



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Programa de Pós-Graduação em Psicanálise

Aline de Oliveira e Souza

**A função do corte na repetição em um estudo de caso:**

**o significante e o ato analítico**

Rio de Janeiro

2016

Aline de Oliveira e Souza

**A função do corte na repetição em um estudo de caso:  
o significante e o ato analítico**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Área de concentração: Teoria, Ética e Método da Psicanálise aplicada às questões da clínica.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Doris Luz Rinaldi

Rio de Janeiro

2016

Aline de Oliveira e Souza

**A função do corte na repetição em um estudo de caso:  
o significativo e o ato analítico**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Área de concentração: Teoria, Ética e Método da Psicanálise aplicada às questões da clínica.

Aprovada em 09 de maio de 2016.

Banca Examinadora:

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Doris Luz Rinaldi (Orientadora)

Instituto de Psicologia da UERJ

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Ana Maria Medeiros da Costa

Instituto de Psicologia da UERJ

---

Dra. Cláudia Escórcio Pitanga

Associação Fluminense de Reabilitação – AFR

Rio de Janeiro

2016

Dedico este trabalho aos meus pacientes, que não se cansam de me ensinar a cada vez.

## AGRADECIMENTOS

À Prof. Doris Rinaldi, pela escuta do meu desejo de pesquisa e a orientação cuidadosa de minha escrita.

À Prof. Ana Costa, pela particularidade e sutileza de sua transmissão clínica, e por me acompanhar em meu percurso.

À Cláudia Pitanga, por aceitar compor a minha banca examinadora e por sua leitura cuidadosa.

À Prof. Sonia Alberti, pelo seu ensino e transmissão clínica, o que me possibilitou construir uma questão a ser investigada no mestrado.

Aos demais professores do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, em especial, Luciano Elia e Heloísa Caldas, pelo rigor na transmissão da teoria e clínica psicanalítica ao permitir que nos guiemos pelo saber que não sabemos.

Aos meus poucos e felizes amigos, que me acompanham com palavras e humor nessa trajetória e na vida.

Aos meus pais, por me ensinarem a insistir no meu desejo.

Ao meu grande amor, por ouvir o que ainda não pude escutar em mim, me trazendo a todo instante.

Escrever apesar do desespero.  
Não: com o desespero.  
Que desespero, eu não saberia nomeá-lo. (...)  
Escrever é tentar saber, antes, o que se escreveria se escrevesse.  
Só se sabe após, essa é a questão mais perigosa que pode ser colocada.  
*Marguerite Duras*

Para me escrever tenho de me colocar no vazio.  
*Clarice Lispector*

## RESUMO

SOUZA, A. O. *A função do corte na repetição em um estudo de caso: o significante e o ato analítico*. 2016. 118 f. Dissertação (Mestrado em Pesquisa e Clínica em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

A presente dissertação tem por objetivo situar a função do significante e do ato analítico como corte, ao inscrever um traço de pura diferença, em relação à compulsão à repetição, que por estar atrelada ao registro do real, sempre retorna ao mesmo lugar. As questões que originaram essa pesquisa partiram do estudo de um caso clínico de uma adolescente atendida em um ambulatório público. A adolescente apresentava diversos fenômenos que acometiam seu corpo, como, por exemplo, seus cortes nos pulsos, repetidos de forma compulsiva. Em seus atendimentos, anuncia em sua fala, em alguns momentos, o “corte” enquanto significante, ao tecer questionamentos relativos à sua vida. Esta pesquisa desdobra-se em torno dos efeitos desse trabalho simbólico singular, mobilizado pelo significante, encadeado por esse sujeito que, em determinados momentos, chegou a cessar os cortes em seus pulsos. Para elaborar teoricamente essas questões clínicas, tomamos como referência a teoria psicanalítica de Sigmund Freud e Jacques Lacan. Para além da pesquisa sobre o estatuto da constituição do corpo, que se articula ao significante e ao gozo, nos detemos no estudo do conceito de repetição, por se encontrar presente tanto na dimensão do ato quanto na insistência de um significante privilegiado para a paciente. Constata-se que a dimensão do corte enquanto função concernida ao significante está atrelada ao próprio estatuto da repetição, como sendo capaz de inscrever uma descontinuidade em relação à compulsão a repetir, da qual temos notícias através do corpo. Observa-se que os efeitos do trabalho simbólico evidenciados pela clínica deste caso são inerentes ao seu lugar de transferência, no qual o analista está situado. Desse modo, investiga-se o lugar do analista, que ao realizar uma leitura da fala como significante, na suspensão de um sentido prévio, torna possível, a partir da particularidade de seu ato, produzir um corte, algum novo deslizamento significante, uma escansão, diante do caráter mortífero da repetição e do gozo.

