões que se satisfazem com o Eu, são os investimentos libidinais que tornam o Eu uma instância primordial do aparelho psíquico, pois é a partir dos investimentos que o sujeito faz no Eu que permitirá que haja investimentos nos objetos externos: “Enxergamos também, em largos passos, uma oposição entre libido do Eu e libido do objeto. Quanto mais se emprega uma, mais se empobrece a outra” (Idem, p. 17). Como o Eu tem uma função bem circunscrita no psiquismo, cabe ao Eu a regulação da descarga das excitações que se dirigem para o exterior, contudo não é qualquer objeto externo que recebe investimento, o objeto tem de possuir a marca do Eu, daí o Eu exercer o controle sobre a motilidade do aparelho psíquico. Caso o Eu, não fizesse o controle, todas as pulsões que partem do Id ficariam à deriva:

Formamos a ideia de uma organização coerente dos processos psíquicos na pessoa. A este Eu liga-se a consciência, ele domina os acessos a motilidade, ou seja: a descarga das excitações no mundo externo; é a instância psíquica que exerce o controle sobre todos os processos parciais, que à noite dorme e ainda não pratica a censura nos sonhos. Desse Eu partem igualmente as repressões [recalques] através das quais certas tendências psíquicas devem ser excluídas não só da consciência, mas também dos outros modos de vigência e atividade (Freud, 1923 [2011], p. 20).

O fato de estar ligado à consciência não significa que o Eu é todo consciência, o Eu também tem uma parte inconsciente, possivelmente é a sua maior, pois é a parte inconsciente do Eu que atua para controlar a motilidade e trabalhar em prol do recalque. O conflito que verificamos na neurose histérica, como já indicamos, fica mais apreensível com introdução do conceito de recalque, que se a princípio tem o sentido de defesa, logo passa à posição de operação fundamental na fundação do inconsciente e na determinação do sintoma, como podemos observar nessa afirmação de Freud: “pode-se partir da repressão [recalque], como de um centro, e pôr em relação com ele todos os elementos da teoria psicanalítica” (Freud, 1925 [2011], p. 107). O conflito se instaura quando o Eu trabalha para que um impulso pulsional indesejado não irrompa na consciência e faça uma descarga direta, ou seja, sem a mediação do Eu.

A questão sobre o motivo de haver recalque no aparelho psíquico parece sempre merecer uma elucidação, afinal qual a razão de haver um impedimento de uma satisfação pulsional direta? É certo que uma satisfação pulsional sempre causa prazer, por outro lado, nem sempre a satisfação de uma pulsão pode estar de acordo com outras exigências, como, por exemplo, a vida em sociedade. A satisfação de uma pulsão poderia causar prazer, mas em outra esfera acabaria causando desprazer. É preciso dizer, então, o que é o recalque propriamente, pois esclarecer o que é o recalque primário e recalque secundário será fundamental quando adentrarmos na demonstração de nossa hipótese sobre a verdade histórica, o sintoma e a neurose obsessiva.

Freud deixa claro em seu trabalho intitulado “O Recalque” (1915) que sua elaboração conceitual parte de sua clínica, é dela que ele extrai a operação que se instaura para fundar o inconsciente e agir no aparelho psíquico. Para haver recalque, é preciso que um primeiro movimento, que Freud chamou de recalque primordial ou primário, se efetue. O que acontece no recalque primordial é a negação do acesso à consciência da representante psíquica da pulsão [*Vorstellungsrepräsentanz*]; com isso, devido à negação, ocorre uma fixação de tal representante. Com a fixação, há a formação de um núcleo, dado que a representante psíquica não se altera ao ser recalçada e a pulsão permanece ligada a ela. Com o estabelecimento do recalque primordial, tem-se a entrada do recalque secundário em cena, que Freud considera como recalque propriamente dito. Como adiantamos acima, não é tudo que é recalçado, o recalque

incidirá sobre os derivados psíquicos da representante psíquica primeiramente recalçada, como nos postula Freud:

O segundo estágio da repressão [recalque], a repressão [recalque] propriamente dita, afeta os derivados psíquicos da representante reprimida [recalçada] ou as cadeias de pensamentos que, originando-se de outra parte, entraram em vínculo associativo com ela. Graças a essa relação, tais representações sofrem o mesmo destino que o que foi reprimido [recalcado] primordialmente. A repressão [recalque] propriamente dita é, portanto uma pós-repressão (Freud, 1915 [2010], p. 86).

Freud esclarece que o recalque não resulta na destruição da representante da pulsão, nem na abolição da pulsão, a incidência do recalque faz com que ambos continuem a atuar no inconsciente. Aparentemente, o recalque tem a função de impedir que o sistema consciente não seja perturbado, contudo não é isso que Freud afirma, é devido ao recalque que o representante pulsional pode realizar outras associações, organizar-se e se desenvolver sem as restrições da consciência, buscando maneiras de atingir seu alvo que é satisfação e se manifestar e quando isso acontece, por estar no inconsciente, causa estranheza e espanto ao sujeito que pode considerar tal irrupção perigosa:

(...) a representante do instinto [pulsão] se desenvolve de modo mais desimpedido e mais substancial quando é subtraída à influência consciente mediante a repressão [recalque]. Ela prolifera no escuro, e acha formas de manifestação extremas, que, ao serem traduzidas e exibidas para o neurótico, não só lhe parecem inevitavelmente estranhas, mas também o assustam com a imagem de uma extraordinária e perigosa força instintual [pulsional] (Idem, p. 87).

O conflito se efetiva justamente quando uma representante pulsional tenta emergir na consciência, pois o fato de ser recalçada, não significa que as representantes pulsionais não tentem romper o recalque e cheguem ao consciente, o Eu tem a tarefa de fazer com que tal investida seja infrutífera. Para alcançar êxito, o Eu precisa lançar mão de um contrainvestimento a fim de que o recalque tenha força de barrar a pulsão. Um primeiro caminho tomado pela pulsão é a regressão, que aparece como conceito no capítulo sete de *A Interpretação dos Sonhos* (1900) e já no referido livro, Freud aponta para a função que a regressão tem na formação dos sintomas neuróticos: “convém ainda observar que a regressão desempenha na teoria da formação dos sintomas neuróticos um papel não menos importante que na dos sonhos” (Freud, 1900 [2010], p. 312). A regressão se realiza através da busca que a pulsão faz para se satisfazer nas organizações que já havia superado ou em um dos objetos que havia causado alguma satisfação. A regressão ocorre porque a cada experiência de satisfação da pulsão, produz-se um ponto de fixação, ou seja, não quer dizer que um sujeito volta a ser bebê, mas no curso de sua

constituição de sujeito as experiências de satisfação deixam marcas, pontos que são buscados quando a pulsão encontra a resistência do Eu:

Se estas regressões não despertam a contradição do Eu, não haverá neurose e a libido encontrará satisfação, mesmo que não seja uma satisfação normal. Mas o conflito acaba se instaurado se o Eu, que controla não só a consciência, mas também os acessos às inervações motrizes e, portanto, às aspirações mentais, não entra em desacordo com a regressão. A libido parece ser desviada e tem de ir para algum lado no qual, de acordo com o princípio do prazer, possa encontrar alguma descarga de sua energia. Ela deve se retirar do Eu. O que lhe permite tal retirada, são as fixações deixadas na via de seu desenvolvimento, fixações que a libido agora recorre e das quais o Eu tinha se defendido, no passado, por meio de repressões [suplantamentos] (Freud, 1917 [1991], p. 327).

O Eu tem de fazer uso de energia psíquica para realizar tal empreitada, o que o deixa vulnerável, o resultado é que a pulsão encontra outras vias para se satisfazer, conseguindo, com isso, transpor o recalque, como fica demonstrado na histeria de conversão:

O primeiro ato de repressão [recalque] implicava outras conseqüências. Em primeiro lugar, o Eu tinha que se proteger do contínuo assédio do impulso reprimido [recalcado], mediante um permanente dispêndio [de energia], um *contrainvestimento*, assim se empobrecendo; por outro lado, o reprimido [recalcado], que então era *inconsciente*, podia achar descarga e satisfação substitutivas por outras vias, desse modo fazendo gorar a intenção da repressão [recalque]. Na histeria de conversão essa outra via conduz à inervação somática, o impulso reprimido [recalcado] irrompe em qualquer lugar e cria os *sintomas*, que são resultados de compromisso, certamente satisfações substitutivas, mas deformadas e desviadas de sua meta pela resistência do Eu (Freud, 1925 [2011], p. 106, grifos do autor).

O sintoma é então uma formação de compromisso entre a exigência do impulso pulsional e a resistência do Eu. Além disso, no trabalho “O Recalque” (1915), Freud lança uma questão sobre a implicação do recalque na formação dos sintomas e das maneiras substitutivas de obter satisfação pulsional, ou seja, trata-se do mesmo mecanismo tanto no recalque, quanto na constituição dos sintomas? Freud parece responder que a formação dos sintomas e de outras formações substitutivas é tributária não propriamente da incidência do recalque, mas sim do retorno do recalcado:

(...) o mecanismo da formação de sintomas equivale ao da repressão [recalque]? Atualmente a probabilidade maior é de que os dois divirjam bastante, de não seja a repressão [recalque] mesma que produz formações substitutivas e sintomas, mas que estes surjam como indícios de um *retorno do reprimido* [recalcado], em virtude de processos inteiramente outros (Freud, 1915 [2010], p. 93-94, grifos do autor).

O que podemos apreender é que o sintoma se sustenta no e pelo recalque, pois é através do conceito de recalque que Freud pôde conceituar, com mais precisão, a descoberta fundamental da psicanálise – o inconsciente e, assim, fundar a clínica psicanalítica, até então assentada na neurose. O sintoma, portanto, é e continua um

corpo estranho para o Eu. O Eu não fica a mercê do sintoma, ele tenta lutar para se defender desse corpo estranho, mas é uma luta perdida, dado que o sintoma proporciona satisfação, mesmo causando sofrimento.

Chegamos até aqui comentando o sintoma nas conceituações freudianas a partir da neurose histérica e não falamos nada sobre o outro tipo clínico: a neurose obsessiva. Devemos dizer que a neurose obsessiva está presente nos textos freudianos desde as primeiras formulações sobre o aparelho psíquico e o inconsciente. Freud é o responsável pela circunscrição da neurose obsessiva no campo da neurose e não da psicose, como alguns psiquiatras, antes e da mesma época de Freud, chegaram a pensar, como exemplo, podemos citar, Pinel, Esquirol, Jean-Pierre e Jules Falret, Legrand Du Salle. Contudo, segundo o historiador da psiquiatria Paul Bercherie, uma descrição mais precisa daquilo que seria considerado como neurose obsessiva deve-se a Jules Falret que acrescentou, às categorias psicopatológicas descritas pelo seu pai J-P Falret, duas novas, a saber, a hipocondria moral e a alienação parcial com predominância do medo do contato com os objetos externos: “A “alienação parcial com predominância do medo do contato com os objetos externos (loucuras da dúvida e loucura do tato)”, próxima da anterior, mas ainda assim distinta dela, e onde reconhecemos uma descrição, pela primeira vez clara e completa, da neurose obsessiva” (Bercherie, 1980 [1989], p. 103).

Freud não deixou de notar a loucura que está presente na neurose obsessiva como podemos verificar na conferência 17^a. “O sentido dos sintomas”: “indubitavelmente, trata-se de uma doença extravagante” (Freud, 1917 [1992], p. 237). No entanto, não concordava com sua manutenção no campo da psicose como ele esclarece no início de seu percurso teórico-clínico no texto “A hereditariedade e a etiologia das neuroses” (1896). No referido trabalho, Freud discorda dos psiquiatras que classificavam a neurose obsessiva como uma síndrome da degeneração mental ou a confundiam com a neurastenia e estabelece a neurose obsessiva como uma neurose autônoma:

Foi-me preciso dar início com uma inovação nosográfica, pois descobri razões para situar, junto à histeria, a neurose obsessiva [*Zwangsneurose*] como afecção autônoma e independente, ainda que a maioria dos autores classifiquem as obsessões como síndromes constitutivas da degeneração mental ou a confundem com a neurastenia. De minha parte, mediante ao exame de seu mecanismo psíquico, averigüei que as obsessões estão ligadas à histeria mais intimamente do que se imaginava (Freud, 1896 [1992], p. 146).

O mecanismo que Freud suspeitava, à época, seria o recalque como fundante do inconsciente. Nossa inferência tem como suporte a já citada Carta 52. Nela Freud já formula que há um prazer oriundo das experiências infantis que não se tem como

realizar uma barreira a ele, mesmo na idade adulta, e tal prazer gera uma compulsão, ou melhor, a descarga de prazer ocasiona a compulsão e a descarga de desprazer é recalçada. Na carta, Freud supõe que a experiência de prazer na histeria ocorre entre 1 ano e meio e 4 anos de idade e na neurose obsessiva entre os 4 e 8 anos de idade. Para falar da compulsão, Freud relata um fragmento de sua clínica para exemplificar a compulsão: é o irmão de uma de suas pacientes que o procura para falar que sofre de impulsos anormais e inibição da vontade; diz não ser um patife, como era descrito pelos familiares. Depois desse evento, o irmão vai embora e a irmã, a paciente, narra a Freud que sentiu fortes dores de cabeça logo após o irmão ter viajado. Nesta mesma consulta, também lembrou que o irmão, quando este estava com 12 anos de idade, tinha a atividade sexual de lambe os pés das irmãs à noite e que ela aos 4 anos de idade, observou seu pai beijando os pés da ama de leite:

Numa associação, ela resgatou do inconsciente a recordação de uma cena em que (aos 4 anos) havia observado o pai, em plena excitação sexual, lambe os pés de uma ama-de-leite. Assim, ela conjecturou que as preferências sexuais do filho derivavam do pai; e que este fora também o sedutor primeiro (Freud, 1896 [1986], p. 214).

Nesse fragmento, Freud ainda sustentava a teoria de que todo neurótico tinha passado por uma experiência factual de sedução por parte de um adulto, geralmente o pai. Mais tarde, Freud observa que não precisava haver uma experiência factual para que uma experiência de satisfação pulsional fizesse uma fixação no aparelho psíquico, pois a fantasia teria aí uma função primordial, tanto na histeria, quanto na neurose obsessiva. Retomando, o fragmento clínico, no que tange ao irmão da paciente, Freud parece indicar indiretamente que se trata de um caso de neurose obsessiva: “o irmão abomina todos os tipos de perversidade, muito embora sofra de impulsos compulsivos. Em outras palavras, recalçou certos impulsos, que são substituídos por outros com compulsões. Esse é, de modo geral, o segredo dos impulsos compulsivos” (Idem, p. 214).

Em suas elaborações sobre a neurose obsessiva, tenta esclarecer o que faz a diferença entre a neurose obsessiva e a histeria, o que não parece nada fácil, pois as duas têm como condição a instauração do recalque e trazem em seu bojo o desejo insatisfeito. A via encontrada por Freud é justamente a forma como cada tipo clínico se situa diante do recalque. De saída, podemos dizer que para os dois tipos clínicos há o recalque primordial ou primário, logo o inconsciente se instaurará, pois o recalque secundário agirá, sendo que na histeria o recalque secundário age com maior intensidade, fazendo com que na histeria a experiência de satisfação seja completamente esquecida e o

retorno do recalçado seja por vias estranhas ao sujeito, com as conversões. Já na neurose obsessiva, o recalque secundário age de modo mais tênue, ou melhor, a experiência de satisfação que ocasionou um ganho de satisfação – Lacan dirá que há um excesso de gozo na experiência de satisfação –, está mais disponível ao acesso do sujeito, há uma lembrança, não de todo completa, mas presente ao sujeito obsessivo e é facilidade de rememoração que faz com que o ganho gere culpa e autorrecriação, pois tem as marcas do incesto. O recalque opera sobre a representante, mas como o retorno do recalçado está sempre à espreita:

Obtemos uma visão mais profunda sobre o mecanismo da neurose obsessiva em que se aprecia o fato primeiro que está em sua base, isto é, em todos os casos, a repressão de uma moção pulsional [*Triebregung*] (de um componente da pulsão sexual) que estava contida na constituição da pessoa, sendo permitido exteriorizar-se durante algum tempo na vida infantil e logo caiu sob a sufocação. Um especial escrúpulo dirigido à meta pulsional nasce na raiz do recalque, mas esta formação psíquica reativa não se sente segura, mas ameaçada continuamente pela pulsão que espreita no inconsciente (Freud, 1907 [1992], p. 106-107).

O afeto da representante é deslocado para uma ideia substituta, um pensamento – geralmente de cunho sexual. Assim as compulsões, os rituais, manias, são um modo de defesa contra tais pensamentos que trazem a marca da experiência de satisfação. Tal representação recalçada, com a marca do excesso de satisfação, estabelece uma crença e, ao mesmo tempo, uma descrença sobre sua ocorrência ou não, o que pode ser observado clinicamente na dúvida obsessiva. Contudo, a crença perdura porque o obsessivo crê que o fato que proporcionou satisfação aconteceu, por isso a autorrecriação se justifica.

A escolha pela neurose obsessiva para tratarmos da questão entre sintoma e verdade encontra justificativa na obra freudiana. Na conferência 17ª. “O sentido dos sintomas”, Freud observa que na neurose obsessiva não há passagem enigmática do psíquico para o corporal, o que torna a neurose obsessiva, talvez, mais inteligível do que a histeria na medida em que na neurose obsessiva se observa com mais clareza: “mas a neurose obsessiva, que não apresenta aquele salto enigmático do psíquico para o corpo, a temos feito, em verdade, pelo empenho psicanalítico, mais transparente e familiar do que a histeria, temos como advertir que ela manifesta de maneira mais resplandecente certos caracteres extremos das neuroses” (Freud, 1917 [1992], p. 236). Com relação ao sintoma, em *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926), Freud fala que, na neurose obsessiva, a formação sintomática pode ser uma via mais acessível para se compreender a formação do sintoma, pois há uma opacidade na histeria de conversão: “não

conseguimos inferir a que se deve a opacidade da formação do sintoma na histeria de conversão, mas ela [a opacidade] nos leva a abandonar um terreno tão infecundo” (Freud, 1926 [1992], p. 107).

Retomando a conferência 17^a., encontramos nela colocações muito precisas de Freud sobre a neurose obsessiva e a formação sintomática, pois é nela que Freud demonstra que o pensamento domina as manifestações de tal neurose, pensamentos que parecem muito estranhos, incompreensíveis, sem nenhuma significação, mas que persistem e o neurótico não consegue eliminá-los. Além disso, há as ações, os atos compulsivos que não têm, a princípio, justificativas para serem executados e quase sempre o neurótico obsessivo não sabe dizer o motivo que o leva a executar várias vezes o mesmo ato:

A neurose obsessiva se exterioriza do seguinte modo: os doentes são ocupados por pensamentos que, na verdade, não lhes interessam, sentem, no interior de si, impulsos que lhes parecem muito estranhos e são movidos a realizar certas ações cuja execução não lhes oferece nenhum conteúdo, mas lhes são inteiramente impossível omiti-las. Os pensamentos (representações obsessivas) podem ser em si disparatados ou também indiferentes para o indivíduo; frequentemente são absurdos e, mesmo assim, em todos os casos, eles são os desencadeadores de uma atividade de pensamento forçada que deixa o paciente exausto e entregue a ela, mesmo contra sua vontade (Freud, 1917 [1992], p. 236).

O parágrafo todo é bastante elucidativo, pois Freud parece resumir, conceitualmente, a neurose obsessiva, posto que ele não descreve apenas os pensamentos como absurdos, tolos, pueris, mas aponta para o conteúdo dos impulsos o que, de fato, importa, a saber, a agressividade, o ódio. Os pensamentos obsessivos têm, a princípio, enredo de crimes, agressões a pessoas da família, a amigos, mas que nunca chegam à ação, na maioria das vezes. São tais conteúdos dos impulsos que fazem o obsessivo ser levado à culpa, à restrição de liberdade, às precauções e à falta de ação em outras esferas de sua vida:

Os impulsos que sentem no interior de si podem igualmente ter uma impressão infantil e disparatada, mas quase sempre têm o mais espantoso conteúdo como tentações para cometer graves crimes, que não só desmente como alheios a si, mas deles foge com horror e se protege de executá-los com proibições, renúncias e restrições à liberdade. Mas, mesmo com tudo isso, tais impulsos nunca chegam a se realizar, o resultado é sempre o triunfo da fuga e das precauções. O que o doente, na realidade, executa, as chamadas ações obsessivas, são coisas ínfimas, certamente, muito inofensivas, na maioria das vezes são repetições, flóreos cerimoniosos sobre atividades da vida cotidiana (Idem, p. 236).

Logo, o recurso de que o obsessivo lança mão, é o deslocamento de uma ideia por outra, quase que transmitindo uma impressão de deslocamento infinito, daí vem o fato de que é preciso um gasto de energia psíquica para efetivar os deslocamentos de ideias. Por exemplo, um obsessivo pode substituir uma ideia de conteúdo criminal por uma de conteúdo mais erotizado, uma compulsão por outra mais amena, como, por exemplo, o

ato de lavar as mãos diversas vezes por dia, pelo ato de conferir a porta trancada, disfarçando como se fosse um excesso de cuidado. Aqui temos uma contribuição de Freud extremamente relevante para a clínica, a saber, o obsessivo pode deslocar a obsessão, mas não pode suprimi-la, ou seja: “a principal característica da doença é o deslocamento dos sintomas para longe de sua conformação original” (Idem, p. 237). Com frequência, os sintomas obsessivos nada têm a ver, aparentemente, com as questões que assolam o neurótico como a morte, o desejo, o ódio, mas com o andamento do tratamento tais questões acabam surgindo.

Acrescenta-se também à neurose obsessiva a dúvida que tem sua fonte na polaridade que está presente na formação do sintoma, sabendo que o sintoma é uma forma de obter a satisfação sexual ou de rechaçá-la, o mecanismo de formação do sintoma conserva tal polaridade, como Freud demonstra na Conferência 19ª. “Resistência e Recalque” (1917):

Em outros casos de cerimonial de dormir que podemos analisar, esta caráter negativo era muito mais exposto, o cerimonial podia consistir inteiramente numa medida de defesa contra lembranças e tentações sexuais. Várias vezes já comprovamos em psicanálise que opostos não equivalem à contradição. Podemos ampliar nossa asseveração e sustentar que os sintomas têm o propósito de obter uma satisfação sexual ou bem de ser uma defesa contra ela. Assim, na histeria prevalece o caráter positivo de cumprimento de desejo, na neurose obsessiva, o negativo, ascético. Se os sintomas podem servir tanto à satisfação sexual, quanto ao seu oposto, esta bilateralidade ou polaridade tem um notável fundamento em uma parte de seu mecanismo que ainda não podemos mencionar. Com efeito, como chegamos a saber, são produtos de compromisso e surgem da recíproca interferência entre duas correntes opostas; representam não só recalque, mas também a força do recalque que compartilhou de sua origem. Um ou outro lado pode estar representado com mais força; mas é raro uma das forças em jogo estar totalmente ausente. Na histeria, geralmente ambas as intenções conseguem convergir no mesmo sintoma. Na neurose obsessiva, as duas partes frequentemente estão separadas; o sintoma então se faz em dois tempos através de duas ações sucessivas que se anulam reciprocamente (Freud, 1917b [1992], p. 275).

O reflexo do sintoma em dois tempos recai sobre o intelecto do obsessivo, geralmente são pessoas de bom intelecto, bem formadas culturalmente, mas que fica restrito ao acúmulo de conhecimento que se torna um modo de não querer saber de seu sintoma, ou seja, não querer saber sobre sua verdade. A dúvida leva a uma das principais indicações da neurose, a procrastinação, ou seja, tudo é muito cedo, ele fará o que tem de fazer, mas no futuro, ou acaba adiando uma decisão porque não é o momento ideal, por exemplo, não aceitar um emprego devido a um suposto baixo salário para sua formação: “a situação inteira termina sempre em um grau crescente de indecisão, perda da energia e restrição à liberdade. Ao mesmo tempo, o neurótico obsessivo inicia seus empreendimentos com uma disposição dotada de muita energia”

(Freud, 1917 [1992], p. 237). Porém, na maioria dos casos, o obsessivo não conclui tais empreendimentos.

Já na conferência 17^{a.}, para exemplificar os sintomas da neurose obsessiva, Freud relata um caso de uma paciente que apresentava ações obsessivas: ela corria de um quarto a outro, tomava uma determinada posição e tocava a campainha para chamar a empregada, dava uma ordem ou explicação sem importância e voltava para seu quarto. Tal mulher de trinta anos havia se casado com um homem mais velho e na noite de núpcias ele não conseguiu consumar o casamento, não fizeram sexo. Durante a análise, a mulher relatou tal acontecimento e sua ação para que a falta do marido não fosse percebida pelos empregados. Primeiro, seu ato de ir a um quarto a outro, tal como o marido na noite anterior, depois pela manhã ao sujar o lençol de tinta vermelha e se posicionar de tal modo que a empregada pudesse ver a mancha no lençol. O que Freud mostra é que no ato obsessivo, não há uma mera repetição, no referido caso, a paciente dá continuidade e corrige o que aconteceu. Nisso, reside um ponto fundamental para nossa tese, a saber, a ação obsessiva tenta engendrar uma verdade:

No entanto, ela estava corrigindo uma outra coisa, que fora tão desagradável, naquela noite, e que tornou necessário o expediente com tinta vermelha – a impotência dele. A ação obsessiva diz então: “não, não está certo, ele não tem do que se envergonhar diante da empregada, ele não é impotente. Como no sonho, figura tal desejo como satisfeito dentro de uma ação presente, servindo ao propósito de fazer seu marido superar o seu infortúnio (Freud, 1917 [1992], p. 240).

Na versão em língua espanhola da versão argentina, da citação acima, diz “No, eso no es cierto, él no tuvo de qué avergonzarse”, enquanto na versão brasileira a frase diz “não, não é verdade. Ele não tinha por que sentir-se envergonhado”. Com o recurso do original alemão, temos como afirmar que Freud usa a palavra alemã *Wahrheit* (verdade) para dizer que o sintoma traz a verdade, mesmo sendo através de uma sustentação mentirosa. Não se trata aqui de julgamento moral, trata-se de que na formação sintomática o que importa não é a realidade factual e sim a fantasia que serve como roteiro para que a paciente satisfaça o desejo de que o marido cumprisse seu papel, constrói uma mentira para os empregados, mas o sintoma indica a verdade que o sujeito deseja, como num sonho, deixar transparecer.

Uma tensão interessante, ao lermos as duas conferências que discorrem sobre o sintoma, na conferência 17^a “O sentido dos sintomas” e a conferência 23^a. “Os caminhos da formação dos sintomas”. Na primeira, Freud diz que quase sempre a constituição do sintoma tem conexão com as experiências do paciente: “quanto mais individual for a forma dos sintomas, mais facilmente esperamos estabelecer essa

conexão” (Idem: 247). Já na conferência 23^a., Freud escreve que as experiências infantis que geram os pontos de fixação da libido e, conseqüentemente, sobre os quais se constituem os sintomas: “o oposto direto da verdade histórica” (Freud 1917c [1992], p. 334). A noção de verdade histórica usada neste texto, ainda está concebida na ocorrência dos fatos e é muito diferente da verdade histórica conceituada em *Moisés e o monoteísmo* (1939). No entanto, Freud não fala que em razão de não corresponderem a um fato verídico, tais experiências não mereçam crédito ao serem relatadas durante a análise; pelo contrário, o que é relatado na análise são construções de “situações compostas de verdade e falsificações” (Idem, p. 334). A questão reside no ponto em que as falsificações são oriundas das fantasias que são tão importantes quanto qualquer acontecimento factual. A fantasia tem uma função fundamental na formação dos sintomas nos dois tipos clínicos da neurose, ela é um modo que o aparelho psíquico dispõe para satisfazer o desejo insatisfeito, dado que na fantasia o objeto perdido, através da incidência da castração, pode ser encontrado, como é possível verificar no matema da fantasia de Lacan ($\$ \langle \rangle a$).

Em *O Eu e O Isso* (1923), Freud afina a elaboração teórica sobre a função do Eu e esclarece como age o Eu e Super-Eu do neurótico obsessivo. O Eu, como já dissemos, relaciona-se com a consciência, mas não é todo consciência, é o responsável tanto pelo acesso da descarga pulsional que se dirige para o exterior, quanto pelo controle dos processos parciais, como durante o sono o Eu também dorme, daí não haver censura no sonho, os processos parciais podem agir, ou seja, o desejo pode ser satisfeito no sonho. Já na vida diurna, o Eu, como é demonstrado pela análise, instaura uma luta através das resistências contra o que foi recalçado, com o objetivo de que não haja retorno do recalçado:

Mas como certamente essa resistência vem do seu Eu e a ele pertence, achamo-nos diante de uma situação imprevista. Encontramos no próprio Eu algo que é também inconsciente, comporta-se exatamente como o reprimido [recalçado], isto é, exerce poderosos efeitos sem tornar-se inconsciente, e requer um trabalho especial para ser tornado inconsciente (Freud, 1923 [2011], p. 21).

Já o Isso é todo inconsciente e é definido como o lugar de onde parte todas as pulsões, como o lugar das paixões. Na neurose obsessiva, o Eu é muito forte e agressivo, justamente porque é frágil, assim sendo é no Eu do neurótico obsessivo que podemos observar a questão da ambivalência que se encontra em tal tipo clínico em amor e ódio pelo objeto: “(...) em geral a neurose obsessiva transforma os impulsos de

amor em impulsos agressivos contra os objetos, o que dificultaria o retorno deles para o próprio eu” (Alberti, 2009, p. 101). O que faz aparecer a dificuldade de retorno dos objetos ao Eu, são justamente as tentativas de aniquilação dos objetos pelos impulsos destrutivos que vêm do Isso. O impulso de destruição fica atuante porque a pulsão não encontra satisfação nos objetos exteriores, logo há uma regressão à organização pré-genital, no caso a fase anal: “os impulsos amorosos se convertem em impulsos agressivos contra o objeto” (Freud, 1923 [2011], p. 67). O Eu não admite tal ação dos impulsos e tenta erigir formações reativas e medidas de precaução para apaziguar os impulsos do Isso. O problema é que o Supereu reconhece as tentativas de destruição como se fossem engendradas pelo Eu e exerce sua ferocidade instituindo um sentimento de culpa como forma de punição: “desamparado em ambas as direções, o Eu se defende em vão das instigações do Isso assassino e dos reproches da consciência punitiva” (Idem, p. 67). Com a consciência punitiva, a culpa, advinda do Supereu, é uma forma das tendências agressivas obterem satisfação através da autopunição tão presente na neurose obsessiva.

Possivelmente, a maior parte dessas conceituações e direções clínicas elaboradas por Freud, acerca da neurose obsessiva, foram extraídas de suas reflexões sobre o caso do “Homem dos ratos” (1910). Certamente, não foi apenas o caso do “Homem dos ratos” que ensinou muito sobre a neurose obsessiva a Freud, houve outros casos, mas o referido caso se tornou o mais emblemático. Escolhemos tal caso para tratar da relação da verdade com sintoma porque é nele que Lacan trabalha a questão do mito individual do neurótico, é na neurose obsessiva que tal mito pode ser melhor situado e é o mito individual que fornece meios de entender a formação do sintoma e a verdade nele presente.

O Homem dos ratos procurou Freud com a queixa de que tinha medo de que acontecesse algo de ruim a duas pessoas pelas quais ele possuía uma alta estima. As pessoas eram seu pai e uma dama por quem ele se apaixonou. Também relatou que era vítima de impulsos compulsivos como cortar a garganta com uma lâmina de barbear, sofria de proibições geralmente em relação a coisas banais do cotidiano. Ele narrou a Freud que desde criança apresentava obsessões, mas o atual quadro persistia já havia quatro anos. Há no caso um fator desencadeante, é o relato de um oficial do exército que conta a seus subordinados, incluindo o paciente, o suplício em que ratos eram introduzidos no ânus da vítima através de um “invento”. O Homem dos ratos ouve o relato do oficial cruel com um misto de temor e satisfação ao imaginar a situação da

vítima, vê suas questões atualizadas, trazendo a ambivalência entre amor e ódio, sentidos em relação ao seu pai e a sua dama:

Quanto ao Homem dos ratos, Freud remete sua origem ao conflito entre o amor e o ódio no que diz respeito tanto a sua amada quanto ao seu próprio pai, os dois confundidos. O amor por um é acompanhado do ódio pelo outro. Esse ódio, corresponde ao componente sádico do amor, é recalcado mas força sua irrupção trazendo a dúvida sobre o amor, a qual se estende, por deslocamento, a toda atividade do sujeito, levando a uma incerteza generalizada (Quinet, 1998, p. 205).

4.3 Sintoma e verdade com Lacan: o mito individual, a metáfora e a verdade

É nesse ponto que podemos situar melhor a contribuição de Lacan em dizer que o caso do Homem dos ratos nos mostra como a constelação do sujeito tem função primordial para o entendimento da formação sintomática, como também para a direção do caso. A constelação do sujeito é descrita, por Lacan, a partir de sua pré-história, ou seja, antes de seu nascimento, a maneira com que se deu a união dos pais, como se estabelecem o lugar do sujeito no desejo parental, além da apropriação que o sujeito faz da história de seu círculo familiar:

A constelação – por que não, no sentido que dela falam os astrólogos? –, a constelação original que presidiu ao nascimento do sujeito, ao seu destino e quase diria à sua pré-história, a saber, as relações familiares fundamentais que estruturam a união de seus pais, mostra ter uma relação muito precisa, e talvez definível por uma fórmula de transformação, com o que aparece como o mais contingente, o mais fantasístico, o mais paradoxalmente mórbido do caso, a saber, o último estado de desenvolvimento de sua grande apreensão obsessiva, roteiro imaginário a que chega como se fosse à solução da angústia ligada ao desencadeamento da crise (Lacan, 1953 [2008], p. 19).

Aqui temos uma referência essencial, para nossa hipótese, a definição lacaniana sobre a constelação do sujeito vai de encontro ao que definimos em nossa pesquisa como verdade histórica em Freud – a verdade histórica se constitui pela história do sujeito, pelo que se fala e conta sobre o sujeito, seja por ele, pelos membros de sua constelação familiar ou mesmo por estranhos, pelos mitos que se relacionam ao sujeito, pela fantasia do sujeito, como pudemos apreender no livro *Moisés e o monoteísmo* (1939), com o subtítulo que ele dá a sessão G da segunda parte do livro – A verdade histórica vivencial:

Com a psicanálise de pessoas, temos averiguado que as primeiríssimas impressões, recebidas numa época em que a criança mal era capaz de falar, exteriorizam, em algum momento, efeitos compulsivos sem que se tenha delas alguma lembrança consciente. Consideramo-nos com o direito de supor o mesmo para as primeiras experiências da humanidade. Um desses efeitos teria sido o surgimento da ideia de um único grande Deus que somos obrigados a reconhecer como uma lembrança, sem dúvida desfigurada, mas plenamente justificada. Uma ideia assim tem o caráter compulsivo, é forçoso que se creia

nela. Até onde alcança sua desfiguração, é lícito chamá-la de *delírio* e na medida em que traz o retorno do passado, é preciso chamá-la de *verdade* (Freud, 1939 [1981], p. 3320, grifos de Freud).

A passagem do texto freudiano, em nossa leitura, ressoa na citação do texto de Lacan e tal caráter compulsivo da ideia, conforme Freud acima, justifica ainda mais a nossa escolha pela neurose obsessiva para falar da relação do sintoma com a verdade. Parece-nos que é ao partir das descobertas de Freud sobre a neurose obsessiva que Lacan pode falar de mito individual do neurótico como um roteiro fantasístico: “esse roteiro fantasístico apresenta-se como um pequeno drama, uma gesta, que é precisamente a manifestação do que chamo o mito individual do neurótico” (Lacan, 1953 [2008], p. 25).

Lacan estabelece uma relação entre mito e neurose, em especial a neurose obsessiva, a partir das formulações de Claude Lévi-Strauss. De modo algum devemos tomar o mito como uma falsificação da verdade ou da realidade de um povo, pelo contrário, segundo Lévi-Strauss, o pensamento mitológico tem uma função original, a saber, “desempenhar o papel do pensamento conceitual” (Lévi-Strauss, 1978, p. 25). Além disso, Lévi-Strauss propõe que leiamos o mito guardando um vínculo ao modo como falamos ou escrevemos um caso clínico:

Esta é a razão porque devemos estar conscientes de que se tentarmos ler um mito da mesma maneira que lemos uma novela ou um artigo de jornal, ou seja, linha por linha, da esquerda para a direita, não poderemos chegar a entender o mito, porque temos de o apreender como uma totalidade e descobrir que o significado básico do mito não está ligado à sequência de acontecimentos que narra, mas antes, se assim se pode dizer, a grupos de acontecimentos, ainda que tais acontecimentos ocorram em momentos diferentes da história (Lévi-Strauss, 1978, p. 42).

Sabemos que Lévi-Strauss sempre teve um diálogo fecundo com a psicanálise, pois é das formulações de *Totem e Tabu* (1913) que ele parte para tecer sua hipótese sobre as relações de parentesco e a lei de interdição do incesto como fundante da sociedade. Para a conferência “O Mito individual do neurótico” (1953), Lacan tem como referência para falar do mito o artigo “A eficácia simbólica” (1949). Nele, Lévi-Strauss aproxima a cura de um xamã do trabalho psicanalítico e nos diz que na psicanálise tem-se um mito individual que o doente constrói, enquanto no xamanismo tem um mito social que o doente recebe de fora:

Ambas visam provocar uma experiência; e ambas chegam a isto, reconstituindo um mito que o doente deve viver, ou reviver. Mas num caso, é um mito individual que o doente constrói com ajuda de elementos tirados de seu passado; no outro, é um mito social, que o doente recebe do exterior, e que não corresponde a um estado pessoal (1949 [1985], p. 230).

O que observamos aqui é que a forma como Lévi-Strauss trabalha o mito para o neurótico se coaduna com o que Freud coloca sobre a verdade histórica e retorno do passado, que podemos falar como retorno do recalque. Para Freud, não se trata tão somente do passado individual do sujeito, trata-se de tudo que está envolvido na constelação do sujeito. Lévi-Strauss parece apreender isso, não podemos afirmar, com toda a certeza, que ele capta a formulação em Freud, mas ela está presente em seu artigo:

O vocabulário importa menos do que a estrutura. Quer seja o mito recriado pelo sujeito, quer seja tomado de empréstimo à tradição, ele só absorve de suas fontes, individual ou coletiva (entre as quais se produzem constantemente interpretação e trocas), o material de imagens que ele emprega; mas a estrutura permanece a mesma, e é por ela que a função simbólica se realiza (Idem, p. 235).

O caso do Homem dos ratos é rico em demonstrar como o mito individual se constitui e a formação sintomática conduz à verdade do sujeito. Tal como seu pai, o Homem dos ratos cumpriu serviços no exército, local onde sua neurose se agravou, o pai foi um sub-oficial, descrito pelo filho como alguém simpático, mas que tinha uma predileção por palavras de baixo calão e as usava com o filho e é narrando um desses episódios que o Homem dos ratos pode mostrar a Freud o seu ódio pelo pai. O pai sai do quarto da irmã falando “essa menina tem mesmo o cu de pedra”, o Homem dos ratos supõe um gozo sexual ao pai, uma violação da irmã e a vulgaridade do pai, depreendida pelo uso de tais palavras, causa a raiva colérica dele. O que está em questão é que o pai exerce sua lei de modo a reduzir o sujeito.

Soma-se a isso o fato de o pai ter um fascínio pelo jogo, o que quase o levou à ruína e para evitá-la, teve de fazer um empréstimo a um amigo. Entretanto, o pai nunca pagou o amigo, tendo em vista que ele nunca mais voltou a encontrar o amigo. Tal como o pai, o Homem dos ratos adquire uma dívida a partir de um pedido de uns óculos que foram enviados à cidade onde estava aquartelado. O capitão que narrou a tortura dos ratos, comunica-lhe de que ele tinha de pagar a certa quantia a um tenente A que havia pago a encomenda dos óculos. A ideia de pagar ao tenente A, acaba se desdobrando em mandamento de pagar a dívida, ou seja, um dever neurótico. Mas, o Homem dos ratos se dá conta de que não é o tenente A quem cuida das correspondências, e sim o tenente B, e mesmo sabendo que não tem nada a pagar ao tenente B, o Homem dos ratos cria a

seguinte construção, e é ela que o leva a consultar Freud: se ele não pagar o tenente B, alguém que ele ama muito vai morrer. Por ter feito o juramento de reembolsar o A, constrói a seguinte condição para que o juramento se faça: ele passa a quantia ao tenente A para que ele reembolse a generosa senhora do correio, para que depois ela, na sua frente, transfira a mesma soma para o tenente B e que ele mesmo reembolse então o tenente A. Assim, o juramento está cumprindo, ao pé da letra. Certamente é uma construção muito extravagante como pontuou Freud. Ora o que está em questão é justamente a relação e a função do pai do Homem dos ratos, como bem indica Lacan. É a tentativa do Homem dos ratos pagar a dívida do pai e assim salvar o pai:

De um lado, temos na origem uma dívida do pai com o amigo – pois deixei de lhes dizer que ele nunca reencontrou o amigo, é justamente isso que permanece misterioso na história original, e que nunca pôde reembolsar sua dívida. De outro, há na história do pai a substituição da mulher pobre pela mulher rica. Ora, no interior da fantasia desenvolvida pelo sujeito, observamos algo como uma troca dos termos finais de cada uma dessas relações funcionais (Lacan, 1953 [2008], p. 26).

Assim, como seu pai, o Homem dos ratos também estabelece a divisão entre a mulher rica e a mulher pobre, tendo em vista que seu pai abriu mão de se casar com uma mulher rica e acabou casando com a mãe do Homem dos ratos. Para a ambivalência se concretizar entre a senhora dos correios (rica) e a empregada de uma hospedaria, com quem ele tinha um enamoramento, mas que já havia se mostrado devido ao fato de seu pai tê-lo pressionado para casar com uma mulher rica:

O conflito mulher rica/ mulher pobre reproduziu-se exatamente na vida do sujeito no momento em que seu pai o pressionava para desposar uma mulher rica, e foi então que se desencadeou a neurose propriamente dita. Ao trazer esse fato, o sujeito diz quase ao mesmo tempo: “estou lhe contando algo que certamente não tem nenhuma relação com tudo o que me aconteceu”. Então Freud percebe imediatamente a relação (Lacan, 1953 [2008], p. 21).

A formação sintomática, que tem a ambivalência tanto em amar quanto em odiar como um de seus pontos, conduz à verdade do sujeito. Tal apreensão somente pode ser levantada a partir do mito construído pelo sujeito a partir de suas experiências, suas fantasias, seu desejo.

Para avançar na questão do mito e sua implicação na neurose, Lacan se retém sobre um episódio da vida do escritor Goethe, que também teve um episódio de sua vida comentado por Freud no texto “Uma recordação de infância em *Poesia e verdade*” (1917). Antes, temos a intenção de apontar que em um pequeno escrito intitulado “Paralelo mitológico de uma imagem obsessiva” (1915), Freud verifica que a formação

sintomática de seu paciente tem relação com uma representação mitológica. O paciente tinha pensamentos e imagens obsessivas que podiam aparecer juntas ou separadas e a construção que chama a atenção de Freud é feita pela palavra *Vaterarsch* [bunda de pai] e a imagem na qual o pai se mostra com a parte inferior do corpo despido com braços e pernas, mas sem a parte superior do corpo e sem os genitais à mostra, com os traços da face desenhados no abdome. Freud, ao ouvir a descrição do paciente, lembra de uma imagem que viu em um livro e que se refere a uma passagem de um mito grego sobre a busca de Deméter por sua filha Perséfone sequestrada por Hades. Deméter ao chegar a Elêusis, recebeu o abrigo de Disaules e sua esposa Baubo; como Deméter estava muito triste e abatida pelo sequestro de sua filha, não aceitou beber ou comer, então Baubo começou a dançar em volta da deusa e a fez rir ao levantar sua saia, mostrando-lhe a genitália. Baubo também é descrita como uma antiga deusa grega da fertilidade, da sexualidade e da morte e é representada como a figura citada por Freud: “um corpo de mulher sem cabeça e sem peito, em cujo abdome está desenhado um rosto; a saia levantada emoldura esse rosto como uma coroa de cabelos” (1915 [2010], p. 290) e também como uma mulher nua sentada com as pernas abertas e a genitália protuberante. Freud nota que a imagem obsessiva é uma caricatura e que a palavra *Vaterarsch* é “uma germanização maliciosa do honroso título “*Patriarch*” [patriarca]” (Idem, p. 289). Freud comenta a formação sintomática como uma derivação do erotismo anal do sujeito que se manifestou até o início de sua adolescência e que a vida sexual do sujeito retornou ao erotismo anal como modo de lutar contra o erotismo genital, o erotismo anal exerce uma força considerável na dinâmica da neurose obsessiva, como é verificado no trabalho *Inibição, sintoma e angústia* (Freud, 1926), via uma regressão tópica ao estágio sádico-anal. A regressão ocorre seja porque a organização genital não se mostra forte o suficiente, plenamente constituída, ou seja, é uma organização fraca; ou porque o Eu se ergueu precocemente contra a satisfação pulsional, levando a uma desvalorização da organização genital. Para esclarecer, podemos dizer que o Eu se levanta contra a satisfação pulsional em razão do excesso de prazer, ou de gozo, que o sujeito obsessivo encontra no momento de sua constituição. O que importa aqui, ao trazermos essa relação da figura mitológica com a imagem obsessiva narrada pelo paciente de Freud, é que tal como no caso do Homem dos ratos, temos a questão do pai levantada. Na neurose obsessiva, o pai é uma das figuras nas quais podemos verificar a transformação de uma atitude de respeito, veneração, submissão, condescendência, em atitudes, ou melhor, em pensamentos biltres, violentos, escatológicos, obscenos que também podem

surgir seguidos de imagem. Tal postura ocorre tanto no Homem dos ratos, quanto no paciente do mito de Freud que:

Amava e respeitava bastante o pai, e também o temia em não pouca medida. Do ponto de vista de suas elevadas exigências quanto à repressão instintual [pulsional] e ao ascetismo, porém, o pai lhe parecia um defensor da intemperança, da busca de fruição nas coisas materiais (Idem, p. 289).