Palavras-chave: Corpo. Corte. Significante. Ato analítico

## RESUMEN

SOUZA, A. O. *La función del corte en la repetición en un estudio de caso: el significante y el acto analítico*. 2016. 118 f. Disertación (Maestría en Pesquisa y Clínica en Psicoanálisis) – Instituto de Psicología, Universidad del Estado de Río de Janeiro, Río de Janeiro, 2016.

La presente disertación tiene por objetivo situar la función del significante y del acto analítico como corte, al inscribir un trazo de pura diferencia, en relación a la compulsión a la repetición, que por estar ligada al registro de lo real, siempre retorna al mismo lugar. Las cuestiones que originaron esta investigación partieron del estudio del caso clínico de una adolescente atendida en un ambulatorio público. La adolescente presentaba diversos fenómenos que acometían su cuerpo, como, por ejemplo, cortes en los pulsos, repetidos de forma compulsiva. En sus atendimientos, anuncia en el habla, en algunos momentos, al “corte” como significante, al tejer cuestionamientos relativos a su vida. Esta pesquisa se desdobra en torno a los efectos de ese trabajo simbólico singular, movilizado por el significante, encadenado por ese sujeto que, en determinados momentos, llegó a cesar los cortes en los pulsos. Para elaborar teóricamente esas cuestiones clínicas, tomamos como referencia la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud y Jacques Lacan. Más allá de la investigación sobre el estatuto de la constitución del cuerpo, que se articula al significante y al goce, nos detenemos en el estudio del concepto de repetición, por encontrarse presente tanto en la dimensión del acto cuanto en la insistencia de un significante privilegiado para la paciente. Se constata que la dimensión del corte en cuanto función concernida al significante está ligada al propio estatuto de la repetición, como siendo capaz de inscribir una discontinuidad en relación a la compulsión a repetir, de la cual tenemos noticias a través del cuerpo. Se observa que los efectos del trabajo simbólico evidenciados por la clínica de este caso son inherentes a su lugar de transferencia, en el cual el analista está situado. De ese modo, se investiga el lugar del analista, que al realizar una lectura del habla como significante, en la suspensión de un sentido previo, torna posible, a partir de la particularidad de su acto, producir un corte, algún nuevo deslizamiento significante, una escansión, delante del carácter mortífero de la repetición y del goce.

Palabras-clave: Cuerpo. Corte. Significante. Acto analítico

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 –	Esquema do signo linguístico de Ferdinand de Saussure. Fonte: Saussure, <i>Curso de Linguística Geral</i> , p.80 .....	30
Figura 2 –	Exemplo de aplicação do esquema de Saussure. Fonte: Saussure, <i>Curso de Linguística Geral</i> , p.81 .....	30
Figura 3 –	Circuito circular da pulsão. Fonte: Lacan, Jacques. <i>Livro 11</i> , p.169 .....	37
Figura 4 –	Esquema do aparelho psíquico. Fonte: Freud, Sigmund. <i>Interpretação dos Sonhos</i> , p. 534 .....	73
Figura 5 –	Esquema de inscrições dos traços mnêmicos. Fonte: Freud, Sigmund. <i>Carta 52</i> , p.275 .....	74
Figura 6 –	Figura do oito interior. Fonte: Lacan, Jacques. <i>Livro 9</i> , lição de 02 de maio de 1962 .....	86
Figura 7 –	Estrutura combinatória do oito interior. Fonte: Eidelsztein, Alfredo. <i>La topología en la clínica psicoanalítica</i> , p.73 .....	87
Figura 8 –	Oito interior. Fonte: Lacan, Jacques. <i>Livro 9</i> , lição de 09 de maio de 1962 .....	89
Figura 9 –	A alienação e a separação. Fonte: Lacan, Jacques. <i>Livro 11</i> , p.200.....	100