A maneira como a ambivalência em relação ao pai se forma é sempre singular, contudo há um ponto estrutural na questão paterna na neurose obsessiva, há uma crença no pai, no traço identificatório recebido do pai. Por ser o agente da castração simbólica, o pai oferece ao sujeito uma identificação simbólica na medida em que o sujeito não é o falo imaginário da mãe, mas pode ter traços identificatórios do pai, insígnias fálicas, portador do falo simbólico que lhe dá suporte para abordar outras mulheres que não a mãe, pois a mãe é do pai. Entretanto, na neurose obsessiva a questão do incesto está mais evidente devido ao fato de o obsessivo fazer também uma identificação imaginária com o pai, ele quer ocupar o lugar do pai, dado que há um desejo proibido pela mãe e um desejo de morte do pai, assim a culpa vem tanto pela experiência de satisfação a mais, que é sempre de cunho incestuoso, e o desejo de morte do pai. Daí também haver um Supereu feroz na neurose obsessiva.

Retomando o diálogo de Lévi-Strauss, o que tentaremos demonstrar com Freud sobre a mitologia neurótica, é que por mais que um mito ocorra em locais diferentes e em povos diferentes, a grande maioria dos mitos tem uma estrutura, elementos que se repetem e temas semelhantes. Como, por exemplo, povos diferentes como os tupinambás do Brasil, os índios do Peru e os índios da América do Norte têm o mito de um homem pouco honrado que conquista uma mulher de modo tortuoso, pois a mulher é prometida de um Deus. Tal homem se faz passar por um Deus e seduz a mulher, ela acaba engravidando de gêmeos. No caso da América do Sul, os gêmeos têm características diferentes porque um é filho do homem sem honra e o outro é filho do Deus – um é covarde, o outro corajoso. Já para os índios Kootenay do Canadá há apenas uma fecundação, porém nascem gêmeos diferentes que são o sol e a lua. Lévi-Strauss aponta para o elemento que indica a estrutura dos mitos:

Portanto, poderíamos dizer que em todos os casos as crianças gêmeas, ou que se acredita serem gêmeas, como na versão Kootenay, terão mais tarde aventuras diferentes, que as separarão. E esta divisão entre indivíduos que ao princípio foram apresentados como gêmeos, gêmeos reais ou equivalentes a gêmeos, é uma característica básica de todos os mitos da América do Sul e do Norte (Lévi-Strauss, 1978, p. 31).

A partir dos estudos realizados sobre os mitos de tais povos, que Lévi-Strauss prefere denominar de sem escrita e não primitivos, que Lacan aplicou no seu texto “O mito individual do neurótico” (1953), mas que já encontramos em Freud, no trabalho “Uma recordação de infância em *Poesia e verdade*” (1917), uma verificação muito próxima daquilo que Lévi-Strauss formulou sobre o mito, a saber, “a estrutura permanece a mesma, e é por ela que a função simbólica se realiza” (Lévi-Strauss, 1949 [1985], p. 235). Lacan se valendo do conceito freudiano de representante da representação, do conceito de significante da linguística de Saussure e das formulações de Lévi-Strauss, forja um conceito original de significante. São os significantes que estão implicados na história do sujeito e como o sujeito se apropria dos significantes primordiais como o Nome-do-Pai e o Falo que constitui o mito neurótico: “o que nos importa aqui é o sistema de significantes na medida em que ele organiza, na medida em que ele é a armadura de tudo isso, determinando vertentes, pontos cardeais, reversões, conversões e o jogo da dívida” (Lacan, 1956 [2008], p. 92). Tentemos agora indicar em que as formulações de Freud se aproximam das de Lévi-Strauss, da estrutura dos mitos e do sujeito do inconsciente.

Retomemos o texto “Uma recordação de infância em *Poesia e Verdade*” (1917). Freud inicia seu escrito com uma citação de Goethe na qual o escritor fala que nossas lembranças infantis são, em sua maioria, recordadas a partir de relatos das pessoas que nos cercam, da constelação familiar. A citação de Goethe nos remete à definição de verdade histórica do sujeito, como é possível observar: “quando procuramos recordar o que nos sucedeu nos primeiros anos da infância, muitas vezes chegamos a confundir o que nos disseram outras pessoas com o que realmente sabemos por testemunho e experiência própria” (Goethe apud Freud, 1917 [2010], p. 264). O que Goethe indica, é o fato de que as lembranças infantis das quais falamos, são tecidas pelo que nos foi contado, pelos fragmentos de memória e pela fantasia, independe da precisão narrativa do fato ocorrido. O que é relevante aqui é que o sujeito toma para si como parte de sua história, mesmo quando ele diz em análise que o que está contando ao analista foi relatado pelos seus pais. Devemos observar que tal citação localiza-se no início da autobiografia de Goethe intitulada *Poesia e Verdade* [*Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*]. Goethe fala de seu nascimento no dia 28 de agosto de 1749 como um *evento favorecido pela constelação dos astros*, pois ele havia nascido “como morto”, mas acabou abrindo os olhos depois de vários esforços. Também escreve sobre o lugar onde

nasceu e de seus locais prediletos da casa, nos quais costumava ficar com sua irmã. Freud nota que há apenas uma menção de sua tenra infância, ou seja, até seus quatro anos de idade, na autobiografia e da qual “ele parece ter conservado uma lembrança pessoal” (Idem, p. 264). Goethe recorda dos três irmãos Ochsenstein que moravam em frente a sua casa e que tinham uma afeição considerável por ele. Os pais de Goethe contaram a ele que tais homens haviam incitado o pequeno Goethe a fazer diversas brincadeiras e muitas travessuras. Dentre muitas, Goethe se reserva o direito de narrar apenas uma das travessuras que teve a participação dos três irmãos. Houve uma feira de louças e utensílios de cozinha da cidade de Goethe, várias louças foram compradas e miniaturas de tais utensílios também para as crianças brincarem. Numa tarde em que Goethe brincava com tais objetos no vestíbulo, área da casa que se limitava para a rua, e não sabendo o que fazer com seus pratos de panelas, Goethe atirou um deles à rua, achando divertido o fato de ter-se quebrado de modo inesperado. Os três irmãos viram Goethe aplaudir quando o prato se quebrou, o próprio Goethe fala em transporte de júbilo, o que nos transmite a ideia de quanto foi prazeroso quebrar aquele objeto, o que levou os três a gritarem “outra vez”. Ao se deparar com a aprovação e crendo estar causando prazer aos vizinhos, Goethe arremessou todos os seus brinquedos de louça e diante de outros reclames de “outra vez”, ele foi até a cozinha de sua casa e se pôs a pegar o que pôde para continuar atirando louças à rua, ao jogar objetos maiores, a diversão foi também maior. A travessura somente parou quando alguém apareceu para pôr fim na brincadeira.

Freud esclarece que as lembranças da infância ganharam importância com o advento da psicanálise, antes elas eram consideradas sem valor e não merecedoras de atenção. É certo que no início da psicanálise muito se esperou das lembranças infantis como esclarecedoras do sofrimento do sujeito, como se fosse possível estabelecer uma lei ou validade geral para as lembranças. Freud, contudo, não se deixou levar por tal ilusão, pois ele preferiu indicar que tanto a lembrança em si é relevante, quanto até mesmo seu esquecimento e nem sempre uma lembrança conservada integralmente tem algum peso para o caso clínico – o valor das recordações infantis é concebido no caso a caso:

É certo que o alto valor de tais recordações infantis era óbvio apenas em um ou outro caso. Em geral não faziam diferença, pareciam mesmo sem nenhum valor, e não se entendia por que justamente elas conseguiam fazer frente à amnésia; também a pessoa que as conservara por muitos anos como bens de sua memória não podia apreciá-las, e tampouco uma outra a quem as havia contado. Para discernir a sua importância, era preciso um certo trabalho de interpretação (...) (Idem, p. 266).

O trabalho de interpretação, a que Freud se refere, diz respeito à função da interpretação no trabalho de análise, tendo em vista que é através dela que o analista tem como verificar, com o analisante, se o conteúdo foi conservado, substituído ou se as lembranças encobridoras deslocaram as recordações mais importantes, dado que as lembranças encobridoras trabalham em prol da resistência do Eu, para evitar o retorno do recalado. Freud também oferece uma indicação clínica preciosa sobre a lembrança infantil, a saber, a lembrança, ou as lembranças, que o sujeito relata em sua primeira entrevista, em muitos casos, guarda a chave para muitos pontos poucos esclarecidos da sua história e de seu psiquismo:

Em toda elaboração psicanalítica da história de uma vida chega-se a esclarecer de tal forma o significado das mais remotas lembranças infantis. Acontece o mesmo, via de regra, de justamente a lembrança que o analisando coloca à frente, que relata em primeiro lugar, com a qual introduz sua confissão biográfica, revelar-se a mais importante, aquela que esconde as chaves dos compartimentos secretos de sua vida psíquica (Idem, p. 267).

É claro que Freud adverte que não procura fazer uma interpretação selvagem sobre o evento do pequeno Goethe de quebrar seus brinquedos e as louças da cozinha de seus pais como chave para a vida rica e produtiva como grande escritor. O que conduz Freud a retomar tal episódio da biografia de Goethe é justamente sua clínica, pois um jovem rapaz estrangeiro o procurou em razão de um conflito com sua mãe e na consulta com Freud ele narrou uma lembrança de sua infância muito semelhante à de Goethe. O conflito com a mãe se refletia em outras esferas de sua vida, como ter autonomia para conduzir sua vida e em sua capacidade de amar. Até os quatro de idade, ele tinha uma vida que considerava um paraíso, apesar de ser fraco e adoecido, tendo em vista que tinha toda a atenção, cuidados e interesse de sua mãe. Com quatro anos, nasceu um irmão e seu paraíso desmoronou, pois ele se tornou um menino teimoso, intratável, o que resultou num tratamento mais severo da mãe para com ele, tratamento que pouco se alterou ao longo de sua vida. Quando ainda pequeno, tentou atacar o irmão bebê:

Esse paciente contou que certa vez, na época do ataque ao irmão odiado, jogara pela janela da casa de campo toda a louça que pôde alcançar. O mesmo episódio da infância que Goethe relata em *Poesia e Verdade!* Devo informar que meu paciente era estrangeiro e não familiarizado com a cultura alemã; não havia chegado a ler a autobiografia de Goethe (Idem, p. 268).

Foi o fato clínico que levou Freud a retomar o episódio de Goethe. É sabido que Goethe e sua irmã Cornelia foram os mais velhos e os únicos que sobreviveram de uma série de irmãos de saúde precária que acabaram falecendo ainda muito novos. Como um

bom neurótico, partimos da prerrogativa que Goethe era um neurótico um tanto comum, Goethe em sua autobiografia responsabiliza os irmãos Ochsenstein pela sua brincadeira. Não que o incentivo dos irmãos não tenha tido um peso para o ato do pequeno Goethe, mas Freud está interessado em localizar se a travessura ocorreu em algum momento em que um dos irmãos nasceu. Como Cornelia nasceu em 7 de dezembro de 1750, Goethe tinha apenas um ano e três meses de vida, ou seja, “essa diferença mínima de idade a exclui como objeto de ciúme. Portanto, a investigação de Freud recai sobre o irmão Hermann Jakob que nasceu quando Goethe tinha três anos e três meses. Hermann Jakob viveu até seus seis anos de idade, Goethe tinha dez anos de idade quando de seu falecimento. Freud chega a afirmar no texto, que Goethe não faz a menor recordação de seu irmão na autobiografia, ele corrige a afirmação incorreta numa nota de rodapé acrescentada em 1924 na qual cita o trecho em que Goethe menciona o irmão, e chama a atenção para dois fatos: primeiro, Goethe dizer que “nunca houve um genuíno relacionamento entre nós” (Goethe, apud Freud 1917 [2010], p. 271); segundo, o que o Dr. Eduard Hitschmann, na nota que dispôs a Freud, relata que a mãe “achou estranho que ele não chorasse na morte de seu irmão mais novo, Jakob, que era seu camarada de brinquedos, ele parecia antes irritado com os lamentos dos pais e irmãos” (Hitschmann, apud Freud, p. 271). Freud nomeia a ação de Goethe de arremessar a louça pela janela como uma ação simbólica, mágica, como modo de eliminar o intruso que lhe tomou o lugar e é digno de observação o fato de Goethe lembrar da travessura das louças e dizer na autobiografia que teve pouco convívio com o irmão falecido, mesmo a mãe relatando que Jakob era seu camarada de brinquedos e que ele gostava de se fazer de pai do irmão. O ato de atirar fora a louça da cozinha de seus pais é considerado por Freud como uma ação simbólica, mágica:

Pode-se então formar a opinião de que o ato de lançar fora a louça é uma ação simbólica ou, mais precisamente, mágica, com que o menino (tanto Goethe como meu paciente) dá vigorosa expressão ao desejo de eliminar o intruso que o incomoda. Não contestamos o prazer do menino em quebrar os objetos. Quando um ato já é em si prazeroso, isso não constitui um impedimento, mas um incitamento a repeti-lo também a serviço de outros propósitos (Idem, p. 271-272).

Freud também expõe que um ato de destruir objetos não tem somente a função de retirar simbolicamente o irmão rival de relação, mas o ato também visa atingir os pais, já que em uma situação tal como a de Goethe há também um rancor contra os pais, como escreve Freud: “ele quer mostrar-se mau” (Idem, p. 272). Alberti mostra a relevância que Goethe teve para Freud para construir a noção de ato (*Tat*),

principalmente daquilo que podemos extrair da própria vivência de Goethe que, após uma decepção amorosa, o escritor pensou em cometer o suicídio, mas não o fez e depois de dar uma gargalhada, levantou-se e pôs a escrever um texto célebre – *O sofrimento do Jovem Werther*. Há uma consonância entre o ato de Goethe e a formulação freudiana de que no momento em que o homem empreendeu uma ofensa verbal ao seu próximo, no lugar de agressão física, nasceu a cultura, ou seja, a equivalência entre ato e significante:

No lugar do ato, Goethe então escreveu, movimento que podemos associar ao que Hughlings Jackson (apud Freud, 1893: 22) identificaria como civilizador: fazer equivaler o ato com o significante. Eis por que é de Goethe também que Freud retoma o conceito de *Tat*, paradigma da equivalência entre ato e significante (Alberti, 2008, p. 20).

Tese que Lacan conservou em todo seu Seminário sobre o ato (Lacan, 1967-1968). O outro ponto é o elemento mágico circunscrito por Freud que reside no para fora, na medida em que a criança rival deve ser levada de volta, sair pelo lugar por onde entrou, a janela. Freud fornece mais um pequeno relato de uma paciente que narra ter atirado fora escova, sapato, depois de ter recebido do pai a notícia que teria um irmão: “o arremesso para fora (para a rua, pela janela) demonstra ser o elemento essencial na ação; o prazer em quebrar, em fazer ruído, e o tipo de objetos em que “a execução é consumada”, revelam-se como algo inconstante e inessencial” (Idem, p. 274). Freud ainda cita dois casos relatados pela Dra. Von Hug-Hellmuth nos quais um menino atirou pela janela do apartamento o rolo de massa da cozinha ao saber da gravidez da mãe e o outro de uma menina que queria jogar pela janela a xícara de café no dia em que o irmão nasceu. Há, nos exemplos fornecidos por Freud, elementos estruturantes, apesar de haver histórias bem singulares, a eliminação do rival, o irmão ou irmã que está por vir, que se faz por um meio mágico, o colocar para fora objetos que representam tanto o irmão que vem tirar o lugar privilegiado que crê ocupar para a mãe, como Freud infere a partir de *Poesia e Verdade*:

Se agora voltamos à recordação infantil de Goethe e introduzimos, no lugar que ocupa em *Poesia e verdade*, o que acreditamos haver descoberto pela observação de outras crianças, há uma irrepreensível concatenação de ideias, a que não teríamos chegado de outra forma. Ela diz: “fui um felizardo; o destino me conservou a vida, embora eu fosse dado por morto quando vim ao mundo. Eliminou seu irmão, porém, de modo que não precisei dividir com ele o amor da mãe” (Idem, p. 277).

Lévi-Strauss formula que o mito tem como função oferecer a um povo uma explicação, uma conceituação mágica sobre a origem do povo e suas vicissitudes e

como também entender o universo. Assim como o mito fracassa em dotar o homem de um poder material efetivo sobre a natureza, sobre o universo; a ação de atirar fora objetos que representam simbolicamente um rival indesejado, pois a ação não elimina efetivamente o intruso, fornece a possibilidade de entendimento ou de elaboração da situação: “o mito fracassa em dar ao homem mais poder material sobre o meio. Apesar de tudo, dá ao homem a ilusão, extremamente importante, de que ele pode entender o universo e de que ele entende, de fato, o universo” (Lévi-Strauss, 1975, p. 20).

Lacan retoma um evento da adolescência de Goethe para falar da mitologia neurótica, um evento que implica uma questão sexual, pois se trata da corte de uma jovem posto que para Lacan há uma questão elidida na neurose obsessiva que concerne à assunção da virilidade, como ele aponta sobre o caso do Homem dos ratos e que está em jogo na formação do sintoma obsessivo. A questão da virilidade se articula pela relação que o neurótico tem com a função paterna e, conseqüentemente, com o falo. Em *O mito individual do neurótico* (1953), Lacan situa a questão do pai como central no mito do neurótico, tal como Freud já havia indicado, expondo a função simbólica do pai em recobrir o real. Contudo, recobrir o real plenamente é impossível, daí um dos pontos que faz com o pai do neurótico seja sempre um pai vacilante:

A assunção da função do pai pressupõe uma relação simbólica simples, em que o simbólico recobriria plenamente o real. Seria preciso que o pai não fosse somente o *nome-do-pai*, mas representasse em toda a sua plenitude o valor simbólico cristalizado na sua função. Ora, é claro que esse recobrimento do simbólico e do real é absolutamente inapreensível. Ao menos numa estrutura social como a nossa, o pai é sempre, por algum lado, um pai discordante com relação à sua função, um pai carente, um pai humilhado, como diria o Sr. Claudel (Lacan, 1953 [2008], p. 39-40).

Mas é um pai humilhado, discordante em relação a quê? Ao pai ideal que é imaginarizado pelo neurótico que tem tanto a vertente do pai rival, aquele que quer tomar a mãe do filho e que pode destruí-lo, quanto um pai que transmitiria ao neurótico o que é desejar. Mas a função paterna realiza o suficiente para o sujeito se situar no mundo, a saber, unir a lei ao desejo através da metáfora paterna dando uma significação ao desejo da mãe. Desde 1953, Lacan situa que para o sujeito há sempre uma discordância entre o real e a função simbólica, um desalinho que o real sempre traz para o sujeito. Talvez possamos inferir que a vontade do neurótico seria a de que a função paterna tivesse como recobrir todo o real, principalmente que pudesse recobrir ou velar a inexistência da relação sexual. O que está no cerne da questão do neurótico, em particular do neurótico obsessivo no trabalho de 1953, é como o neurótico toma a

função paterna na dimensão imaginária e na dimensão simbólica no que se refere à estrutura, mas que se liga aos eventos factuais em relação ao pai e que ganha um peso considerável na verdade histórica do sujeito:

Se o pai imaginário e o pai simbólico costumam ser fundamentalmente distintos, não é somente pela razão estrutural que lhes estou indicando, mas também de uma maneira histórica, contingente, particular a cada sujeito. No caso dos neuróticos, é frequente que o personagem do pai, por algum incidente da vida real, seja desdobrado. Seja porque o pai morreu precocemente ou foi substituído por um padrasto com quem o sujeito facilmente tem uma relação mais fraterna, que muito naturalmente se estabelecerá no plano dessa virilidade ciumenta que a dimensão agressiva da relação narcísica. [...] muito frequentemente, como afirmei, trata-se de um amigo, como no “Homem dos Ratos”, o amigo desconhecido e nunca reencontrado que desempenha um papel tão essencial na lenda familiar. Tudo isso desemboca no *quator* mítico. Ele é reintegrável na história do sujeito e desconhecê-lo é desconhecer o elemento dinâmico mais importante da análise (Idem, p. 41-42).

Antes de avançarmos para a questão do pai morto, julgamos necessário fazer ainda um comentário sobre a citação acima, na tradução da versão brasileira há uma certa perda do que Lacan pronunciou ao utilizar a expressão *quator* mítico, pois na passagem Lacan faz referência a um quarto elemento que o sujeito introduz na sua constelação familiar, na sua história, que pode ser um amigo, uma pessoa que nem sempre desempenhou um papel de grande importância em sua vida, aparentemente; mas que é posta pelo próprio sujeito em sua história e que pode ter uma função fundamental na verdade histórica do sujeito. Se os três são: o sujeito, o pai, a mãe, “qual é esse quarto elemento? Pois bem, vou designá-lo hoje dizendo que é a morte” (Idem, p. 42). A questão da morte na neurose obsessiva permite Lacan aproximá-la à dialética do senhor e do escravo de Hegel, pondo o obsessivo no lugar do escravo, o que possibilita entender melhor a procrastinação como um dos traços principais da neurose obsessiva, pois o obsessivo por temer a morte, desvia-se de qualquer situação que o coloque em direção ao risco da morte, assim como o escravo, o obsessivo escolhe esperar pela morte do Outro, por temer a sua própria morte:

O obsessivo manifesta, com efeito, uma das atitudes que Hegel não desenvolveu em sua dialética do senhor e do escravo. O escravo esquivou-se ante o risco da morte, onde a oportunidade de dominação lhe foi oferecida numa luta de puro prestígio. Mas, como saber ser mortal, ele também sabe que o mestre/senhor pode morrer. Por conseguinte, pode concordar em trabalhar para o mestre/senhor e em renunciar ao gozo nesse meio tempo: e, na incerteza do momento em que chegará a morte do mestre/senhor, ele aguarda.

Tal é a razão intersubjetiva tanto da dúvida quanto da procrastinação que são traços de caráter no obsessivo (Lacan, 1953b [1998], p. 315).

Ao avançar em seu ensino, Lacan nos conduz à questão primordial do neurótico obsessivo, a saber, “estou vivo ou estou morto”, assim podemos pôr como um ponto

fundamental do sintoma obsessivo o pai, como um das representações do Outro da morte, pois a morte, que Lacan situou como o quarto elemento no mito do obsessivo, faz-se o mestre supremo dele. Não é à toa que Lacan aproxima o neurótico obsessivo da dialética do senhor e do escravo, pois tal dialética tem como pano de fundo a questão do reconhecimento, nos termos de Hegel, reconhecimento de uma consciência pela outra como consciência-de-si independente. As consciências-de-si somente podem se pôr à prova ao se enfrentarem no duelo de vida e morte. Para ascender como consciência-de-si o indivíduo tem de arriscar sua própria vida: “o indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente” (Hegel, 1807 [2002], p. 146). Com a vida posta em risco, temos a introdução da dialética do senhor (mestre) e do escravo. Dessa forma, na dialética do senhor e do escravo, nenhum dos homens quer abrir mão e ocupar a posição de mediador para que apenas um obtenha satisfação e seja reconhecido. Ambos almejam ter seu desejo reconhecido. Como não há um acordo, a decisão tomada por um deles, o primeiro, é de abrir mão da satisfação que a vida pode lhe proporcionar para que, desse modo, se obtenha a vitória no combate. O segundo, como não aceita perder a satisfação da vida, acaba por perder a sua liberdade. Todavia, não se deve pensar que o escravo não se torna uma consciência-de-si. O escravo é uma consciência-de-si em que seu *em-si* e seu *para-si-mesma* guardam diferenças em relação ao senhor. A essência da consciência escrava é o senhor, sem a existência de uma consciência independente, não há consciência escrava. Ao se tornar escravo, essa consciência tem os meios de fazer o senhor gozar; de obter o que pelo seu desejo não conseguia, a satisfação da vida, pois o senhor não se dirige diretamente à coisa, não há preocupação de aniquilar a coisa, somente gozar dela através do trabalho do escravo que com ele se apoderou da coisa e por esse motivo se julga independente, pois somente o escravo sabe trabalhar a coisa.

No caso no neurótico obsessivo há um demanda de reconhecimento, ele trabalha para ter reconhecimento, tenta ser condescendente, passivo em relação ao Outro, esforça-se para agradar ao Outro para que seja reconhecido pelos seus préstimos, podemos inferir que o obsessivo se situa, em muitas das vezes, no lugar do matema da demanda ($\$ \langle \rangle D$). O reconhecimento é mais uma das estratégias do obsessivo para driblar a morte, tendo, assim, uma garantia de existência, tal garantia coloca em suspensão a questão de estar vivo ou morto, ser reconhecido é não estar morto. Mas a manobra para enganar a morte

através da demanda de reconhecimento leva apenas à alienação no trabalho que o sujeito executa para ter reconhecimento e continua trabalhando para o Outro:

Entretanto, todo o seu trabalho se efetua sob a égide dessa intenção e se torna, por essa égide, duplamente alienante. É que não somente a obra do sujeito lhe é furtada por um outro, o que é a relação constitutiva de todo trabalho, como o reconhecimento, pelo sujeito, de sua própria essência em sua obra, onde esse trabalho encontra sua razão, escapa-lhe igualmente, pois ele próprio “não está ali”, está no momento antecipado da morte do mestre/senhor, a partir da qual viverá, mas à espera da qual se identifica com ele como morto, mediante o que ele mesmo já está morto (Lacan, 1953b [1998], p. 315-316).

Em *O Seminário, livro 5, As formações do inconsciente* (1957-1958), Lacan dá um passo a mais para esclarecer o que está em questão na neurose obsessiva, a saber, a morte que diz respeito à morte do desejo, mais precisamente a morte do desejo do Outro, para não se deparar com o desejo, com a falta que o marca, o obsessivo procura invalidar o desejo do Outro. Não se trata de um aniquilamento do desejo do Outro ou uma não efetivação de tal desejo devido a uma insuficiência de transmissão pelo Nome-do-Pai, mas de anulação, de invalidação do desejo do Outro, ou seja, consiste em negar o desejo do Outro, operando assim uma demanda de morte:

Se o obsessivo é levado a anular tantas coisas, é por tratar-se de coisas que se formulam. Ou seja, uma demanda, como sabemos. Só que essa é uma demanda de morte. Essa demanda de morte, sobretudo quando é precoce, tem por resultado destruir o Outro, em primeiro plano o desejo do Outro, e, junto com o Outro, ao mesmo tempo, aquilo mediante o qual o próprio sujeito pode se articular. (...). Há um jogo perpétuo de sim e não, de separação, de triagem daquilo que, em sua fala, em sua própria demanda, o destrói, em relação àquilo que pode preservá-lo e que também é necessário à preservação do Outro, por que o Outro só existe como tal no nível da articulação significante (Lacan, 1957-1958 [1999], p. 497).

O drama do obsessivo se dá em razão de que a destruição do Outro resultaria na sua própria destruição, daí todo o seu esforço em anular o desejo do Outro, mas não destruir o Outro, o que tem relação direta com o seu sintoma, pois a dúvida, a incerteza, a procrastinação estão ligadas ao jogo, mencionado por Lacan, na citação acima, tendo como resultado os pensamentos que impendem que o neurótico obsessivo produza um ato, que ela aja:

A obsessão como sintoma é a maneira de gozar para um sujeito cuja dúvida, a falta de certeza impedem seu ato, que é assim sempre adiado para mais tarde (procrastinação). Daí a obsessão como pensamento se encontrar em oposição ao ato, onde o sujeito não pensa, tornando-o portanto impraticável. Para que uma prática se torne possível é preciso o ato que, na neurose, é impedido pela falta de decisão do sujeito (Quinet, 1998, p. 209).

No lugar de agir, pensa; é um sujeito tomado pelos seus pensamentos e o ato compulsivo tem como função proteger o sujeito de tais pensamentos. Por ser gozo, os

pensamentos estabelecem uma metonímia sem fim, na tentativa de amarrar a experiência de gozo incestuoso que confronta o sujeito com a castração. A formulação que estabelece que o pensamento tem uma função primordial no sintoma obsessivo é verificada melhor na “Conferência em Genebra sobre o sintoma” (1975): “o obsessivo é essencialmente alguém que *é penso*. Ele *é penso* avaramente. Ele *é penso* em circuito fechado. Ele *é penso* para si mesmo. Essa fórmula foi-me inspirada pelos obsessivos” (Lacan, 1975, [1998], p. 14).

A “Conferência sobre o sintoma em Genebra” (1975 a) pode ser considerada um marco na ampliação da concepção de sintoma, pois ela é contemporânea às formulações sobre o *sinthome* oriundas do Seminário sobre James Joyce. A ampliação se dá através da introdução de novos conceitos que são articulados com o conceito de sintoma na psicanálise. Se durante os primeiros momentos de seu ensino, Lacan articulou o sintoma a partir dos conceitos de metáfora, desejo, Nome-do-Pai, o falo, recalque, ou seja, com o referencial que tinha construído até então sobre o registro do simbólico, o que não quer dizer que o real não tinha lugar nas construções lacanianas em tal momento; nos anos de 1970 com o registro do real, o sintoma passa a ser articulado com o nó borromeano, com a letra, com o litoral, com *lalangue*, com o inconsciente real.

A primeira formulação sobre o sintoma, se assim podemos nomear, é tributária do conceito de metáfora, a substituição de um significante por outro significante na cadeia significante, ou seja, o sintoma está referenciado e sustentado pela estrutura de linguagem:

É para impedir que fique sem cultivo o campo cuja herança eles detêm e, nesse intuito, para fazê-los ouvir que, se o sintoma é uma metáfora, dizê-lo não é uma metáfora, nem tampouco dizer que o desejo do homem é uma metonímia. Por que o sintoma é uma metáfora, quer se queira ou não dizê-lo a si mesmo, e o desejo é uma metonímia, mesmo que o homem zombe disso (Lacan, 1957 [1998], p. 532).

O sintoma definido como metáfora se estabelece como uma mensagem, mas uma mensagem que não está dada de pronto, como se bastasse lê-la, pelo contrário, o sintoma como metáfora se relaciona ao deciframento é uma mensagem que precisa ser decifrada, decifrada na cadeia significante através da fala do sujeito, ou seja, pela retomada e rememoração da história do sujeito, o que inclui uma reordenação, um preenchimento de lacunas.

Ora, já em 1955, Lacan nota que fazer o trabalho de decifração para fornecer um sentido ou dar a chave dos sintomas, explicá-lo ao sujeito, não leva diretamente a uma solução do sintoma, nem faz com que o sujeito abra mão de seu sintoma, o sujeito

persiste nele: “se, portanto, quando o analista dá ao sujeito a chave de seu sintoma, este nem por isso deixa de persistir nele, é que o sujeito resiste a lhe reconhecer o sentido: e daí se conclui que é essa resistência que convém, antes de mais nada, analisar” (Idem, p. 335). Com a leitura de “A Terceira” (1974 a), não é tal resistência que se tem de analisar, nem mesmo o sintoma se analisa, a análise é do sujeito. Em 1974, Lacan chega a dizer que o sintoma interpretado incha no lugar de acabar. Além disso, não cabe ao analista eliminar o sintoma, tendo em vista que numa análise pode-se amenizar o que há de mais incômodo e o que mais atrapalha a vida do sujeito, mas não podemos fabricar um sujeito sem sintoma. O sujeito persiste em seu sintoma pela razão de haver no sintoma uma satisfação, como também há ganho secundário, como já havia indicado Freud, mas também porque muitos sujeitos estruturam suas vidas em torno de seus sintomas, ele é uma solução: “ele é a solução literalmente criada pela neurose para apoiar sua alteridade, para se alojar no “comum”” (Sauret, 2008, p. 191). Para Sauret, o comum é o fato do sujeito se estabelecer no laço social e ainda nos conduz a afirmar que, em Freud, já se tem como antever que o sintoma faz laço, que o sintoma é um parceiro do sujeito.

Com a primazia do significante, Lacan nos revela uma função essencial da fala no que tange sua relação com a verdade, a saber, quanto mais a verdade da fala está distante da correspondência à coisa, mais há verdade na fala, podemos dizer que chega a ser uma definição de fala: “a fala, portanto, afigura-se tão mais verdadeiramente uma fala quanto menos sua verdade se fundamenta na chamada adequação à coisa” (Lacan, 1955 [1998], p. 353). Falar não resulta uma operação simples, que se destina apenas ao interlocutor, não se trata de interlocução, mas sim de uma implicação da alteridade, pois ao se falar, a singularidade está posta, o que faz com que ao falar, a outra singularidade esteja reconhecida:

Mas, se essa fala ainda assim é acessível, é porque nenhuma fala verdadeira é apenas fala do sujeito, uma vez que é sempre fundamentando-a na mediação com um outro sujeito que ela opera, e que por aí ela se abre para a cadeia sem fim – mas não indefinida, sem dúvida, por que ela se fecha – das palavras em que se realiza concretamente, na comunidade humana, a dialética do reconhecimento (Idem, p. 355).

Lacan ressalta que a fala que contém a verdade do sujeito é uma fala que sofre proibição, tal proibição vem daquilo que Lacan nomeou como discurso intermediário, um discurso de erro e de engano. Ou seja, em 1955 parece haver uma oposição entre discurso e fala, principalmente no que tange à fala da verdade do sujeito, pois se trata de

um discurso que intermedeia a fala e é tal discurso intermediário que trabalha para que a fala não faça sua emergência. Porém tal tentativa acaba por fracassar, pois a fala insiste:

Essa fala, que constitui o sujeito em sua verdade, é-lhe no entanto permanentemente proibida, fora dos raros momentos de sua vida em que ele tenta, ainda que confusamente, captá-la no juramento, e proibida porque o discurso intermediário o impele a desconhecê-la. Entretanto, ela fala por parte onde pode ser lida em seu ser, ou seja, em todos os níveis em que o formou. Essa antinomia é a mesma do sentido que Freud deu à noção de inconsciente (Idem, p. 355).

Lacan indica que cabe ao analista silenciar em si o tal discurso intermediário para poder possibilitar ao sujeito a fala verdadeira. Mas tal assertiva pode ser tomada de outra forma – o analista não deve intervir a partir de sua realidade psíquica na fala do sujeito, a neutralidade psicanalítica se sustenta muito mais na não interferência da realidade psíquica do sujeito que é analista do que em condutas moralizantes ou *standarts*. Não tomar cada caso como o primeiro pode levar ao fechamento do inconsciente, operando também um não reconhecimento da verdade da fala do sujeito, pois a psicanálise se interessa pelo particular de cada sujeito e tal colocação é extraída daquilo que Freud nos legou como indicação clínica – considerar cada caso como o primeiro, desprovido de qualquer teorização *a priori* sobre o caso:

O inconsciente se fecha, com efeito, na medida em que o analista “deixa de ser portador da fala”, por já saber ou acreditar saber o que ela tem a dizer. Assim, ele fala com o sujeito, que aliás sabe tanto quanto ele, este não pode reconhecer no que ele diz a verdade nascente de sua fala particular (Idem, p. 361).

Lacan ainda mostra como Freud traz para a questão da fala a revelação da verdade, não só na experiência analítica, mas também na vida cotidiana através dos lapsos, das piadas, das tiradas espirituosas; porque a linguagem exerce aí uma fundação primordial. Daí Lacan usar o significante, dado que é a incidência do recalque que faz com haja uma barra separando o significante do significado:

Que nos diz Freud ali, de fato? Ele nos desvenda um fenômeno estruturante de qualquer revelação da verdade no diálogo. Existe a dificuldade fundamental que o sujeito encontra naquilo que tem a dizer; a mais comum é a que Freud demonstrou no recalque, ou seja, essa espécie de discordância entre o significado e o significante que é determinada por toda uma censura social. A verdade pode sempre ser comunicada, nesse caso, nas entrelinhas (Lacan, 1954 [1998], p. 373).

Lacan nos diz que a verdade é lida, comunicada, falada nas entrelinhas, o que nos leva a pensar que é daí que ele elabora com mais rigor e com mais aportes clínicos a sua máxima que a verdade está no semi-dizer, é meio dita, é não-toda dita. Mas há uma passagem em que Lacan relaciona recalque e verdade na qual é possível atribuir à

operação do recalque o semi-dizer da verdade, extraída do momento do ensino de Lacan em que o recalcado é a censura da verdade: “O analista, com efeito, só pode enveredar por ela [psicanálise] ao reconhecer em seu saber o sintoma de sua ignorância, e isso no sentido propriamente analítico de que o sintoma é o retorno do recalcado no compromisso, e de que o recalcado, aqui como alhures, é a censura da verdade” (Lacan, 1955 [1998], p. 360). Parece-nos que o recalcado é censura da verdade na medida em que não há retorno do recalcado, ocorrendo o retorno do recalcado, a verdade pode ser falada, ou ao menos, semi-dita.

O caminho que Lacan tenta indicar para que a verdade possa emergir é justamente a decifração do sintoma, posto que tal decifração se faz pela estrutura do significante. O sintoma mostra a influência da função simbólica e para tanto não é necessário traçar uma gênese da linguagem: “contudo, não há necessidade dessa gênese para que a estrutura significante do sintoma seja demonstrada. Decifrada, ela é patente e mostra, impressa na carne, a onipotência que tem para o ser humano a função simbólica” (Lacan, 1955 [1998], p. 416). É justamente a comprovação da função significante do sintoma que faz com que ele seja distinto do sintoma da medicina. Tal função leva Lacan a enfatizar o uso da concepção linguística do analista em trabalho clínico, que leva à indagação sobre como o sujeito chega ao material significante do sintoma? O sujeito é levado ao material significante do sintoma através da desagregação do imaginário, pelo menos é a concepção de Lacan em 1955, podemos dizer que ao desagregar o imaginário, chega-se aos significantes que estão em jogo no sintoma: “com efeito, é na desagregação da unidade imaginária constitutiva do eu que o sujeito encontra o material significante de seus sintomas” (Idem, p. 428).

Nessa época do ensino de Lacan o inconsciente é formado pela cadeia significante. A formação que se dá pelo recalque que é operado pelo Nome-do-Pai através da castração. Esta diz respeito ao falo, qual a função do significante fálico na formação do sintoma? O falo é o significante que estabelece não só uma significação, fazendo ponto de basta juntamente com o Nome-do-Pai na cadeia significante, para o desejo da mãe, como também é o significante que estabelece a divisão entre os sexos, o único significante que há no inconsciente para balizar a divisão sexual é o falo, assim ele também se faz o significante que fornece razão ao desejo. É claro que como significante o falo não está dado ao sujeito, é preciso que ele o busque no campo do Outro:

Essa experiência do desejo do Outro, a clínica nos mostra que ela não é decisiva pelo fato de o sujeito nela aprender se ele mesmo tem ou não tem um falo real, mas por aprender que a mãe não o tem. É esse o momento da experiência sem o qual nenhuma consequência

sintomática (fobia) ou estrutural (*Penisneid*) que se refira ao complexo de castração tem efeito. Aí se assina a conjunção do desejo, dado que o significante fálico é sua marca, com a ameaça ou a nostalgia da falta-a-ter (Lacan, 1958 [1998], p. 701).

A significação fálica que é produzida retroativamente no campo do Outro, introduz o sujeito na dimensão do desejo inconsciente, um desejo marcado pela falta, marcado pela castração que incidiu através do Nome-do-Pai, fazendo com que o real do sexo surja para o sujeito na medida em que o falo não tem como fornecer uma significação total sobre o sexo, a resposta que vem do Outro é sempre insuficiente para nomear o que é do sexo. Como o sujeito se depara tanto com sua castração, quanto com a castração do Outro, a primeira verdade que o sujeito rejeita é justamente o fato de que todo sujeito é castrado e que também há falta no campo do Outro, ou seja, é o falo que marca a falta:

O sujeito divide-se ali, diz-nos Freud com respeito à realidade, ao mesmo tempo vendo abrir-se o abismo contra o qual se protegerá com uma fobia, e, por outro lado, cobrindo-o com a superfície em que erigirá o fetiche, isto é, a existência do pênis como mantida, ainda que deslocada.

De um lado, extraímos o (nada-de) do (nada-de-pênis), a ser posto entre parênteses, para transferi-lo para o nada-de-saber, que é a não-hesitação da neurose.

Do outro, reconheçamos a eficácia do sujeito nesse gnômom que ele erige para lhe apontar a toda hora o ponto de verdade.

Revelando, do próprio falo, que ele nada é além desse ponto de falta que indica no sujeito (Lacan, 1965 [1998], p. 892).

Contra a divisão, contra a falta, o sujeito tenta se defender com uma fobia, no caso das neuroses produz sintomas, ou tenta cobrir a castração com o fetiche, no caso da perversão. O ponto de verdade que Lacan aponta aí é a castração como uma verdade do sujeito, o falo aponta para tal verdade, porém o sujeito nada quer saber sobre a castração:

A castração, diante da qual o sujeito se divide, é um elemento universal para o ser falante, fonte da verdade sobre a qual ele não quer nada saber. O sujeito, indica-nos Lacan, transfere o nada-de (o *pas*) do nada-de-pênis (o *pas-de-pênis*) – que é a verdade da castração com a qual ele se defronta ao descobrir o Outro sexo – para o saber, o que resulta num *nada-de-saber* (*pas-de-savoir*) sobre a verdade da castração (Quinet, 2000, p. 128).

Ao não querer saber sobre a castração, o sintoma traz uma significação que apazigua o sujeito, tal significação tenta velar a castração, a falta do sujeito, o sintoma está articulado a toda a história do sujeito. Lacan o localizou no grafo do desejo ao lugar de $s(A)$: “significado do Outro, vindo do lugar da fala” (Lacan, 1957-1958 [1999], p. 477). Lacan ainda nos indica que o sintoma é sobredeterminado, ou seja, ao que ocorreu antes, a experiência de castração o que leva à instauração do A barrado (\bar{A}):

Mas o que Freud também nos ensinou é que o sintoma nunca é simples, é sempre sobredeterminado. Não há sintoma cujo significante não esteja trazido de uma experiência anterior. Essa experiência está sempre situada no nível onde se trata do que foi reprimido. Ora, o cerne de tudo o que é reprimido no sujeito é o complexo de castração, é o significante do A barrado no que se articula no complexo de castração, mas que não está forçosamente presente, nem sempre totalmente articulado (Idem, p. 477).

Lacan já indica que não há como acessar a verdade recalcada de todo na passagem citada, não se tem meios de se buscar toda a verdade do sintoma, algo do recalcado não retorna, mesmo que se opere a decifração do sintoma, ainda assim haverá um *não-dito*, não há uma revelação final da verdade para a psicanálise.

4.4 O Sintoma, o real e a verdade

Com os avanços e reelaborações de Lacan durante seu ensino, verificamos que a relação entre verdade e sintoma será pautada pelo que Lacan pode nos trazer sobre o registro do real e suas implicações na clínica psicanalítica, como por exemplo, podemos verificar nas próprias palavras de Lacan ao dizer que há um real que escapa nas análises: “em primeiro lugar, uma coisa não poderia nos escapar, a saber, que há na análise toda uma parte de real em nossos sujeitos que nos escapa” (Lacan, 1953 [2005], p. 13). Pode-se até argumentar que o conceito de real de 1953 seja incipiente, já antevemos que o real é o que escapa à simbolização, aquilo que escapa ao simbólico, à estrutura de linguagem, dado que o real surge na medida em que cada sujeito acessa a linguagem. Possivelmente, uma das principais consequências das elaborações sobre o real no que tange ao sintoma, situa que o sintoma não pode ser restringido à estrutura da metáfora, a decifração realizada não esgota o sintoma, há algo implicado no sintoma que é diferente do significante, o que não quer dizer que o significante deixa de estar presente e ser importante, mas há um além do significante no sintoma:

A significação fálica, produzida retroativamente, está regida pela função paterna, que se inscreve no seio do Outro, em A. O sintoma se apresenta como metáfora significante e se constitui em decorrência desta inserção, no entanto não está unicamente articulado em volta de uma significação surgida do discurso do Outro como escreve o matema $s(A)$. A estrutura do sintoma não se limita à estrutura da metáfora, já que o sintoma não se resolve de todo em uma análise da linguagem. O sintoma está enraizado em algo de natureza distinta do significante, o que se comprova com a teoria das pulsões (Miranda, 2008, p. 150).

Com Freud, aprendemos que o sentido do sintoma é o sexual, no que se refere ao sintoma como um substituto sexual, o sintoma surge ali onde uma pulsão foi recalcada, ou seja, o sintoma é uma forma de gozar, o que leva Lacan a pensar o sintoma cada vez mais articulado ao registro do real, a saber, o gozo. O conceito de gozo guarda uma relação fundamental com muitos remanejamentos teórico-conceituais do ensino lacaniano, ao ponto do conceito de gozo ser a pedra angular daquilo que o próprio Lacan nomeou como o campo lacaniano – o campo do gozo: “o campo do gozo é, antes de tudo, um campo operatório e conceitual, estruturado pela linguagem por meio de seus aparelhos, que são aparelhos de tratamento do gozo nos laços sociais: os discursos. São eles que constituem a realidade” (Quinet, 2009, p. 27).