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>CAPÍTULO 1. O ESTATUTO DO CORPO</b> .....	15
1.1. O corpo da linguagem: a estrutura do simbólico .....	22
1.2. A concepção do corpo para a psicanálise: uma articulação entre significante e gozo ....	33
1.3. O que a histeria nos ensina sobre o corpo: o sintoma como linguagem .....	50
<b>CAPÍTULO 2. A FUNÇÃO DO SIGNIFICANTE COMO CORTE EM RELAÇÃO À REPETIÇÃO: UM ESTUDO DE CASO</b> .....	55
2.1. O adolecer de Maria: o corte como significante .....	56
2.2. A repetição, o ato e o real .....	62
2.3. A função do corte na repetição: o significante e o gozo.....	73
<b>CAPÍTULO 3. O LUGAR DO ANALISTA NA TRANSFERÊNCIA: O ATO ANALÍTICO COMO CORTE</b> .....	93
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	107
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	110

## INTRODUÇÃO

O interesse pelas questões que suscitam essa pesquisa, que levou ao desejo de escrever e poder articulá-las a partir do referencial da teoria psicanalítica, partiu de um caso clínico atendido no Serviço de Psicanálise e Saúde Mental do Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente (NESA)<sup>1</sup> no âmbito da Residência em Psicologia Clínica-institucional no Hospital Universitário Pedro Ernesto (HUPE).

Muitas foram as perguntas despertadas nesse trabalho clínico desenvolvido no ambulatório e na enfermaria do NESA, articulado com a equipe institucional interdisciplinar e no trabalho de supervisão dos casos clínicos. Uma em especial originou a escrita da monografia de conclusão, que consistia na seguinte questão: se o sintoma e as falas dos adolescentes revelavam que seu corpo não corresponde ao organismo, o que faz corpo para um sujeito singular? O questionamento sobre o corpo é fruto de duas importantes conjugações, que não podem ser desconsideradas: a clínica com adolescentes e a clínica no hospital. Na adolescência o corpo torna-se uma sede privilegiada de investimentos libidinais devido às mudanças engendradas pela puberdade, o que implica na atualização de questões relativas ao conflito edípico e à sexualidade, compelindo o sujeito a se posicionar na partilha dos sexos. O encontro com o outro sexo é sempre faltoso, marcado pela impossibilidade de completude. Assim, a adolescência implica em um trabalho de elaboração da falta, da perda de um corpo infantil e “o desligamento da autoridade dos pais”, como situa Freud (1905a), uma vez que o sujeito constata a insuficiência de um pai que possa responder às vicissitudes do encontro com o real diante do outro sexo. Ana Costa (2003) em seu livro *Tatuagens e Marcas Corporais* salienta que, na puberdade, as vias que levam o sujeito a se posicionar diante do outro sexo podem retornar para o sujeito como uma indefinição e estranheza sobre o próprio corpo, cujas modificações trazem limites à representação. Segundo a autora, os efeitos desse extravasamento pulsional ocasionam diversas expressões corporais privilegiadas na puberdade, como as náuseas, os rubores, dentre outras, o que traz a injunção de um real no corpo que se impõe ao sujeito, fazendo muitas vezes sintoma. Muitos desses casos convocam a medicina e a psicanálise no hospital, lugar por excelência para se tratar do que acomete ao corpo.

---

<sup>1</sup> O NESA configura-se como um serviço docente-assistencial do HUPE, vinculado à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), responsável pela atenção integral à saúde dos adolescentes na faixa etária entre os 12 e os 18 anos de idade, funcionando na atenção primária, secundária e terciária.

A direção desse trabalho monográfico, intitulado “*O que faz corpo para um sujeito? Considerações sobre a clínica psicanalítica em um serviço de adolescentes no hospital geral*”<sup>2</sup>, se orientou em especificar o que da dimensão do corpo se extrai como discurso, que traz os significantes relacionados à história desses adolescentes, não abarcados na anamnese médica. A partir do percurso de Jacques Lacan com Sigmund Freud, situamos a constituição do corpo para um sujeito, que se estrutura no enlaçamento dos três registros: simbólico, imaginário e real. Primeiramente, Lacan privilegiou em sua obra o registro do imaginário (1936-1953), no qual a partir da concepção do corpo como unidade no espelho identificado à imagem do outro, é possível a constituição do eu; depois evidenciou o registro do simbólico (1953-1976), ao trabalhar o corpo marcado pelo significante; e por fim, o registro do real (1976-1980), que escapa inevitavelmente dos registros do simbólico e do imaginário, segundo Cukiert (2004).