O refinamento do conceito de gozo se faz devido à descoberta do objeto *a*, encontramos em *O Seminário, livro 7, A Ética da psicanálise* (1959-1960), não só os primórdios do objeto *a* através das elaborações que Lacan faz sobre A Coisa (*Das Ding*), como também os primeiros esboços sobre o conceito de gozo, mas ainda em franco debate com o campo da filosofia: “O ser falante visa à baixa das excitações que Lacan associou ao Bem Supremo, da filosofia. Se a vida comporta a *Befriedigung*, conforme a primeira fórmula freudiana, a primeira lei do funcionamento psíquico, então o Bem extraído do gozo é a baixa das excitações” (Alberti, 2007, p. 66). Consideramos que, somente com as articulações sobre o objeto *a*, iniciadas de modo mais claro em *O Seminário, livro 10, A Angústia* (1962), o conceito de gozo irá tomar no ensino de Lacan vários desdobramentos e consequências, entre elas uma redefinição do entendimento de sintoma e da noção de corpo em psicanálise, além de trazer novos parâmetros para se pensar a questão da verdade.

Faremos aqui um recorte sobre dois pontos que verificamos como fundamentais para a tese no que diz respeito ao sintoma e sua relação com verdade e com o gozo. O primeiro incide sobre as elaborações que Lacan faz sobre ser Marx o descobridor do sintoma, e como resultado, a definição de um sintoma social, mas que tem incidências sobre o sujeito e serve para aprofundar as articulações entre sintoma, real, gozo e verdade, tendo como ponto relevante a colocação que Lacan faz na conferência intitulada “A terceira” (1974), de que o sintoma é a pedra que impede que o discurso do mestre funcione tão bem. O segundo se faz em razão de Lacan trazer uma nova forma de pensar as relações do sujeito com a linguagem a partir das formulações que o conceito de *lalangue* traz, não só para a própria noção de linguagem, mas também para

o sintoma, o gozo e a verdade, além de estabelecer uma modificação no conceito de inconsciente.

4. 4.1 “Retorno da verdade nas falhas do saber” (Lacan, 1966)

A figura do mestre, que pode ser circunscrita a partir do *Mênomo* de Platão, sofreu algumas mudanças ao longo da história. Com suas análises de *O Capital*, Marx verifica que o senhor passou a ser um proprietário, não de terras como no feudalismo, mas de mão de obra. No sistema capitalista, o escravo transformou-se em proletário que vende sua mão de obra, sua força de trabalho, como uma mercadoria entre muitas, para poder consumir os produtos de seu próprio trabalho. Resulta de tal mudança um engodo: um senhor que não escraviza, um escravo que é pago pelo seu trabalho.

No sistema capitalista não há nenhuma relação do trabalhador com seu trabalho, diferentemente do escravo antigo que tinha seu trabalho respaldado pelo seu *saber-fazer*. Ao contrário do escravo moderno, que é uma classe incumbida de produzir para o sistema capitalista, o escravo antigo possuía uma função na família, no Estado:

Na era antiga, ele não era simplesmente, como nosso moderno escravo, uma classe – era uma função inscrita na família. O escravo de que fala Aristóteles está tanto na família, quanto no Estado, e ainda mais em uma que no outro. Está lá porque é aquele que tem um *savoir-faire*, um saber-fazer (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 19).

Para os afazeres domésticos ou para a produção de bens para o próprio consumo ou para eventual troca, a família dependia do escravo. Não havia preocupação por parte do mestre de fazer trocas de bens sistematicamente, afinal, como nos lembra Lacan, o mestre antigo “não é um homem de negócios” (Idem, p. 76). No Estado antigo, o escravo proporcionava o tempo necessário para o seu mestre se ocupar dos problemas da *Pólis* e garantia a diferenciação dos cidadãos que tinham direito à voz e ao voto na assembleia. O trabalho do escravo garantia toda a produção de bens da *Pólis*, bens materiais ou não, posto que também cabia ao escravo a transmissão de técnicas de confecção e fabricação de objetos, das técnicas de combate em guerra que eram absorvidas pelos seus mestres; saber sobre geografia; sobre a agricultura a partir da descrição das terras de onde eram oriundos, e de seus costumes.

Já para o escravo moderno, a única preocupação é que produza, que seu trabalho produza aquilo que lhe é determinado, sem contestar tal mandamento. É o fato do proletário realizar o trabalho pelo trabalho que leva Lacan a dizer que o trabalho não produz saber. Deve-se lembrar que mesmo na antiguidade o trabalho pelo trabalho não

produzia saber, há produção de saber quando no trabalho está implicado o sujeito: “se o saber é meio de gozo, o trabalho é outra coisa. Mesmo sendo feito por quem tem o saber, o que ele engendra pode até, certamente, ser a verdade, mas nunca o saber – nenhum trabalho jamais engendrou um saber” (Idem, p. 74-5). Afinal, “o saber não tem nada a ver com o trabalho” (Lacan, 1968-1969 [2008], p. 39). Assim temos a constatação de que, com o surgimento do proletário, o escravo moderno; o escravo foi esvaziado de seu saber: “o proletário não é simplesmente explorado, ele é aquele que foi despojado de sua função de saber” (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 140). Se, por um lado, isso impede que haja um *saber-fazer* tal com o existia no escravo antigo, por outro lado, faz com que se tenha um mercado de saber: “mas, para que se esclareça alguma coisa nessa história, é preciso que haja um mercado, um mercado do saber. É preciso que o saber se torne uma mercadoria. Ora, é isso que se precipita e do qual não se tinha ideia” (Lacan, 1968-1969 [2008], p. 39).

A afirmação lacaniana, segundo a qual, a invenção do sintoma pertence a Marx e não a Hipócrates, muito menos a Freud, pode causar estranheza aos não familiarizados com o ensino de Lacan. Na particularidade da aproximação de Marx com Freud feita por Lacan, constata-se que tanto Marx, quanto Freud, tinham em comum um mesmo objeto, a saber, a verdade. Lacan o afirmou ao dizer que “nem Sócrates, nem Descartes, nem Marx, nem Freud podem ser “superados”, na medida em que conduziram suas investigações com essa paixão de desvelar que tem um objeto: a verdade” (Lacan, 1946). Notemos que Lacan ressalta a questão do desvelamento da verdade tal como apontamos em nosso segundo capítulo, se a verdade está velada, mas insiste e tem como se desvelar, sendo meio-dita.

A articulação entre Marx e Freud é fundamental para a teoria dos quatro discursos de Lacan, tal como formulada em *O seminário, livro 17, O avesso da psicanálise* (1969-1970), mas notemos que a referência a Marx aparece em muitos momentos do ensino de Lacan. Outra relevante referência para o citado seminário é *O Mal-estar na Cultura* (1930) de Freud, dado que a formulação de que o discurso faz laço social, pois o discurso é um aparelho de tratamento do gozo nos laços sociais, como já pontuamos acima, tem total relação com o que Freud formula sobre as causas do mal-estar. Uma delas se localiza no relacionamento com o próximo, com os outros; os discursos permitem que as relações entre as pessoas possam se dar, tendo em vista que, ao se inscrever nos discursos, ao entrar no pacto civilizatório, o sujeito tem de renunciar à satisfação total e irrestrita da pulsão:

O discurso como laço social é um modo de aparelhar o gozo com a linguagem, na medida em que o processo civilizatório, para permitir que o estabelecimento das relações entre as pessoas, implica a renúncia da tendência pulsional em tratar o outro como objeto a ser consumido: sexual e fatalmente. Pois a inclinação do homem é ser o lobo do homem, ou seja, abusar dele sexualmente, explorá-lo, torturá-lo, matá-lo, saciando no outro sua pulsão de morte erotizada (Quinter, 2009, p. 17).

Mas também há na teoria dos quatro discursos uma referência para com *O Capital* (Marx, 1867). Após nomear os quatro discursos – da histérica, do mestre, da universidade e do psicanalista. Lacan faz menção a um quinto discurso, a saber, o discurso do capitalista, que é o único discurso que não faz laço social.

Podemos dizer, junto com Alberti (2011), que há três eixos de referência, ou de herança, de Marx nas elaborações de Lacan:

- Lacan frente ao conceito de mais-valia.
- Marx como inventor do sintoma, antes de Freud.
- O semblante no discurso do capitalista (Alberti, 2011, p. 301).

Debruçemo-nos sobre o último eixo, o semblante no discurso do capitalista no próximo item, no momento, centraremos nossas formulações no primeiro e no segundo eixo.

Retomemos as duas importantes pontuações do artigo de Alberti (2011). Primeiro localiza a passagem de Marx na qual ele emprega o termo sintoma tal como é utilizado por Lacan:

A diminuição do interesse no dinheiro, o que Proudhon considera como a anulação do capital e como uma tendência para socializar o capital é, por essa razão, de fato somente um **sintoma** da vitória total do capital de giro sobre o desperdício da riqueza, isto é, da transformação de toda propriedade privada em capital industrial. É a vitória total da propriedade privada sobre todas as qualidades que ainda são aparentemente humanas, e a total sujeição do dono da propriedade privada à essência da propriedade privada — o trabalho. Certamente, o capitalista industrial também goza. De forma alguma ele retorna para a não natural simplicidade da necessidade; mas seu gozo é somente um assunto lateral — recreação — submetido à produção; ao mesmo tempo, é calculado e, por isso, ele próprio um gozo econômico. Pois ele o debita da conta das despesas, e o que for desperdiçado para seu gozo não pode exceder o que será substituído com o lucro da reprodução do capital. Por isso, o gozo é subsumido ao capital, e o indivíduo que goza é subsumido ao indivíduo que acumula capital, quando antes a situação era o contrário. A diminuição da taxa de juros é, portanto, um **sintoma** da anulação do capital apenas na medida em que é um **sintoma** da crescente dominação do capital — da alienação crescente e, por isso mesmo, apressando sua anulação. Aliás, esta é a única maneira de o que existe afirmar seu oposto (Marx apud Alberti, 2011, p. 300, tradução e grifos da autora).

O segundo, levanta a hipótese de que há um termo usado por Marx que pode ser associado ao laço social tal como é conceituado por Lacan. O termo alemão é *Gattungswesen* com o qual podemos definir o homem como um ser de laço social, pois

a palavra *Gattung* é social e a palavra *Wesen* é ser, daí tem-se como aproximar tal definição da de laço social:

Normalmente traduzido por “ser genérico”, no sentido de “ser das *gens*”, quando Marx, em 1845, caracteriza a humanidade na referência ao *Gattungswesen*, já o faz aludindo a um relacionamento “espectral, formalmente vazio e insubstancial” (SKEMPTON, 2008, p.3). Se *Gattung* é social, *Wesen* é ser, o homem definido por Marx é aquele que, por definição, é um ser de laço social (WOOD, 1981, pp. 17 e ss.), ou, como diria Freud (1921/1974b), setenta e sete anos depois, toda psicologia individual é também uma psicologia social (Idem, p. 302).

Uma das primeiras pontuações de Marx sobre a mercadoria é de evidenciar a contradição que é inerente à mercadoria, originalmente a contradição reside no fato de a mercadoria ter sido designada como um objeto útil, possuindo um valor de uso. Porém, para além disso, a mercadoria se caracterizou como um objeto supostamente útil para o outro, o semelhante, o que importa é a disposição do outro para ter a mercadoria, posto que há uma suposição de que o outro quer a mercadoria, ao supor que o outro quer a mercadoria, e assim é necessário fabricá-la, se produz a oferta que gera a demanda, o outro acaba demandando a mercadoria porque acredita que precisa dela tal como é ofertada.

Verifica-se em Marx que o trabalho que produz mercadoria e que a faz entrar em circulação, é dotado de uma duplicidade. A duplicidade reside no seguinte ponto: ao produzir um objeto, um trabalhador lhe atribui uma utilidade, sendo que, ao mesmo tempo, esse produto não é fabricado apenas para o seu próprio uso, mas também para o uso de um outro, seu semelhante, logo a utilidade é suposta. O que importa no sistema capitalista é que se fabrique objetos que sejam necessários para o consumo. Antes do sistema capitalista, o artesanato obedecia a uma linhagem familiar ou guardava relações de mestria transmitidas de mestre a discípulo, além de suprir tão somente as necessidades da tribo, do vilarejo, da cidade. Com o advento do capitalismo industrial, a figura do artesão, do lavrador, que fabricava para si e, no máximo, para seu mestre; praticamente foi varrida dos grandes centros urbanos:

Durante séculos, no interior de quadros institucionais diferentes, os homens produziram basicamente para seu próprio consumo e de seus chefes; apenas os excedentes eram lançados no mercado. Aos poucos, todavia, amplia-se o sistema de trocas, que invade esses modos de produção seminaturais, até o momento em que logra subordinar toda a produção a seu domínio. Produz-se então essencialmente para a troca (Giannotti, 1999, p. 17).

Os objetos, fabricados ou produzidos por culturas (plantações, gados), a força de trabalho, a mão de obra todos deixaram de ser fabricados somente para suprir as necessidades e passaram a ser construídos para o consumo em série, nascendo, assim, a

produção. O trabalhador deixou de ser um artesão, agora é alguém que vende sua força de trabalho, sua disposição de trabalhar, para quem detém o capital e pode pagar por essa força de trabalho. Daí a importância que Marx nota quanto ao fato de que no sistema capitalista o trabalho é comprado:

Marx parte da função do mercado. Sua novidade é o lugar onde ele situa o trabalho nele. Não é o fato de que o trabalho seja novo que lhe permite sua descoberta; é que ele seja comprado; é que haja um mercado de trabalho. É isso que lhe permite demonstrar o que há em seu discurso inaugural e que se chama *mais-valia* (Lacan, lição de 13/11/1968, p. 15, grifos do autor).

A mais-valia é uma descoberta chave que Marx realizou sobre o sistema capitalista. A mais-valia é oriunda do fato de quem detém a propriedade da força de trabalho quando recebe o pagamento pelo produto vendido, recebe o valor investido para a fabricação do produto, como também o valor excedente que resulta da diferença entre o trabalho efetuado, por quem vende sua força de trabalho, e o valor pago pelo trabalho concreto, o trabalhador ao ter seu pagamento não nota que há uma margem que ultrapassa o próprio lucro do capitalista, assim o lucro do capitalista é um valor consentido pelo proletário ao capitalista:

Porquanto, na base da produção capitalista, o valor de uma determinada soma, expressa em dinheiro ou mercadoria - que é a forma alterada da mercadoria -, proporciona o poder de extrair gratuitamente um determinado *quantum* de trabalho dos trabalhadores, o poder de se apropriar de uma determinada mais-valia, mais-trabalho, mais-produto (*surplus value, surplus labour, surplus produce*), de modo tão claro que o próprio dinheiro pode ser vendido como capital, pode ser comprado sob a forma de mercadoria ou de dinheiro (Marx, 1863 [1999], p. 191, grifos do autor).

Mas para o capitalista fica também uma perda, pois a mais-valia é um *quantum* que também ultrapassa o lucro computado, contabilizado simbolicamente, a mais-valia é um resto que fica sem significação, daí o capitalista sempre achar que pode haver um roubo, que está sendo roubado por seus funcionários. Por ser um resto cujo valor não se tem como determinar, o valor não é mensurável, tal resto acaba por ser muito valorizado, daí sua proximidade com o conceito de mais-de-gozar, pois o mais-de-gozar também escapa à significação, mais precisamente, da significação fálica:

É o conceito de mais-valia, tal como formulado por Marx, que sustenta aquele do mais-de-gozar de Lacan. Gozo a mais, não passível de entrar na significação do gozo fálico, tal como na mais-valia em Marx, trata-se aqui de um resto, impossível de simbolizar. Ele é perdido para o trabalhador cujo trabalho só é pago em salário de forma a não perceber a margem que ultrapassa o lucro; a mais-valia não é concedida, ela ultrapassa a concessão. E o capitalista tampouco pode cerni-lo, porque a mais-valia é justamente o que ultrapassa o lucro simbolicamente computado, de forma que para ele sempre “fica a sensação” de que pode estar sendo roubado desse resto sem valor mensurável e, por isso mesmo, tão valorizado (Alberti, 2011, p. 301-302).

Marx traz à luz a verdadeira orientação do sistema capitalista, ou seja, a de explorar a mais-valia, pois no fundo não é objetivo produzir utilidades, mas sim, objetos com valor de troca: “dinheiro e mercadoria não são vendidos, pois, como dinheiro ou mercadoria, mas, em segunda potência, como capital, como dinheiro que se incrementa ou valor de mercadoria” (Marx, 1863 [1999], p. 191). Não há propriamente uma preocupação em produzir objetos que atendam às necessidades da sociedade, mas objetos que possam ser consumidos e façam o capital render e se multiplicar. Marx ao fazer a descoberta da mais-valia entende que se trata também de uma espoliação, porém não se dá conta que o fato de haver espoliação se encontra no próprio registro do saber, como afirma Lacan:

Marx denuncia este processo como espoliação. Mas ele o faz sem se dar conta de que é no próprio saber que está o seu segredo – como o da redução do próprio trabalhador a ser apenas valor. Passando um estágio acima, o mais-de-gozar não é mais-de-gozar, ele se inscreve simplesmente como valor a registrar ou deduzir de uma totalidade do que se acumula – o que se acumula de uma natureza especialmente transformada. O trabalhador é apenas unidade de valor (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 76).

O que está em questão agora é a unidade de valor que o trabalho possui. Essa unidade valor do trabalho possibilita a não entrada do mais-de-gozar em circulação, pois o proprietário não aceita pagar pelo saber, o não pagamento do saber impede a circulação do mais-de-gozar. Assim, Lacan esclarece que o proprietário não retém a mais-valia, como se costuma fazer a suposição de que ele não paga, a mais-valia é posta a circular para acrescentar mais valor a ela, o proprietário paga desde que haja um lucro a mais para o que é investido. O que se retém é o mais-de-gozar ao não se pagar pelo saber: “Imagina-se que ele [o rico] paga, por razões contábeis que têm a ver com a transformação do mais-de-gozar em mais-valia. Mas, primeiro, todos sabem que ele acrescenta regularmente sua mais-valia. Não há circulação de mais-de-gozar. E, muito especificamente, há uma coisa que ele nunca paga – é o saber” (Idem, p. 77).

A crítica de Marx à exploração do proletariado através da descoberta da mais-valia é bastante frutífera, como Lacan relaciona a mais-valia ao mais-de-gozar, afirmando que a mais-valia é o mais-de-gozar, é possível afirmar que há uma sociedade de consumidores que acreditam que podem consumir o mais-de-gozar através de objetos que supostamente equivalem ao objeto *a* perdido:

O que Marx denuncia na mais-valia é a espoliação do gozo. No entanto, essa mais-valia é o memorial do mais-de-gozar, é o seu equivalente do mais-de-gozar. A sociedade de

consumidores adquire seu sentido quando ao elemento, entre aspas, que se qualifica de humano se dá o equivalente homogêneo de um mais-de-gozar qualquer, que é produto de nossa indústria, um mais-de-gozar – para dizer de uma vez – forjado (Idem, p. 76).

Lançamos aqui a questão se não é essa tentativa de realizar a equivalência entre o mais-de-gozar e a mais-valia, juntamente com a tentativa de encontrar o mais-de-gozar através de objeto fabricado, que autoriza Lacan a falar de uma torção do discurso do mestre que gera o discurso do capitalista, o mestre moderno. A sociedade de consumo faz com que qualquer produção humana seja equivalente a qualquer objeto mais-de-gozar produzido pela indústria, e na medida em que tais objetos mais-de-gozar são desprovidos de qualquer marca do desejo, que é singular, na verdade trata-se de mais um engodo, tenta-se fazer crer que os objetos fabricados são objetos de desejo:

Ou seja, Lacan denuncia, com Marx, a degradação a qualquer objeto mais-de-gozar daquilo que poderia trazer a marca do desejo, sempre singular. Mas, sobretudo, Lacan observou que Marx já sabia o quanto no discurso algo sempre fica velado. Ele observou também que Marx já sabia que, quanto ao discurso do capitalista, o laço social fracassa o que, a longo termo, levará ao fracasso do próprio capitalismo porque o homem é um ser que faz, por definição, laço social (Alberti, 2011, p. 302).

Ao delinear na obra de Marx a mais-valia, podemos situar a primeira referência de Lacan para supor a Marx a definição do sintoma que é a impossibilidade de tomar uma decisão coletivamente e aplicá-la a questões particulares. Tal articulação entre o coletivo e o particular era perfeitamente possível nas sociedades pré-capitalistas. Eis um dos pontos em que Lacan sustenta que a descoberta do sintoma por Marx se dá na passagem do feudalismo para o sistema capitalista:

Buscar a origem da noção de sintoma, que não é absolutamente a se buscar em Hipócrates, mas em Marx, em sua ligação entre o capitalismo e o tempo feudal. Leiam toda a literatura aí, o capitalismo é considerado como tendo certos efeitos, e por que, efetivamente, não os teria? Esses efeitos são, afinal, benéficos, já que têm a vantagem de reduzir a nada o homem proletário, graças a que o homem proletário realiza a essência do homem, e, por ser de tudo despojado, está encarregado de ser o messias do futuro. Tal é a maneira como Marx analisa a noção de sintoma (Lacan, 1974-1975, lição de 18/02/1975, p. 37).

Um dos efeitos do capitalismo é ter modificado a relação entre os homens, eis o primeiro ponto. O proletariado reduzido a nada por se tratar de uma relação de interesse, tendo uma dimensão utilitarista, ambos querem a mercadoria que o outro possui *única e exclusivamente pelo seu valor de troca*. No sistema feudal, as relações se faziam entre

os homens, dado que um queria do outro um objeto bastante preciso e delimitado, que o outro possuía.

A contradição gerada entre o particular da massa proletária e o universal do sistema capitalista deve ser “cl clinicamente apreciada” (Lacan, 1966 [1998], p. 234). Se o sistema capitalista estabelece que há uma igualdade universal, todos têm direitos e deveres que devem ser respeitados e usufruídos, Marx demonstra que há um desequilíbrio, uma desarmonia no universalismo empreendido pelo capitalismo, visto que a relação não se dá entre homens, que supostamente são livres para vender sua força de trabalho e consumir, e sim, entre coisas que podem ser trocadas por outras coisas, uma mercadoria que tem seu valor estipulado pela mercadoria dinheiro. Portanto, não são todos os homens que têm meios para consumir pelo fato do aprisionamento que o trabalhador tem em relação ao capital, pois somente se pode consumir caso o trabalhador venda sua força de trabalho ao capitalista, que nunca paga o valor correspondente ao trabalho empregado, o que põe em dúvida a suposta liberdade de vender a força de trabalho, ou melhor, prova que a liberdade de vender sua força de trabalho inexistente: “essa liberdade é o próprio inverso da liberdade efetiva, porque, pela venda livre da força de trabalho, o trabalhador perde sua liberdade: o conteúdo efetivo desse ato livre de venda é a escravização do Capital” (Zizek, 1991, p. 140).

O que Marx descobre, com suas análises em *O Capital*, é a não-razão da razão do sistema capitalista, devido à vacilação da universalização sustentada pelo capitalismo, ou seja, nem todos têm direito de consumir, muito menos de vender sua força de trabalho, contrariando, assim, a razão universal. *Aqui está o elemento ideológico posto em evidência pelas análises de Marx.* É por comportar um elemento particular que o sintoma desmente o universal:

A repetição do sintoma é isso que acabo de dizer que, selvagememente, é escritura, isto, para o que é do sintoma tal como se apresenta na minha prática. Para que este termo tenha saído, tal como Marx o definiu no social, nada tira do bom fundamento do seu emprego no privado. Que o sintoma, no social, se defina da desrazão, não impede que, no que é de cada um, ele se assinale por todo tipo de racionalização. Toda racionalização é um fato particular, quer dizer, não de exceção, mas de qualquer um (Lacan, 1974-75, lição de 21/01/1975, p. 23).

Ao se consolidar, a sociedade burguesa realizou um *recalque* das relações de servidão e dominação, pondo em seu lugar a suposta relação interpessoal entre homens livres. Porém, a verdade recalçada é que as relações de servidão e dominação continuam

através da submissão da força de trabalho ao capitalista, tendo em vista que a força de trabalho não é livre para se vender e não é paga devidamente. A relação de dominação e servidão é posta em evidência pelo sintoma que impõe uma subversão na ideologia criada que prega que há igualdade, liberdade e fraternidade. O sintoma que evidencia a farsa ideológica é o que demonstra que a relação se faz entre as coisas, que a relação entre homens foi abolida. A exclusão do proletário operada pelo capitalismo conduz Marx a demonstrar o limite do capitalismo, pois há uma falha, ela é o próprio proletário que fura o universal suposto pelo capitalismo, o proletário é a verdade do discurso do mestre, tendo em vista que Marx já havia notado que no discurso sempre há um velamento; da mesma forma o proletário é o sintoma do capitalismo:

O proletário enquanto excluído do capitalismo permite Marx traçar o limite entre o capitalismo e que para a psicanálise será o sintoma. Pois o proletário é a verdade do discurso do mestre, ele é o próprio sintoma do discurso do capitalista. Como dizia no início desse artigo: presentifica o que não pode ser dito do que falha nesse discurso (Alberti, 2011, p. 303).

Para Lacan, há apenas um único sintoma propriamente social, a saber, que somos todos proletários, cada indivíduo de nossa sociedade é um proletário, como bem podemos observar na formulação a seguir:

Segundo Lacan: “Há apenas um sintoma social: cada indivíduo é realmente um proletário”. Ainda Lacan: “O proletário não é simplesmente explorado, ele é aquele que foi despojado da sua função de saber”. Todos somos proletários, porque a condição que determina as relações entre os sujeitos humanos deve-se a que não há uma verdade que possa ser dita (Leite, s/p).

Lacan ainda faz a ressalva de que não é por ter possibilitado uma consciência proletária ou ter se transformado no instrumento para a política que a teoria de Marx é onipotente, mas pela introdução da verdade como causa, a verdade do sistema capitalista demonstrada pelo sintoma social: “pois para Marx o sintoma é o sintoma de uma verdade (por isso Marx é o inventor do sintoma) e para Freud o sintoma é a verdade” (Leite, s/p), é a verdade que permite evidenciar a ideologia presente no sistema capitalista, ou seja, o modo de operar do capitalismo

Lacan ainda nos adverte sobre o perigo de se tentar constituir uma ciência econômica a partir do *Capital*. Não é por se fazer ciência que *O Capital* terá poder para desencadear uma revolução. O perigo, que se corre com tal tentativa, é o mesmo que ocorreu com a ciência no momento de sua constituição e acabou sendo vítima desse perigo, a saber, extrair de suas articulações a dimensão da verdade:

Uma ciência econômica inspirada no *Capital* não conduz necessariamente a usá-lo como poder de revolução, e a história parece exigir outros auxílios que não uma dialética predicativa. Sem falar num aspecto singular que não desenvolverei aqui, que é de que a ciência, se a examinarmos de perto, não tem memória. Ela esquece as peripécias em que nasceu uma vez constituída, ou seja, uma dimensão de verdade, que é exercida em alto grau pela psicanálise (Ibidem, p. 884).

Tal como a ciência, o capital também não possui memória, é impossível definir precisamente sua origem. Como Marx evidencia que uma das marcas do capitalismo é escamotear a origem do capital a juros, então fazer uma ciência econômica tendo *O Capital* como referência é cair na armadilha denunciada por Marx, comprometendo, assim, a dimensão da verdade. Eis o ponto em que Lacan aproxima a psicanálise da teoria de Marx: “Assim: para Lacan, tanto Marx quanto Freud possuem o mesmo objeto: a verdade, além disso, para ambos, é o valor desse objeto que equivale ao sintoma. Ou seja: o valor verdade = valor sintoma, o sintoma em Marx e em Freud” (Alberti, 2010, p. 1).

Lacan define, a partir de Marx, que “o sintoma é signo de alguma coisa que não vai bem no real” (lição de 10/12/1974, p. 07). O que tem completa correspondência com a definição de que o sintoma é um efeito do simbólico no real. Ao atentamos para o momento do ensino de Lacan em que ele nos fornece tal definição, temos de lembrar que é o momento em que Lacan está trabalhando com o nó borromeano, que é um nó estudado pela matemática cujo principal princípio consiste na sua amarração em três e se um dos anéis, que formam o nó, se soltarem, todo o nó se desfaz. Lacan analisa as amarrações do nó aplicadas à constituição do sujeito do inconsciente e os efeitos das amarrações nesse sujeito.

Para Lacan, os três registros, Real, Simbólico e Imaginário, implicados na constituição do sujeito do inconsciente, estão amarrados de modo borromeano, não havendo preponderância de um registro sobre outro, apesar de Lacan enfatizar o registro do Real no período mencionado. Para avançarmos com a definição de sintoma a partir de *A terceira* (1974), ou seja, a de que o sintoma é signo de algo que não vai bem no real, é mister retomamos o lugar que o Real passa a ocupar nesse momento no ensino de Lacan: “não há outra definição possível do real senão: é o impossível; quando algo que se encontra caracterizado pelo impossível, é somente aí que está o real, quando se esbarra, o real, é o impossível de penetrar” (Lacan, 02/12/1975, p. 50).

Ao longo de seu ensino, Lacan realizou uma mudança substancial sobre o conceito de sintoma, indo do sintoma como metáfora, dentro de uma estrutura de linguagem, contendo uma mensagem que tem de ser decifrada, ao sintoma como não-todo simbólico, sendo irreduzível, saindo do simbólico, o sintoma irreduzível, o sintoma em sua face mais real.

4.5 *Lalangue*: o sintoma, a verdade, o real

Com *O Seminário, livro 18, de um discurso que não fosse semblante* (1971), Lacan dá um passo a mais para estabelecer o campo do gozo e a função do sintoma em tal campo ao trazer para suas elaborações o conceito de semblante, lançado em sua articulação com a teoria dos quatro discursos. Se antes tínhamos como lugares o agente, o outro, a verdade e a produção, a partir de 1971, temos o semblante, o gozo, a verdade e o mais-de-gozar. Notemos que o único lugar que não muda é o lugar da verdade. O lugar determinado para o semblante é o de fazer o discurso operar, como Lacan exemplifica com o discurso do mestre: “esse lugar que é aqui ocupado, no discurso do mestre, pelo significante mestre, S_1 , esse lugar ainda não designado, eu o designo por seu nome, pelo nome que ele merece. É, muito precisamente, o lugar do semblante” (Lacan, 1971 [2009], p. 24).

O semblante se define como tributário da linguagem. Se no primeiro momento do ensino de Lacan o semblante ficava do lado do imaginário, como pura aparência, com seus avanços nas teorizações sobre o real, Lacan lança a definição de semblante mais próxima do parecer, tendo uma articulação entre o simbólico e o imaginário. O semblante tem uma relação direta com o significante, como o falo e o Nome-do-Pai: o semblante procura suprir a não inscrição da relação sexual e permite ao sujeito experimentar o sexual, o que faz com o semblante opere como alguma coisa da ordem de uma suplência. Daí que há no sintoma uma dimensão do semblante, mas como o sintoma está também no registro do real, o sintoma fura o semblante, ou melhor, faz o semblante vacilar, na medida em que o discurso se agencia pelo semblante, o sintoma e o discurso têm como ponto de intersecção o velamento da verdade:

Como no caso do sintoma, a verdade no discurso é velada mas, é ela, no fundo, que sustenta o discurso. Se o sintoma assume o lugar, na teoria de Lacan, de sempre meio dizer a verdade do ser do sujeito - já que não é possível dizê-la toda porque ela escapa ao saber -, o discurso será sempre do semblante mesmo quando se colocar o próprio saber no lugar da

verdade, ou seja, mesmo que se possa adquirir a douda ignorância de que o próprio saber é, como a verdade, da ordem da ficção (Alberti, 2000, p. 02-03).

A verdade que é velada tanto no sintoma, quanto no discurso, pode ser meio-dita, a verdade fala e nos discursos é uma verdade que se vela sob a barra do semblante, mas que se tem como apreendê-la. Por outro lado, pensamos haver uma verdade também veiculada pelo sintoma que só apreendemos pelo que podemos articular através do conceito de letra que se inscreve no inconsciente. Ela nos interessa aqui por abrir para uma questão. Tal verdade podemos designá-la de a verdade real, ou seja, o irreduzível do sintoma é a verdade real? Sustentamos tal questão a partir de duas passagens de Lacan em suas “Conferências nos Estados Unidos” (1975). Na primeira dessas passagens Lacan nos diz que há verdade real e verdades sobre o real que os sujeitos não confessam: “há verdades que são da ordem do real. Se distingo real, simbólico e imaginário, é porque há verdades real, simbólica e imaginária. Se há verdades sobre o real, é porque há verdades que nós não nos confessamos” (Lacan, 24/11/1975, p. 28). Na segunda, Lacan coloca o sintoma eminentemente no real: “o sintoma é o que muitas pessoas têm de mais real; para certas pessoas poder-se-ia dizer: o simbólico, o imaginário e o sintoma” (Lacan, 25/11/1975, p. 37). Somente podemos ir adiante à formulação da verdade real com o irreduzível do sintoma ao trazermos para a discussão os conceitos de letra e de *lalangue*.

A articulação dos conceitos de letra e de *lalangue* é relevante porque são conceitos que têm uma relação direta com o sintoma em sua dimensão irreduzível, indecifrável. A letra não pode ser considerada como significante a partir do que Lacan formula em “Lituraterra” (1971), o que introduz uma nova dimensão, diferente daquela que se lê em “A Instância da letra no inconsciente ou a Razão desde Freud” (1957). No texto de 1957, a definição de letra é tributária do significante, é localizada no significante: “validamente aquilo a que chamamos de letra, ou seja, a estrutura essencial do significante” (Lacan, 1957 [1998], p. 507), logo um elemento do simbólico que apenas bordeja o real. Em “Lituraterra” (1971), a letra toma uma outra definição, a saber, a letra se localiza no real, ela é do real, o que a faz distinção com o semblante e, portanto, com o significante:

O que inscrevi, com a ajuda de letras, sobre as formações do inconsciente, para recuperá-las de como Freud as formula, por serem o que são, efeitos de significantes, não autoriza a fazer da letra um significante, nem a lhe atribuir, ainda por cima, uma primazia em relação ao significante (Lacan, 1971 [2003], p. 19).

Lacan não estabelece uma hierarquia no que se refere à letra e ao significante, o significante não perde importância clínica ou teórica devido à letra, mas consideramos que a letra permite Lacan cingir melhor a relação do sintoma com o real. A razão de a letra permitir uma precisão em relação ao real é porque a letra faz litoral. Lacan distingue litoral de fronteira dado que na fronteira a diferença não se dá de fato, apenas por convenção, exemplifiquemos: na fronteira entre o Brasil e a Colômbia, sem o recurso de um mapa, não se pode dizer o que é um ou outro, é tudo floresta amazônica; enquanto que no litoral não, terra e mar são completamente distintos, não há nada de comum, não há nenhuma identidade entre um e outro. Em 1971, para Lacan a letra faz litoral entre o gozo e o saber, gozo e saber não se confundem, o gozo se localiza no real, enquanto o saber está do lado semblante:

Entre o gozo e o saber a letra faria litoral. Tudo isso não impede que o que eu disse do inconsciente, permanecendo lá, tenha ainda assim a precedência sem o que o que avanço não teria absolutamente nenhum sentido. Resta saber como o inconsciente, que digo ser efeito de linguagem, pois supõe a estrutura de linguagem como necessária e suficiente, como ele comanda a função da letra (Lacan, 12/05/1971, p.113).

A letra faz litoral porque a letra tem ressonância sobre o corpo, toca o campo do gozo e, ao tocar o gozo, a letra rompe com o semblante, a letra provoca uma ruptura, a letra chama para fora o gozo e, com isso, o real faz um ravinamento no significado e no sentido:

O que de gozo se evoca ao se romper um semblante, eis aí o que no real – aí está o ponto importante – no real se apresenta como ravinamento. Isso é lhes definir pelo que a escrita pode ser dita no real o ravinamento do significado, ou seja, o que choveu do semblante na medida que é isso que faz o significado (Idem, p. 118).

A letra faz ravinamentos, trilhamentos, sulcos do semblante tais como a água do mar deixa na areia ao recuar de volta depois de avançar sobre ela, o que convoca o real a fazer também ravinamentos no significado, a irrupção de gozo possibilitado pela letra abala o sentido que o sintoma, em sua dimensão significante, instituiu. O sintoma, com sua vertente significante, não desaparece com as formulações sobre o sintoma que se articula com a *lalangue* e a letra, pelo contrário, porque o sintoma está sempre, de algum modo, referido a um corpo, como já encontramos em Freud, como mostrado na primeira parte de tal capítulo em que falamos da histeria e da pulsão, o sintoma como retorno de uma pulsão recalçada. O sintoma, antes de mais nada, atinge o corpo, forma

corpo, toma corpo e fez a psicanálise incluir em suas elaborações a questão do corpo, o corpo se impôs à psicanálise pelo sintoma: “Ele se impôs, desde o primeiro momento, pelo sintoma, que não é nem fenômeno psíquico, mas um fenômeno de corpo, do corpo de gozo. Desde a origem freudiana, como substituto sexual, o sintoma é um modo de gozar” (Soler, 2007 [2010], p.11). Soler aponta que já em Freud o corpo está implicado tanto no sintoma, quanto no gozo, porém antes de falarmos da questão do corpo, há uma outra vertente que é importante mencionar que os significantes que estão implicados no sintoma formam corpo, ou melhor, tomam corpo, incidem sobre o corpo e se goza deles, goza-se da encarnação significante, há um gozo do significante, o gozo fálico que está implicado no sintoma, acarretando que o sintoma seja nutrido pelo sentido: “é nisso que insisto, que insisti, notadamente na entrevista à imprensa, é que ao nutrir o sintoma de sentido não se faz outra coisa senão lhe dar continuidade de subsistência” (Lacan, 1974 a, p. 66). Se numa psicanálise se trabalha para dar sentido ao sintoma, a única coisa a que se chega é à manutenção do sintoma em seu gozo fálico. O que opera um esvaziamento do gozo fálico é o equívoco, pois o equívoco abole o sentido que alimenta o sintoma, o que nos leva a uma das funções da interpretação psicanalítica, que não visa dar sentido, mas sim produzir equívoco: “(...) o equívoco, o qual comporta a abolição do sentido, que tudo o que concerne ao gozo, e notadamente ao gozo fálico, pode igualmente se circunscrever, pois isso não anda sem que vocês se apercebam do lugar do sintoma nesses diferentes campos” (Idem, p. 66).

Além disso, Quinet esclarece a função do equívoco no trabalho com o sintoma, a passagem de Lacan diz que o sintoma “se apresenta como um peixinho cujo bico voraz só se fecha ao colocar sentido entre os dentes. Então de duas, uma: ou isso o faz proliferar (...), ou então ele morre disso” (1974 a, p. 48). O sintoma-peixinho é o sintoma sem decifração, pleno de sentido sem trabalho de deciframento. Em análise, a decifração decanta o sentido do sintoma, decanta os significantes que comportam uma parte do gozo do sintoma, esgota o gozo fálico presente no sintoma: “O sintoma-peixinho é muito sentido e, caso não seja decifrado, morde a perna e devora o sujeito, como sintoma-piranha ou sintoma-tubarão. É com o equívoco que se esvazia o gozo fálico do sintoma-peixe” (Quinet, 2003, p. 13). É a decifração do sintoma que conduz ao sintoma-letra que não engana e que guarda um gozo silencioso. Uma definição do sintoma-letra dada por Soler é que o sintoma-letra “é um sintoma curvado sobre seu próprio gozo silencioso que não oferece dúvida mesmo que traga, à vezes, sofrimento”

(Soler, 1993 [1995], p. 100). Mas Lacan alerta para os riscos das análises que, ao contrário, atribuem ainda mais sentido ao sintoma, tanto que o sintoma, como o baiacu, pode se inflar até explodir.

Mas o que implica o sintoma-letra, como chegamos a ele nas elaborações de Lacan, o sintoma como letra que se faz numa maneira de gozar do inconsciente? Encontramos a resposta no próprio Lacan em forma de indagação, não existe letra sem *lalangue*: “mas isso quer dizer também, porque não há letra sem *lalangue*, é mesmo esse o problema, como é que *lalangue* pode precipitar-se na letra?” (Lacan, 1974, p. 59). Chegamos com a questão de Lacan na função que *lalangue* desempenha no sintoma, tanto na sua formação, quanto em seu ciframento em letra.

O conceito de *lalangue* começa a ser precisado de forma mais consistente em *O seminário, livro 20, mais, ainda (1972-1973)*. A partir dos anos 1970, Lacan não deixará de tomá-lo para falar da letra, do sintoma, do gozo, do inconsciente, como podemos verificar na conferência “A Terceira” (1974 a), *Televisão* (1974 b), “Conferências nos Estados Unidos” (1975 b) “Conferência sobre o sintoma em Genebra” (1975 a). Diríamos que alíngua é um conceito operador porque permite redefinir vários outros conceitos psicanalíticos. O neologismo de Lacan *lalangue* evoca a lalação que observamos nos bebês, o lá-lá da primeira infância. Com *lalangue*, Lacan estabelece um outro modo de entender a linguagem, expõe que a linguagem é uma produção do discurso científico para poder ter como abordar *lalangue*: “só que, uma coisa é clara, a linguagem é apenas aquilo que o discurso científico elabora para dar conta do que chamo de alíngua” (Lacan, 1972-1973 [1985], p. 188). Além de estabelecer que a linguagem é uma elucubração sobre *lalangue*, a linguagem é feita de *lalangue*, mas não se confunde com ela: “a linguagem, sem dúvida, é feita de alíngua. É uma elucubração de saber sobre alíngua” (Idem, p. 190). Que *lalangue* não é linguagem, eis uma primeira confusão que Lacan tenta dissipar ao introduzir o conceito:

Alíngua serve para coisas inteiramente diferentes da comunicação. É o que a experiência do inconsciente mostrou, no que ele é feito de alíngua, essa alíngua que vocês sabem que eu escrevo numa só palavra, para designar o negócio de cada um de nós, alíngua dita materna, e não por nada dita assim (Idem, p. 188).

Lacan faz referência à *lalangue* materna, acentuando que não há gratuidade em nomeá-la assim, porque *lalangue* é transmitida através dos sons falados e ouvidos pelo bebê de seus pais, daqueles que o cercam, sons que são desprovidos de qualquer

sentido, não propriamente as palavras que provocam no bebê uma reação de satisfação, mas os sons, os detritos sonoros que vêm com as palavras e sons feitos pelos que o cercam. Basta lembrar a imagem de muitos pais, avós, tios que ao brincarem com seus bebês, fazem sons que não têm sentido algum, mas provocam nos bebês reações surpreendentes como risos, gargalhadas, às vezes, choros, mas principalmente reações de contentamento, muitas das vezes olhamos o bebê, mesmo sozinho, produzindo tais sons e que ele somente balbucia quando está satisfeito, alegre:

A lalação é a da criancinha, sua garrulice. A lalação é o som, sons ouvidos, Uns sonoros disjuntos do sentido, mas como sabemos, não disjuntos do estado de contentamento da criancinha, porque ela só balbucia ela só balbucia quando está contente, satisfeita, o que indica a junção direta e original dos Uns ouvidos com o gozo (Soler, 2008 [2009], p. 22).

É observável a incidência dos Uns ouvidos nos bebês quando eles rirem, balançam-se quando ouvem os sons que vêm daqueles que se ocupam deles, a junção de tais fragmentos, detritos sonoros, que incidem sobre o sujeito ainda em constituição, terão implicação no gozo, porque os uns sonoros, uns reais, porque são fora de sentido, afetam o sujeito, o que ocasiona que os efeitos de *lalangue* se inscrevem no sujeito porque o afetam, porque o introduzem no gozo, estabelecendo um novo modo de entender a fórmula lacaniana o inconsciente estruturado como uma linguagem. O que leva o inconsciente a se estruturar como uma linguagem são os efeitos de *lalangue* que se instalam como um saber:

Alíngua nos afeta primeiro por tudo que ela comporta como efeitos que são afetos. Se se pode dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, é no que os efeitos de alíngua, que já estão lá como saber, vão bem além de tudo que o ser que fala é suscetível enunciar (Lacan, 1972-1973 [1985], p. 190).

Os efeitos de *lalangue* estão além da possibilidade de enunciar do sujeito, tais efeitos escapam à medida que o inconsciente se estrutura como uma linguagem, porque *lalangue* é do real, os fragmentos sonoros, os uns estão fora de sentido, porque *lalangue* apenas cifra o sentido, ou seja, o sentido pode ser qualquer um em razão dos fragmentos poderem tomar qualquer sentido: “a bateria significante d’alíngua só fornece a cifra do sentido. Cada palavra adquire, segundo o contexto, uma gama enorme, disparatada, de sentido, sentido cuja heteróclise é frequentemente atestada no dicionário” (Lacan, 1975b [1993], p. 24). Pelo fato dos uns de *lalangue* poderem produzir qualquer sentido, *lalangue* faz o campo do equívoco, *lalangue* é a integral dos equívocos.