O primeiro corpo, segundo Lacan (1970), é o corpo da linguagem, do simbólico, que preexiste ao sujeito e o determina, trazendo o significante que marca e incorpora o corpo, fazendo este “ganhar sua importância” (LACAN, 1975, p.7) para um sujeito. Ao ser sustentado pelo registro do simbólico, que esse corpo, no sentido “ingênuo” (LACAN, 1970, p.406), pode ter alguma consistência, através da unificação de sua imagem no espelho, identificada ao seu semelhante. “O homem está capturado pela imagem de seu corpo (...). Seu mundo, se é que esta palavra tem algum sentido, seu *Umwelt*, o que o rodeia, ele o *corporeifica*, o faz coisa à imagem de seu corpo”, nos aponta Lacan (1975, p.7). A assunção dessa unidade imaginária idealizada vem acompanhada de um júbilo narcísico, mas por ser uma imagem forjada pela identificação especular ao outro, é ilusória, pois corresponde a uma precipitação de um domínio motor, ainda inexistente. É essa imagem especular constituída pelo olhar e autenticada pelo dito do Outro, que permite ao sujeito constituir um eu e dizer “eu tenho um corpo”. Através dessa imagem, que é a sua única consistência, o falasser tensiona uma relação com seu corpo da ordem do ter, jamais da ordem do ser. Ele crê que o tem, o adora diante do espelho, mas seu corpo o escapa a todo instante (LACAN, 1975-1976). Lacan (1962-1963, p. 55) já havia apontado que há algo de uma “reserva libidinal” que fura, que não se reduz a essa unidade imaginária refletida pelo outro de nós mesmos. Esse resto que escapa à imagem especular está relacionada ao significante que falta no campo do Outro, que remete o sujeito ao campo do desejo e do gozo: “o corpo se introduz na economia de gozo

---

<sup>2</sup> Monografia apresentada em abril de 2013 como requisito parcial para a conclusão da Especialização em Psicologia Clínica-Institucional: Modalidade Residência Hospitalar, do Hospital Universitário Pedro Ernesto (HUPE/UERJ).

pela imagem”, diz Lacan (1974, p.22). É a castração do Outro que produz essa fratura imaginária, ao se situar para além dos liames da linguagem, levando o sujeito à angústia. Esse impossível não simbolizado pelo Outro e que inevitavelmente acossa o sujeito é o que Lacan nomeia como o registro do real, como sendo isso de inalcançável por meio da representação (*idem*) que o registro do simbólico e do imaginário não podem recobrir. Esses três registros “essenciais da realidade humana” (LACAN, 1953a) sustentam o corpo em uma estrutura de nó por não poderem ser articulados separadamente.

Ana Costa (2001) no livro *Corpo e escrita: Relações entre memória e transmissão da experiência*, assinala que o registro da experiência, no caso do ser falante, se passa pelo corpo, afinal as primeiras relações do sujeito com o Outro passam pela via do corpo:

A experiência não pode ser reduzida exclusivamente à referência a um símbolo abstrato, ou a uma imagem, ela precisa passar pelo corpo na sua relação com o semelhante e com o real. (...). É somente dessa natureza mais extensa da experiência que produz um registro que a teoria lacaniana denominou de saber. (...) O saber, ele é necessariamente corporal (COSTA, 2001, p.32).

Se a clínica nos convida a atestar que o registro da experiência do ser falante passa pelo corpo, é somente porque esse corpo é recortado pela linguagem, através do significante que o marca e singulariza. Então, a concepção do corpo para a psicanálise somente pode passar pela palavra. Lacan (1953a) em sua conferência que precedeu o ato inaugural de seu ensino, *O Simbólico, o Imaginário e o Real* afirma: “(...) desde o início a questão primordial: o que é esta experiência da palavra?”. É também esta pergunta que me move a desdobrar um dos casos clínicos abordados na monografia da Residência e que me levam à essa pesquisa de mestrado, para que seja possível uma investigação mais minuciosa.

À guisa de introduzir tais questões, iremos trazer algumas balizas desse caso clínico, que será aprofundado no segundo capítulo dessa dissertação. O caso clínico em questão se refere ao trabalho singular de uma adolescente de 16 anos, que aqui chamaremos de Maria, atendida no Serviço de Psicanálise e Saúde Mental do ambulatório do NESA, sendo encaminhada por uma psiquiatra que a acompanhava nesse mesmo serviço.