Assim, há uma passagem na teorização do inconsciente com a introdução do conceito de *lalangue*, porque o ponto de incidência sobre o sujeito não é mais o discurso do Outro, a mensagem vindo do campo do Outro, o ponto agora é *lalangue* do Outro, o que faz a passagem do simbólico para o real:

Ao colocar o acento em *alíngua*, Lacan não recusa a incidência do Outro, sob forma notadamente dos pais, eu disse, mas desloca o ponto de impacto: do peso do discurso do Outro (articulado em linguagem) ele passa ao peso de *alíngua* do Outro, a língua ouvida do Outro. Pois bem, é uma passagem do Simbólico ao Real. *Alíngua* não é Simbólico, é Real. Real porque é feita de uns, fora de cadeia e, portanto, fora de sentido (o significante passa a ser real quando está fora de cadeia) (Soler, 2009 [2012], p. 49).

Lalangue é distinta do simbólico porque não é estruturada, não forma um corpo, nem mesmo um conjunto, não há um par ordenado dos uns sonoros, o que foi falado e ouvido não faz cadeia como os significantes do simbólico. Mas isso não rompe com o fato de um sujeito estar submetido a um significante, somente especifica um dos aspectos do significante:

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, 1972-1973 [1985], p. 194).

É com o conceito de *lalangue* que Lacan lança o conceito de *falasser*, de um ser falante que tem seu ser definido pelo fato de ter um inconsciente e de falar, o significante faz sinal de tal ser e é por tal razão que o significante faz signo do sujeito, por representar o sujeito para outro significante, diferente, mas afetado por ele:

O significante é signo de um sujeito. Enquanto suporte formal, o significante atinge um outro que não aquele que ele é cruamente, ele, como significante, um outro que ele afeta e que dele é feito sujeito, ou pelo menos, que passa por sê-lo. É nisto que o sujeito se acha ser, e somente para o ser falante, um ente cujo ser está alhures, como mostra o predicado. O sujeito não é jamais senão pontual e evanescente, pois ele é sujeito por um significante, e para um outro significante (Idem, p. 195).

Em *O Seminário, livro 20, Mais, ainda* (1972-1973), Lacan retoma o tema de há o Um e o retoma porque há o Um do significante, o significante Um. O tema já tinha sido apresentado em *O Seminário, livro 19, ...ou pior* (1971-1972), aqui o Um não é lançado como questão pela vertente do número, mas sim pela vertente do significante, do significante Um que está no lugar da produção no discurso do psicanalista, o que interessa a Lacan é o significante Um (S_1):

Se vocês se lembrarem do que escrevi como estrutura do discurso analítico, notarão que não é à toa que o significante com índice 1 encontra-se no nível da produção. Admito que isso possa não se evidenciar prontamente para vocês, e não lhes peço que o tomem como uma evidência, mas como uma indicação da oportunidade de centrarmos nossa interrogação não no número, mas no significante Um (Lacan, 1971-1972 [2012], p. 134).

Não temos como realizar todo um estudo sobre há o Um de Lacan, é um tema que merece outra tese de doutorado, mas nosso interesse recai sobre um recorte: a imbricação que o significante Um tem com *lalangue*, ou seja, como se vai dos uns sonoros falados e ouvidos para o significante Um, mas que, como acentua Lacan, é Um-entre-outros. Daí a questão: como é que o Um desses Um-entre-outros, o enxame de S_1 , faz cadeia com o S_2 , como mostra o seguinte matema de Lacan: $S_1 (S_1 (S_1 \rightarrow S_2))$:

S_1 , esse um, o enxame, significante mestre, é o que garante a unidade, unidade de copulação do sujeito com o saber. É na alíngua, e não alhures, no que ela é interrogada como linguagem, que se destaca a existência daquilo que uma linguística primitiva designou com o termo στοιχείου, elemento, e isto não é por nada. O significante Um não é um significante qualquer. Ele é a ordem significante, no que ela se instaura pelo envolvimento pelo qual toda a cadeia subsiste (Lacan, 1972-1973 [1985], p. 196).

Lacan ressalta que o significante Um está na ordem do elemento, mas como determinar o elemento unidade? A determinação do elemento, do Um, não é tão viável porque com *lalangue* o sentido pode ser qualquer um devido os uns sonoros de pura diferença não formarem um conjunto, logo não há como isolar o elemento da unidade. O exemplo que tem como mostrar como os uns sonoros conduzem à equivocação são as duas frases de Lacan *Nom-du-Père* (Nome-do-Pai) e *non dupe erre* (não-tolo erra) que somente mostra a diferença na escrita da língua francesa. Na sua parte sonora, não há diferença, o que produz equívoco em quem as ouve. Com *lalangue*, os significantes estão num nível muito básico, da pura diferença como diz Lacan, mas há o Um que se encarna, esse que representa o sujeito, encarna e se une ao gozo, mas o Um encarnado é indeciso na medida que não é possível isolá-lo: “o Um encarnado na alíngua é algo que resta indeciso entre o fonema, a palavra, a frase, mesmo todo o pensamento. É do que se trata no que chamo de significante-mestre” (Idem, p. 196). A indecisão quanto à determinação da unidade do elemento do significante Um, pois está no fonema, na palavra, na frase, no pensamento, resulta nas incertezas da decifração do sintoma, por isso a decifração se agencia pela interpretação equívoca, mesmo que se chegue ao sintoma-letra, não se tem como dizer que a letra, que cifra, resulta da decifração:

É todo o problema das incertezas da decifração. É certo que Lacan vai falar da letra uma do sintoma, a isso voltarei, mas “indeciso” que dizer que não é possível identificar esse Um

com certeza. Em outras palavras, não se sabe. O inconsciente-alíngua tem efeitos no nível do gozo, mas permanece, no essencial, insabido (Soler, 2009 [2012], p. 40).

O saber de *lalangue* é um saber insabido por excelência, é um saber que não se conquista, mesmo que se chegue ao sintoma-letra, o que instaura minimamente um saber que vem do significante Um, mas é um saber sobre o qual se diz: “o saber do um revela não vir do corpo. O saber do um, por pouco que possamos dizer disto, vem do significante Um” (Lacan, 1972-1973 [1985], p. 195).

Se *lalangue* é um saber que não se domina, logo os fragmentos sonoros não podem ser confundidos com uma aprendizagem, nem mesmo podemos dizer de uma transmissão. É claro que *lalangue* vem da fala dos primeiros Outros que se ocupam do bebê, mas a palavra que melhor se aplica para falar de como *lalangue* incide sobre o sujeito é impregnação ou encarnação. Os detritos sonoros, os uns do real, impregnam o sujeito, não se trata de aprender *lalangue* de sua mãe, de aprender *lalangue* do Outro, mas de ser impregnado pela alíngua, pois o que o bebê ouve e depois balbucia não é linguagem, mas *lalangue* que “carrega os traços do gozo do Outro, que a criança capta” (Soler, 2008 [2009], p. 23) e que apenas apontam para a incidência de *lalangue*:

A experiência consiste nisso, é que desde a origem há uma relação com alíngua, que merece ser chamada, com justeza, de materna porque é pela mãe que o filho – se posso dizer – a recebe. Ele não aprende. Há uma inclinação. É muito surpreendente ver como uma criança manipula muito cedo coisas tão notavelmente gramaticais como o uso das palavras “talvez” ou “ainda não”. Certamente, ela o escutou, mas que ela compreenda o sentido é algo que merece toda nossa atenção (Lacan, 01/12/1975, p. 42).

À captação dos traços do gozo do Outro, Lacan (1975 a) definiu *lalangue* como uma obscenidade porque marca o sujeito, à sua revelia, com signos de gozo que são tanto enigmáticos, quanto não programáveis, não se tem como prever como tais signos de gozo incidirão no sujeito, nem como atuarão no gozo da vida. A relação com o Outro de *lalangue* não é fruto de intersubjetividade, nem podemos falar de um laço social, trata-se de um laço que terá consequências sobre o laço social, sobre os discursos, mas antes opera um banho de obscenidade e de modo singular. Daí resultando, as formações do inconsciente: sintoma, sonho, lapso, chiste. Todas as formações do inconsciente trazem notícias de *lalangue*:

É absolutamente certo que é pelo modo como a alíngua foi falada e, também, entendida por fulano ou beltrano, em sua particularidade, que alguma coisa, em seguida, reaparecerá nos sonhos, em todo tipo de tropeço, em todo tipo de formas de dizer. É, se me permitem empregar, pela primeira vez, esse termo, nesse *motérialisme* que reside a tomada do inconsciente – quero dizer que o que faz com que cada um não tenha encontrado outros

modos de se sustentar não é senão o que, há pouco, chamei de sintoma (Lacan, 1975 [1998], p. 10).

Lacan elabora o neologismo *motérialisme* das palavras francesas *mot* (palavra) e *matérialisme* (materialismo) para falar dos fragmentos de *lalangue*, do material depositado por *lalangue* no sujeito. No que se refere ao sintoma, temos como afirmar que o sintoma, em sua dimensão real, resulta de como *lalangue* foi falada e ouvida. Lacan ainda ressalta que Freud já apontava que o sentido do sintoma e sua interpretação somente se realizam corretamente, se as primeiras experiências do sujeito são levadas em conta:

Se Freud contribuiu com algo, foi com isso. Com o fato de os sintomas terem um sentido e um sentido que só se interpreta corretamente – *corretamente* querendo dizer que o sujeito revela uma parte dele – em função de suas primeiras experiências, isto é, na medida em que encontro o que chamarei, hoje, na falta de não poder dizer nem mais, nem melhor, a realidade sexual (Idem, p. 10).

Ora o que torna possível interpretar corretamente é operar a redução do sintoma através da decifração, como já indicamos acima, o trabalho de decifração que leva à cifra, ou seja, que vai reduzir o sentido do sintoma, esvaziando o gozo fálico presente no sintoma:

(...) é que é esse o único exorcismo do qual é capaz a psicanálise, é que a decifração se resume ao que faz cifra, ao que faz com o sintoma seja algo que antes de tudo não cessa de se escrever no real, e que ir domá-lo até o ponto em que a linguagem possa fazer dele equívoco, eis aí o meio pelo qual é ganho o terreno que separa o sintoma do que vou lhes mostrar nos meus desenhinhos, sem que o sintoma se reduza ao gozo fálico (Lacan, 1974, p. 59).

A decifração somente se realiza através da interpretação que incide através do equívoco, pois Lacan fornece uma definição muito precisa sobre a interpretação, a saber, que a interpretação é jogo com o equívoco: “a interpretação, emite, não é interpretação de sentido, mas jogo com o equívoco” (Idem, p. 52). Ao incidir sobre o equívoco, a interpretação psicanalítica aponta para o fora de sentido de *lalangue*, pois é “d’*alíngua* que opera a interpretação” (Idem, p. 52). É a decifração que se faz pela interpretação equívoca que permite verificar a coalescência entre *lalangue* e o gozo primeiro, ou seja, uma aglutinação dos uns da *lalangue* com o gozo, de duas heteridades:

O fato de que uma criança diga talvez, ainda não, antes mesmo de ser capaz de construir verdadeiramente uma frase, prova que há algo nela, uma peneira que se atravessa, por onde a água da linguagem chega a deixar algo na passagem, alguns detritos com os quais ela vai brincar, com os quais, necessariamente, ela terá que lidar. É isso que lhe deixa toda essa

atividade não-refletida – restos aos quais mais tarde, porque ela é prematura, se agregarão os problemas do que a vai a assustar. Graças a isso, ela vai fazer a coalescência, por assim dizer, dessa realidade sexual e da linguagem (Lacan, 1975 [1998], p. 11).

Os detritos da linguagem, os uns sonoros de *lalangue* se juntam ao encontro traumático com o sexo, com o que é do sexual, por exemplo, ao se deparar com um gozo fora do corpo, o gozo fálico, já circunscrito com Freud, e que para o sujeito é estranho: “o inconsciente é uma invenção no sentido de que é uma descoberta associada ao encontro que certos seres têm com sua própria ereção” (Idem, p. 10). O inconsciente se engendra a partir do momento em que não é possível gozar somente do corpo e que tal gozo fora do corpo depende também de uma aparelhagem da linguagem. Tal gozo, Lacan o identificava como *norme male*, norma macha, ou literalmente norma masculina, ele se engendra para evitar o gozo anômalo que acaba por ser evitado, rejeitado pelo sujeito, é o que se verifica com o pequeno Hans, que faz uma defesa contra o gozo anômalo, a saber, a fobia, fabrica um sintoma para gozar do inconsciente:

Antes de mais nada, a realidade sexual. Freud a chama autoerótica e Lacan a isso se opõe. Trata-se do encontro com a ereção, o pequeno pau. “Encontro” quer dizer que ele não é autoerótico, mas heter(o)-, estranho. Primeira experiência de um gozo anômalo em relação ao corpo e que, diz Lacan, estoura nas telas (referência a Mishima, que ficou tão espantado com isso). Ele estoura nas telas porque isso não vem do interior funcional da tela, ela antes silenciosa. Ele é, na oportunidade, objeto de uma rejeição, quando o sujeito se borra de medo, como o pequeno Hans, e faz, por exemplo, uma fobia (Soler, 2009 [2012], p. 45).

Lalangue é traumática porque não aparelha o sujeito para o encontro com o sexo, que também resulta traumático, pois a aparelhagem da linguagem para lidar com o sexo é construída só-depois. O sujeito, caso pudesse, ficaria somente com seu gozo autorreferido. No entanto, a impregnação do gozo do Outro no sujeito já anuncia a inexistência da relação sexual: “não há relação sexual porque o gozo do Outro, tomado como corpo, é sempre inadequado – perverso de um lado, no que o Outro se reduz ao objeto *a* – e de outro, eu direi louco, enigmático” (Lacan, 1972-1973 [1985], p. 197). Para se situar diante da não relação sexual oriunda da inadequação do gozo do Outro, o sujeito se aparelha com o recurso da linguagem. Podemos dizer que a primeira operação do aparelho de linguagem é o recalque, o gozo é recalcado, o gozo é recalcado porque ele não pode ser dito, mas o gozo fala e é pelo fato de o gozo falar que não há relação sexual: “o recalque só se produz a atestar em todos os dizeres, no menor dos dizeres, o que implica esse dizer, que venho de enunciar, de que o gozo não convém – *non decet* – à relação sexual. Por ele falar, o tal gozo, ela, a relação sexual, não há” (Idem, p. 83).

Para suprir a falta de relação sexual, o sintoma ganha uma dimensão simbólica como suplência à não relação sexual, na medida em que o falo, com o gozo que ele engendra, supre a relação sexual: “não há nenhum exagero, no que concerne ao que a experiência nos oferece, em situar na questão central do ser ou do ter o falo a função que supre a relação sexual” (Lacan, 1972 [2003], p. 457). A resposta do sujeito à não existência da relação sexual é o sintoma com seu gozo fálico nutrido pelo sentido. Soler apresenta uma formalização muito precisa da razão de Lacan encaminhar a questão do sintoma para o registro do real, pois Lacan concluiu que a via analítica não era aquela que ele mesmo chegou a postular, a saber, a via do sentido:

Só Lacan acabou concluindo, e ainda tardiamente, que a via analítica não era o sentido. Quando digo a via, designo tanto aquela que conduz à fixação do sintoma quanto aquela que vai rumo a sua redução, a ideia é a mesma. Se o núcleo do sintoma vem do Real fora de sentido de *alíngua* obscena, ele só pode se resolver por esse mesmo real (Soler, 2009 [2012], p. 50).

Lacan chega mesmo a firmar que a estrutura é o real e supomos que tal afirmação decorre da elaboração de *lalangue* e da instauração do campo do gozo que incide na reformulação da noção de sintoma, dado que o sintoma com seu núcleo real comporta o real da substância gozo e o real de *lalangue*. Daí Lacan é levado a postular que se há um sentido do sintoma, tal sentido é o real: “o sentido do sintoma não é aquele com o qual nós o alimentamos para sua proliferação ou extinção, o sentido do sintoma é o real” (Lacan, 1975, p. 48). Não é o sentido comum, da linguagem, e sim de onde provém o sintoma: “chamo de sintoma o que vem do real” (Idem, p. 48). Com tal formulação, a questão da verdade também se altera, pois a verdade tende a ser esquecida, é algo que acontece sempre com a verdade, mas se a verdade ainda tem uma estrutura de ficção, tendo em vista que a verdade passa pela linguagem, o que faz com ela possa não ser esquecida é que o real insista: “a verdade é esquecida. Logo, tudo depende de que o real insista” (Idem, p. 49). Assim, a verdade real, que não se diz, que não se confessa, é a verdade de *lalangue*, o sintoma-letra indica que *lalangue* é a verdade real, pois a redução do sintoma, a decantação do sintoma, conduz ao real da letra que somente é letra devido à *lalangue*. Tal sintoma é escrito por Lacan da seguinte forma – Sinthoma que em *O seminário, livro 23, O sinthoma* (1975-1976) amarra os registros do real, do simbólico, do imaginário. A verdade real de *lalangue* impõe um limite à fala, por outro lado tem como ser apreendida não só pela decantação do sintoma, mas também pela noção de corpo que Lacan traz com o campo do gozo e que é mais formalizado com

Lacan ao dizer que para gozar é preciso um corpo. O corpo não está dado para os sujeitos, é preciso que o corpo se constitua pela imagem formada no estágio do espelho e que tal imagem seja sustentada pelos significantes, pelo simbólico. Mas o corpo também tem o registro do real presente, como podemos verificar no nó borromeano de “A Terceira” (1974 a). Com “As Conferências nos Estados Unidos” (1975 b), a definição de corpo é radicalizada porque o real tem a ver com todo o corpo: “o real não é o mundo exterior; é também a anatomia, tem a ver com o corpo” (Lacan 25/11/1975, p. 34). O corpo sempre teve a ver com o sintoma, o sintoma como acontecimento de corpo.

CONCLUSÃO

Realizar uma tese, um trabalho de pesquisa sobre a verdade em psicanálise partiu de uma inquietação gerada pela questão se em psicanálise teríamos como circunscrever um conceito de verdade, o que seria a verdade em psicanálise.

Como em psicanálise, partimos sempre de Freud, tivemos a indagação se em Freud poderíamos dizer algo sobre um conceito de verdade. Em certa medida, Freud sempre nos legou a noção de que o inconsciente contém a verdade da vida psíquica dos homens, o que, com Lacan, lemos que no inconsciente se localiza a verdade do sujeito.

Em Freud, tivemos como demonstrar dois pontos que nos auxiliam a sustentar um conceito de verdade que, para nós, fecunda o terreno para Lacan articular a verdade de modo totalmente original, rompendo completamente com o pensamento filosófico de articular a verdade com a metafísica ou com um sujeito da consciência; o conceito de verdade em Freud se vincula com a história do sujeito e com o seu sintoma.

Verificamos no primeiro capítulo de nossa tese que em vários momentos de sua obra Freud aproxima o inconsciente da verdade, seja ao trabalhar o sonho, seja ao falar do chiste, do ato falho, mas o que somos levados a dizer, a partir de nossa pesquisa, é que, dentre as formações do inconsciente, também em Freud o sintoma tem um relevo no que tange à verdade. No entanto, ao empreender uma interpretação dos sonhos, Freud deixa claro que o sonho é uma via que temos para chegar à verdade contida no inconsciente. O que podemos lançar como uma de nossas hipóteses é que Freud traz em suas formulações sobre o inconsciente e a verdade é que a verdade precisa ser desvelada, trata-se sempre de uma verdade singular velada no inconsciente e, no caso da neurose, articulada ao recalque. Outro ponto fundamental que captamos nos textos de Freud foi a noção de o delírio conter uma verdade. Tal formulação tem sua semente lançada no texto *O delírio e os sonhos na “Gradiva” de W. Jensen (1907)*, mas melhor precisada em *Moisés e A Religião Monoteísta (1939)* no qual Freud é direto em dizer que o delírio contém uma verdade.

O ponto que extraímos da obra de Freud para sustentar um conceito de verdade é o que ele traz em *Moisés e A Religião Monoteísta (1939)* como verdade histórica. Verdade histórica é um conceito que, ao nosso ver, Freud afina ao pesquisar sobre a origem de Moisés, mas que pode ser lido retroativamente, em outros trabalhos. É com tais referências que formulamos a hipótese de nossa pesquisa: a verdade histórica, em Freud, não se restringe à verdade factual, a verdade histórica se estabelece pela história do sujeito, pelo que se fala e conta sobre o sujeito, seja por ele, pelos membros de sua constelação familiar ou mesmo por estranhos, pelos mitos que se relacionam ao sujeito, pela fantasia do sujeito.

A hipótese é formulada em função de considerarmos que Freud ao estudar personagens históricas como Leonardo da Vinci, o pintor Christoph Haitzmann, Moisés, coloca-os na posição de sujeitos, pois Freud não se limita meramente a questões da história factual ou psicopatológica, muito menos podemos falar de uma psicobiografia – Freud tem interesse por tudo aquilo que recobre a verdade histórica dos mencionados sujeitos, ou para usar uma expressão de Lacan, Freud se interessa pela constelação do sujeito. A segunda hipótese, que complementa a primeira, é que a verdade histórica freudiana está em estreita relação com a verdade do sujeito do inconsciente que Lacan depreende de suas elaborações sobre o sujeito, o sintoma, o desejo e a verdade. Tal relação já está presente em Lacan desde *O Seminário, livro 1, Os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*, pois em tal seminário Lacan destaca a dimensão histórica do

sujeito, para nós tal dimensão não é abandonada e se articula com o que Lacan formulou com o mito individual do neurótico. Lacan enfatizou que no que se refere à história do sujeito, a singularidade sempre deve ser tomada como um referencial:

Tomá-lo em sua singularidade, o que quer dizer isto? Quer dizer essencialmente que, para ele [Freud], o interesse, a essência, o fundamento, dimensão própria da análise, é a reintegração, pelo sujeito, da sua história até seus últimos limites sensíveis, isto é, até uma dimensão que ultrapassa de muito os limites individuais (Lacan, 1953-1954 [1986], p. 21).

Uma dimensão que ultrapassa tanto a história factual, quanto uma história centrada no indivíduo, é a história que interessa à psicanálise, uma verdade histórica do sujeito que pode ser semi-dita à medida que o sujeito fala e verifica, pela sua fala, seu lugar na sua constelação familiar e no mundo em que vive. Assim, no primeiro capítulo fizemos um percurso sobre como a palavra verdade ocorre no texto freudiano, extraindo de tal percurso aquilo que mais se aproxima de um conceito sobre a verdade em Freud, a saber, a formulação de verdade histórica. Para nós, um dos pontos importantes de nossa pesquisa em Freud, foi verificar que em *Moisés e o monoteísmo* (1939) encontramos uma formulação muito próxima daquilo que Lacan, posteriormente, deu todo um peso, a saber, a relação entre sintoma e verdade, pois a verdade histórica recalcada, o assassinato do pai da horda não só de repete em Moisés, em Cristo, mas produz sintoma, esquecimento, culpa.

No segundo capítulo, verificamos os modos como Lacan trabalhou a verdade durante seu ensino, fazendo da verdade uma articulação do campo psicanalítico. No decorrer do ensino de Lacan, é possível verificar muitas maneiras de conceber a verdade, tais maneiras, em nossa leitura, estão sempre atreladas aos avanços conceituais e clínicos que Lacan engendra durante seus seminários. Nos primeiros momentos, observamos que a verdade se articula com o desejo verdadeiro, a fala verdadeira, chegando a afirmar, em *O seminário, livro 7, A Ética da psicanálise* (1959-1960), que a psicanálise tem como objetivo uma verdade libertadora. Há todo o trabalho sobre o paradoxo do mentiroso, que tem sua origem em Freud, tal como mostramos no primeiro capítulo, que ao dizer “eu minto”, diz a verdade, desdobrando-se na formulação presente em *O Seminário, livro 11, os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), o sujeito diz a verdade, “você diz a verdade”. Ainda nos anos de 1960, Lacan traz uma das mais importantes contribuições para se pensar a verdade em psicanálise, ao elaborar a verdade como causa material em “A ciência e a verdade” (1966). Acompanhamos Lacan também em outro desdobramento da verdade muito relevante, a

saber, o estabelecimento da verdade como um lugar na teoria dos quatro discursos em *O Seminário, livro 17, O avesso da psicanálise* (1969-1970), notamos que tal conceituação tem grande peso, pois, como mostramos em nossa tese, o único lugar que não muda na reformulação que Lacan faz na fórmula dos discursos, é o lugar da verdade. Já em *O Seminário, livro 18, de um discurso que não fosse do semblante* (1970-1971), Lacan faz uma colocação que, por si só pode ser tema de uma tese, ou seja, a interrogação da verdade pode ser realizada pela escrita, não tivemos como aprofundar tal colocação, mas há uma direção de pesquisa dada pela seguinte afirmação:

Dois anos antes, no Seminário XVIII – *De um discurso que não seria do semblante* (1971-1972: lição IV, de 17/02/71), Lacan introduz, nas relações da palavra ouvida (nível significante) e da escrita (nível da letra), a questão da verdade. A verdade é o que pode se produzir através dos efeitos da palavra, da fala na análise, na associação livre, sob transferência. Mas os efeitos de verdade da palavra permanecerão não interrogáveis sem a intervenção do escrito (Elia, 2007, p. 133).

Temos, então, a verdade como ficção, a verdade falada e articulada pelo sujeito do inconsciente, a verdade como causa, a verdade e a escrita, a verdade não-toda. É com a teoria dos quatro discursos que Lacan inicia a aproximação da verdade com o registro do real.

Diante de uma proposta de fazer um percurso sobre a verdade em Lacan, a questão sobre a relação entre saber e verdade é posta. É claro que fazer um estudo sobre o conceito ou noção de saber no ensino de Lacan esteve fora de nossas intenções, pois tal tema mereceria uma outra tese, dado sua complexidade. Entretanto, tivemos como demonstrar no terceiro capítulo, recorrendo ao discurso do analista, primeiro que para a psicanálise saber e verdade são diferentes e tal diferença se dá em razão do próprio discurso do analista, pois é o único discurso onde o saber ocupa o lugar da verdade, como é a psicanálise que tem tal discurso, só ela, com isso, demonstra que saber e verdade não se confundem. O discurso do analista produz um saber sobre a verdade e instaura também o valor de verdade do sintoma, o que faz um esclarecimento – o fato de o sintoma ter relação ou mesmo um valor de verdade, não faz com que o sintoma seja confundido com a verdade, o sintoma tem a função de desvelamento da verdade, de conduzir à verdade do sujeito, porém o sintoma não é a verdade:

O sintoma é valor de verdade, mas a recíproca não é verdadeira: o valor de verdade não é um sintoma. É bom assinalá-lo neste ponto, em razão de que a verdade não é nada de que eu pretenda que a função seja isolável. Sua função nominalmente ali onde ela se dá, na fala, é relativa. Não é separável de outras funções da fala. É mais uma para eu repisar que, mesmo ao ser reduzida ao valor, a verdade não se confunde em caso algum com o sintoma (Lacan, 1971 [2011], p. 47).

Lacan, nesta mesma conferência, lembra que durante muitos anos de seu ensino enfatizou o sintoma. Assim, diante das questões suscitadas pelo estudo dos textos de Freud, principalmente em *Moisés e o monoteísmo* (1939), tratamos de fazer o quarto capítulo sobre o conceito de sintoma, tal como Freud havia nos legado, já que havia toda uma desconsideração por parte de muitos psicanalistas pelo valor de verdade do sintoma: “foi em torno do que é o sintoma que giraram os primeiros tempos do meu ensino. De fato, os analistas se encontravam em tamanho nevoeiro quanto a esse ponto que o sintoma se articulava em sua boca como recusa do citado valor de verdade” (Lacan, 1971 [2011], p. 47.) Há um ponto, contudo, de intersecção entre a verdade e o sintoma, se eles não se confundem, eles têm comum o mesmo comandante – o real. Ao propor uma conjugação entre verdade histórica do sujeito, o sintoma, *lalangue* e o real, não tivemos a intenção de fazer um genealogia do sintoma, posto que em psicanálise não há genealogia do sintoma, podemos falar em genealogia do discurso, mas não do sintoma, posto que os efeitos de *lalangue* sobre o corpo não podemos contabilizar, calcular, contar:

Entendam: o mistério do corpo afetado em seu gozo pelo saber de alíngua, de maneira sempre singular, e acrescento: incalculável. Nesse sentido, se o sujeito na medida em que fala inscreve-se na genealogia do discurso, o sintoma que o divide como “acontecimento de corpo” não tem genealogia, inda que traga a marca de alíngua de alíngua materna. Com o acontecimento de corpo, não estamos no nível da lógica, nem daquela da linguagem, nem sequer daquela da fantasia, mas no nível de um encontro acidental entre verbo e gozo produzido ao sabor das contingências dos primeiros anos, que, tendo por acaso cessado de não se escrever, daqui por diante não cessará mais de se escrever, e que o sujeito assumirá ou não (Soler, 2009 [2012]: 51).

Observe-se que Lacan nos últimos seminários, nas Conferências no EUA (1975), a conferência “Joyce, o sintoma” (1975), estabelecerá uma proximidade muito maior entre sintoma e corpo, aprofundando suas elaborações sobre o real, o sintoma, o gozo, *lalangue*, o que o levará a formular o inconsciente como inconsciente real, implicando, assim, na desvalorização da verdade. Eis uma questão que precisa ser melhor situada para ser respondida, ou seja, por que o inconsciente real conduz à desvalorização da verdade no ensino de Lacan. A expressão inconsciente real é usada, talvez pela primeira vez, em *O Seminário, livro 20, mais, ainda* (1972-1973) e também em o “Prefácio à edição inglesa do Seminário 11” (1976), texto em ele diz que “o inconsciente, seja, o real, caso se acredite em mim” (Lacan, 1976 [2003], p. 567). Inconsciente real é uma expressão tributária de outra reformulação de Lacan, ou seja, do conceito de estrutura,

ao dizer que a estrutura é o real: “a estrutura é o real que vem à luz na linguagem” (Lacan, 1972 [2003], p. 477).

Há alguns pontos sobre o saber que ficaram sem desenvolvimento na tese, como, por exemplo, o que consideramos uma redefinição da articulação entre o discurso do mestre, o saber e o sintoma que Lacan faz em *O Seminário, livro 23, O Sinthoma* (1975-1976), tendo como suporte para sua formulação o nó borromeano. Ele reafirma que a verdade no discurso do mestre está suposta no sujeito dividido e que “é em S barrado, no nível da verdade, que devemos considerar o meio-dizer” (1975-1976 [2007], p. 24). Lacan segue sua elaboração e traz um aporte que não encontramos nos seminários sobre os discursos. Ele diz que ao reinar o discurso do mestre, o S2 (o saber) se divide entre símbolo e sintoma, tal divisão reflete na divisão do sujeito:

É na medida em que o discurso do mestre reina que o S2, se divide. A divisão em questão é aquela do símbolo e do sintoma. Essa divisão, se posso dizer assim, é refletida na divisão do sujeito. Porque o sujeito é o que um significante representa para outro significante, temos necessidade, por sua insistência, de mostrar que, no sintoma, um desses dois significantes tem seu suporte no simbólico (Idem, p. 24).

Seguindo a citação, Lacan nos fornece meios de mostrar que, no sintoma, o registro do simbólico não deixar de estar presente e efetivo, mesmo que as formulações sobre o sintoma tenha uma maior aproximação com o real, principalmente no que se refere à *lalangue*, dado sua implicação no sintoma, o que demonstra que Lacan não estratifica os registros tal como algumas leituras de seu ensino supõem.

Outro ponto que devemos salientar é que, com suas reformulações, Lacan no seu trabalho sobre Joyce, lança uma questão que não tivemos como averiguar melhor, pois Lacan pergunta se a arte, o artesanato pode desfazer aquilo que se impõe do sintoma – verdade: “em que o artifício pode visar expressamente o que se apresenta de início como sintoma? Em que a arte, o artesanato, pode desfazer, se assim posso dizer, o que se impõe do sintoma? A saber, a verdade” (Idem, p.24). É preciso todo um estudo para investigar como a verdade se sustenta nos seminários que têm a referência do inconsciente real. Acreditamos que com nossa tese, tivemos como lançar aportes para que a pesquisa sobre a verdade em psicanálise possa avançar.

Referências Bibliográficas

- ABEL, G. *Verdade e interpretação* (2000). In: MARTON, S. (org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí – RS: Editora Ijuí, 2005.
- ALBERTI, S. *Esse sujeito adolescente*. Rio de Janeiro: Rios Ambiosos/Contra-cap, 2009.
- _____. “Em Goethe”. In: CARNEIRO RIBEIRO, M. A. e MOTTA, M. B. *Os destinos da pulsão: sintoma e sublimação*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1997.
- _____. “O lugar da sexualidade para a psicanálise”. In: ALBERTI, S. (Org.). *A sexualidade na aurora do Século XXI*. Rio de Janeiro: Cia de Freud: CAPES, 2008.
- _____. “Tempo e entropia” (2008). Anais do V Encontro Internacional do Campo Lacaniano: Os tempos do sujeito do inconsciente: a psicanálise no seu tempo e o tempo na psicanálise. São Paulo, julho de 2008.
- _____. “O discurso universitário”. *Trivium – Estudos interdisciplinares: ciência, tecnologia e religião*. Ano I, 2 Ed., 2º. Semestre de 2009, p. 118-129. Disponível em: <http://www.uva.br/trivium/edicao1/artigos/11-o-discurso-universitario.pdf>
- _____. “Sintoma e Política”. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza, vol. XI, n. 1, p. 285-307, março de 2011.
- ALBERTI, S. & ELIA, L. “Psicanálise e Ciência: o encontro dos discursos”. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza, vol. VIII, n. 3, p. 779-802, setembro de 2008.
- ALLOUCH, J. *Erótica do luto: no tempo da morte seca*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2004.
- ATTIÉ, J. “Percurso freudiano da sublimação”. In: CARNEIRO-RIBEIRO, M. A. e MOTTA, M. B. *Os destinos da pulsão: sintoma e sublimação*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997.
- ASKOFARÉ, S. *Clínica del sujeto y del lazo social*. Bogotá: Gloria Gómez, 2012.
- BADIOU, A. *Lacan e a filosofia*. In: Garcia, C. (Org.). *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- _____. “Lacan e Platão: o matema é uma ideia?” (1990). In: Safatle, V. *Um Limite Tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- BADIOU, A. & ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan: passado presente*. Rio de Janeiro: Difel, 2012.
- BERNSTEIN, R. J. *Freud e o legado de Moisés* (1998). Rio de Janeiro: Imago, 2000.

BIRMAN, J. “Criatividade e sublimação em Psicanálise”. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, vol. 20, n 1, p. 11-26, 2008.

_____. “Arquivo e Mal de arquivo: Uma leitura de Derrida sobre Freud”. *Natureza Humana: Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*, vol. 10, n. 1, p. 105-128, jan-jun. 2008b.

_____. “A problemática da verdade na psicanálise e na genealogia”. *Tempo psicanalítico*, vol. 42, I, p. 183-202, 2010.

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

COTARD, J. “Do delírio das negações” (1892). In: ALMEIDA, C. P. e MOURA, J. M. *A dor de existir e suas formas clínicas: tristeza, depressão, melancolia*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997.

DARRIBA, V. A. “A paixão pela verdade em Moisés e monoteísmo de Freud”. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 22, n. 2, p. 297-308, Maio/Ago. 2010.

DERRIDA, J. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana* (1995). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DIDIER-WEILL, A. *Invocações: Dionísio, Moisés, São Paulo e Freud* (1998). Rio de Janeiro: Cia de Freud, 1999.

ELIA, Luciano. *Psicanálise: clínica e pesquisa*. In: ALBERTI, S. e ELIA, L (Org). *Clínica e Pesquisa em Psicanálise*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2000.

_____. “A letra: de instância no inconsciente à escrita do gozo no corpo”. In: COSTA, A. e RINALDI, D. *Escrita e psicanálise*. Rio de Janeiro: Cia de Freud: UERJ, Instituto de Psicologia, 2007.

FINK, B. “Ciência e Psicanálise” (1995). In: FELDSTEIN, R., FINK, B. e JAANUS, M. *Para Ler o Seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. “Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia” (1968). In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. “O que é um autor” (1969). In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos III: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *A ordem do discurso* (1970). São Paulo: Loyola, 1996.

- _____. *O poder psiquiátrico* (1973-1974). São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *A verdade e as formas jurídicas* (1973). 3 ed. Rio de Janeiro, 2008.
- _____. *A Hermenêutica do Sujeito* (1982). São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FIGUEIREDO, A. C. e TENÓRIO, F. “O diagnóstico em psiquiatria e psicanálise”. *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, ano V, n. 1, São Paulo, março de 2002.
- FREUD, S. *O Projeto para uma psicologia científica* (1895 [1950]). Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 1).
- _____. *La interpretation de los sueños* (1900). In: FREUD, S. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948. Vol. I.
- _____. *El chiste y su relación con lo inconciente* (1905). In: FREUD, S. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948. Vol. I.
- _____. *El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen* (1907 [1906]). In: FREUD, S. *Obras Completas*. 4 Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. Vol. II.
- _____. *Moral sexual “cultural” e a nervosidad moderna* (1908). In: FREUD, S. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. Vol. II.
- _____. *A moral sexual “cultural” e nervosismo moderno* (1908). In: BRAUNSTEIN, N. A. e FUKS, B. B. *100 anos de novidade e A moral sexual “cultural” e nervosismo moderno, de Sigmund Freud [1908-2008]*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.
- _____. *Un Recuerdo infantil de Leonardo De Vinci* (1910). In: FREUD, S. *Obras Completas*. 4 Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. Vol. II.
- _____. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (O caso Schreber)* (1911). In: FREUD, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Vol. 10.
- _____. “O uso da interpretação do sonho na psicanálise” (1911). In: FREUD, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Vol. 10.
- _____. *Totem e Tabu* (1912-1913). In: FREUD, S. *Obras Completas*. 4 Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. Vol. II.
- _____. “Introdução ao narcisismo” (1914). In: Freud, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Vol. 12.
- _____. “A repressão” (1915). In: Freud, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Vol. 12.

- _____. “Paralelo mitológico de uma imagem obsessiva” (1915). In: Freud, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Vol. 12.
- _____. “Observações sobre o amor de transferência” (1915). In: FREUD, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Vol. 10.
- _____. “Uma recordação de infância em Poesia e verdade” (1917). In: Freud, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Vol. 14.
- _____. “Observações sobre o amor de transferência” (1915). In: FREUD, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Vol. 10.
- _____. “Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos” (1917 [1915]). In: Freud, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Vol. 12.
- _____. *Luto e melancolia* (1917 [1915]). In: Freud, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Vol. 12.
- _____. “Una dificultad del psicoanálisis” (1917). In: FREUD, S. *Obras Completas*. 4 Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.
- _____. “Un recuerdo infantil de Goethe en “Poesia y Verdad” (1917). In: FREUD, S. *Obras Completas*. 2 Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.
- _____. *O Eu e o Isso* (1923). In: Freud, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Vol. 16.
- _____. “Autobiografia” (1925). In: Freud, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Vol. 16.
- _____. *O futuro de uma ilusão* (1927). Porto Alegre: L&PM, 2010.
- _____. *Mal-estar na cultura* (1930 [1929]). Porto Alegre: L&PM, 2010.
- _____. *Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos* (1939 [1934-38]). In: FREUD, S. *Obras Completas*. 2 Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.
- FUKS, B. B. *Freud e a Judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- HEIDEGGER, M. “Alétheia” (1943). In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. “Sobre a essência da verdade” (1943 b). In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- _____. *Nietzsche* (1961). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Vol. I.
- HERZOG, R. “Psicanálise e verdade”. *Pesquisa em Psicanálise*. Coletânea da ANPEPP, Belo Horizonte, v. 1, n. 16, p. 7-13, 1996.

LACAN, J. *O mito individual do neurótico ou poesia e verdade na neurose* (1953). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. *O Seminário, livro 1, Os escritos técnicos de Freud* (1953-1954). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. *O seminário, livro 5, As formações do inconsciente* (1957-1958). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *O Seminário, livro 7, A Ética da Psicanálise* (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. *O Seminário, livro 8, A transferência* (1960-1962). Rio de Janeiro: Jorge Zahar,

_____. *O Seminário, Livro 11, Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.

_____. *O Seminário, livro 13, O objeto da psicanálise* (1966-1967). Inédito.

_____. *O Seminário, livro 15, O ato psicanalítico* (1967-1968). Inédito.

_____. *O Seminário, livro 16, De Um Outro ao outro* (1968-1969). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. *O Seminário, livro 17, O avesso da Psicanálise* (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. *O Seminário, livro 18, De um discurso que não fosse do semblante* (1970-1971). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. *O Seminário, livro 19, ...ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

_____. *O saber do psicanalista* (1972). Inédito.

_____. *O Seminário, livro 20, Mais, ainda* (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. *O Seminário, livro 21, Le non-dupes errent* (1973-1974). Inédito.

_____. *O Seminário, livro 22, R. S. I.* (1974-1975). Inédito.

_____. *O Seminário, livro, 23, O Sinthoma* (1975-1976). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. *O Seminário, livro 24, L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* (1976-1977). Inédito.

_____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. “Intervenção depois de uma exposição de Claude Lévi-Strauss na Sociedade Francesa de Filosofia, “Sobre as relações entre mitologia e o ritual”, com uma resposta

dele” (1956). In: LACAN, J. *O mito individual do neurótico ou poesia e verdade na neurose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. “Formulações sobre a causalidade psíquica” (1946). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. “A agressividade em psicanálise” (1948). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1953). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. “A coisa freudiana ou *Sentido* do retorno a Freud em psicanálise” (1955). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. “Variantes do tratamento-padrão” (1955 b). In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. “O Seminário sobre a Carta Roubada” (1957). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” (1957). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. “A significação do Falo” (1958). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. “A direção do tratamento e os princípios de seu poder” (1958). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano” (1960). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. “Introdução aos Nomes-do-Pai” (1963). In: LACAN, J. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. “Ciência e Verdade” (1966). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. “Do sujeito enfim em questão” (1966 b). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. “Radiofonia” (1971). In: LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. “O Aturdido” (1972). In: LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. “Nota Italiana” (1973). In: LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

- _____. “A Terceira” (1974). Caderno Lacan, vol. 2. Associação Psicanalítica de Porto Alegre, Porto Alegre, 2001.
- _____. *Televisão* (1974 b). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- _____. “Conferência em Genebra sobre o sintoma” (1975). *Opção lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n 23. São Paulo: Edições Eolia, 1998, p. 06-16.
- _____. *Conferências nos E.U.A.* (1975 b). Inédito.
- _____. “Prefácio à edição inglesa do Seminário 11” (1976). In: LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. *Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Sainte-Anne*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- LALANDE, A. “Vocabulário técnico e crítico da Filosofia”. São Paulo: Martins Fontes, 1926 [1999].
- LAURENT, E. et Alli. *Lacan y los Discursos*. Buenos Aires: Manantial, 1992.
- MACHADO, R. *Por uma genealogia do poder*. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 15 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- MILLER, J.-A. *Percurso de Lacan* (1984). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- MILNER, J-C. *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia* (1995). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- NAVEAU, P. “Discurso de La ciencia y Discurso de La historica”. In: ZAFIROPOULOS, M. *Aspectos del Malestar em la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 1989.
- NIETZSCHE, F. *Acerca da Verdade e da Mentira e O Anticristo*. São Paulo: Rideel, 2005.
- NOMINÉ, B. “El discurso universtario”. In: MAZA, C. P.; CEVASCO, R.; APARICIO, S.; NOMINÉ, B.; BONIFASI, J. M. & SOLER, C. *Los discursos de Lacan: seminário Del Colegio de Psicoanálisis de Madrid*. Madrid: Colegio de Psicoanálisis de Madrid, 2007.
- PERIN, Jean. *Real e Simbólico em Jeremy Bentham*. Tradução de Aluísio Moreira de Souza para uso restrito de estudos internos da CCGR. POA . RS.
- PESSANHA, J. A.M. *Platão: Vida e obra*. In: PLATÃO. *Diálogos*. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Coleção Os Pensadores.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PONDÉ, L. F. “Uma biografia de Agostinho, o filósofo e santo que moldou a ideia de vida interior”. *Revista Veja*. Ed. 1907. São Paulo: 1º de Junho, 2005.

QUINET, A. *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranóia e melancolia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. *A estranheza da psicanálise: a Escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. (1998) “Zwang und Trieb”. In: FUNDAÇÃO CAMPO FREUDIANO (Org.). *O sintoma-charlatão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

RAFFALOVITCH, I. “O Midrash” (1962). Acessado em 07 de março de 2013 em <http://colecão.judaísmo.tryte.com.br/livro3/livro3cap7.php>

SAURET, J.-M. *L'effet révolutionnaire du symptôme*. Paris: Éditions Érès, 2008.

SOLER, C. *O inconsciente a céu aberto da psicose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. “De que modo o real comanda a verdade”. *Stylus*, Rio de Janeiro, n. 19, p. 15-27, outubro de 2009.

_____. “Repetição e Sintoma”. *Stylus*, Rio de Janeiro, n. 23, p. 15-33, novembro de 2011.

_____. *Lacan, o inconsciente reinventado* (2009). Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2012.

_____. *O inconsciente: o que é isso?* (2007-2008). São Paulo: Annablume, 2012.

YERUSHALMI, Y. H. *O Moisés de Freud* (1991). Rio de Janeiro: Imago, 1992.

ZIZEK, S. *O mais sublime dos históricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

ZIZEK, S. “Jacques Lacan’s four discourses” (2006). Disponível: <http://www.lacan.com/zizfour.htm>