A adolescente relata fenômenos que acometem seu corpo, como por exemplo, seus cortes<sup>3</sup> nos pulsos, repetidos compulsivamente, que mobilizam muito seus pais. Logo no

---

<sup>3</sup> Ao longo da escrita deste caso clínico na dissertação, iremos marcar uma diferença para o leitor: quando situarmos corte (sem aspas) estaremos nos referindo aos cortes como uma incisão no corpo, cortes no real do corpo, e quando situarmos “corte” (com aspas) estaremos nos reportando ao “corte” como significante, que aparecem na fala da paciente.

início de seus atendimentos, na medida em que se colocou a falar, o significante “corte” começou a aparecer em sua fala tecendo questionamentos relativos à sua vida. Notamos que os cortes em seu corpo se mostravam como os mesmos, mas ao ganhar estatuto de significante, se diferenciavam, pois, a cada vez que é dito, sonorizado, deslizava para um significado diferente, mas que não esgotava o seu sentido. Ao longo dos atendimentos, foi possível perceber que os cortes no real de seu corpo puderam ser lidos como uma escrita, ao revelarem, a cada vez que se repetia em sua fala o “corte” como significante, a posição subjetiva de Maria.

Essas sessões, ao longo de quase dois anos, parecem ter tido um efeito sobre a paciente, ao permitir que realizasse um trabalho simbólico referentes aos cortes em seus pulsos, de modo que, em determinados momentos, chegou a cessá-los.

As questões que concernem essa pesquisa podem ser assim formuladas: o que constituiu esse trabalho simbólico mobilizado pelo significante que levaram à paciente a cessar uma repetição dos cortes em seu corpo? O que se extrai como diferença na repetição? Como situar o caráter da repetição, inerente ao sujeito, como uma tentativa de alçar o prazer e inscrever uma diferença, sem desvanecer ao seu teor mortífero, engendrado pela pulsão de morte e pelo gozo? O que se revela na fala que pode ser lida como a inscrição de uma diferença, um corte, em meio a repetição? Haveria a particularidade de um significante que se inscreve como corte, como diferença? Qual a relação entre a repetição e a inscrição do significante como corte? O que é passível de se escrever do gozo?

O que nos interessa em nossa pesquisa concerne ao que se decanta como traço, como letra, como diferença, em meio a repetição perpetuada pelo gozo, do qual temos notícias através do corpo.

Não podemos deixar de notar que, segundo diversos relatos clínicos do contemporâneo, o fenômeno conhecido como *cutting*, que se refere ao ato de fazer incisões, cortes no próprio corpo, parece vir crescendo, particularmente entre as adolescentes meninas. O registro desse ato se faz notar pela internet, devido à existência de diversos *blogs* de relatos de meninas sobre a minuciosidade de seus cortes e os possíveis motivos, geralmente associados à morte e ao sexo, em sua dimensão de gozo, ao trazerem o caráter de alívio proveniente de tal ato. Embora este não seja o nosso eixo central da pesquisa, não podemos deixar de colocar à análise: o que faz com que esse tipo de fenômeno que convoca o corpo ocorra com maior incidência na adolescência e, em sua maioria, nas meninas? E qual o efeito

de um lugar no discurso do contemporâneo para a prevalência desses atos? Haveria um traço de identificação dessas adolescentes a esse discurso?

A fim de darmos andamento às questões concernidas ao estudo do caso clínico em tela, que dizem respeito aos efeitos da função do corte, no que tange ao significante e ao ato analítico, como produção de uma diferença em meio a compulsão à repetição que convoca o corpo, iremos desenvolver a dissertação em três capítulos. No primeiro capítulo, trataremos sobre a constituição do corpo. De forma a inaugurar o capítulo, situaremos o estatuto do corpo para o discurso científico cartesiano e para a psicanálise. Ao longo deste capítulo, abordaremos o corpo da linguagem em seu estatuto simbólico, para, posteriormente, articular o significante e o gozo na constituição do corpo para a psicanálise. Ao final desse capítulo, discorreremos sobre a histeria, que traz como sintoma a encarnação de um significante no corpo. No segundo capítulo, partiremos do relato do caso clínico que pretendemos estudar, para trabalharmos o conceito de repetição, pois observamos que a repetição se faz presente tanto na dimensão do ato quanto na insistência de um significante privilegiado para a paciente. Uma vez que a repetição diz respeito à dimensão do gozo, buscaremos situar a função do corte concernida ao significante no próprio estatuto da repetição, como capaz de inscrever uma descontinuidade em relação à compulsão a repetir presente no real da clínica e seus efeitos no que tange ao corpo. Por fim, no último e terceiro capítulo, iremos examinar a partir do conceito de transferência, o lugar do analista, que na particularidade de seu ato como corte pode trazer alguma escansão, produzindo novos deslizamentos significantes diante do caráter mortífero da repetição e do gozo.

## CAPÍTULO 1. O ESTATUTO DO CORPO

Meu corpo não é meu corpo,  
é ilusão de outro ser.  
Sabe a arte de esconder-me  
e é de tal modo sagaz  
que a mim de mim ele oculta.  
(...)

Meu corpo, não meu agente,  
meu envelope selado,  
meu revólver de assustar,  
tornou-se meu carcereiro,  
me sabe mais que me sei.  
(...)

Se tento dele afastar-me,  
por abstração ignorá-lo,  
volta a mim, com todo o peso  
de sua carne poluída,  
seu tédio, seu desconforto.

Quero romper com meu corpo,  
quero enfrentá-lo, acusá-lo,  
por abolir minha essência,  
mas ele sequer me escuta  
e vai pelo rumo oposto.

“As contradições do corpo”  
*Carlos Drummond de Andrade*

Se os corpos na *episteme antiga* eram tomados em sua percepção sensível, sendo regidos pelo mundo hierarquizado e fechado do Cosmos, a partir dos estudos de Galileu, Kepler, Copérnico e Newton – para citar os principais – os corpos foram abarcados em um mundo empírico sob uma nova concepção de um universo aberto e infinito. Inaugurou-se um novo método para estudá-los, um método experimental, o que revelou que não há distinção dos movimentos dos corpos de acordo com sua natureza sensível, pois todos estavam regidos por leis de uma mesma natureza: a matemática. A possibilidade de tratar os objetos pela via do simbólico, estabelecendo uma metodologia nascente baseada na observação, experimentação e verificação de hipóteses, funda a ciência, que já nasce como moderna. (KOYRÉ, 1973).

De um mundo agora sendo questionado em suas verdades pré-estabelecidas, o homem foi destituído de seu conhecido lugar no Cosmos, sendo então povoado por incertezas. Se a

física galileana nascente estava formulando um novo método de investigação da realidade, René Descartes, movido pela sua dúvida, postula um método discursivo de investigação da verdade, inaugurando o nascimento do sujeito moderno, ao publicar sua obra intitulada *Discursos sobre o método*, na década de 30 do século XVII.

Descartes pretendia se desvencilhar de qualquer interferência da subjetividade ou da intuição e dos sentidos, concebidos por ele como um conhecimento imediato, para alcançar a verdade científica. A elaboração de seu método de investigação da verdade pressupõe que é preciso duvidar de tudo, tanto quanto possível, como Elia (2010, p.12) depreende do enunciado cartesiano: “não posso não estar certo de que, ao duvidar de tudo, inclusive do fato de que estou duvidando, continuarei duvidando, e assim, a única certeza que posso ter é a de que duvido”. Empenhado pela busca de uma certeza, Descartes fez da sua dúvida seu método, tendo como única asserção a que estaria pensando. No anseio em separar o verdadeiro do falso, Descartes afirma que as coisas só podem existir através da possibilidade de representá-las por meio do pensamento. Com isso, realiza um corte com a *episteme antiga*, na qual as certezas e os significados estabelecidos eram subordinados ao Cosmos. Agora, com Descartes, a certeza estava subordinada ao pensamento.

Segundo Descartes, se o pensamento é aquilo que resiste à dúvida, ao homem, justamente por ser aquele que pensa, lhe é destinado o estatuto do ser, como lemos em sua famosa proposição: *Cogito, ergo sum*; em português, *Penso, logo sou*. Com isso, funda-se o sujeito cartesiano, a *res cogitan* (substância pensante), que seria o reino imaterial da mente, distinta da *res extensa* (substância material), que só se pode conhecer com a operação da primeira. Descartes (1644/2007, p.60) na Segunda Parte de sua obra *Princípios da Filosofia*, intitulada “Dos princípios das coisas materiais”, afirma que “a natureza da matéria ou do corpo não consiste em ser dura, pesada ou colorida, ou naquilo que afeta nossos sentidos de qualquer outra maneira, mas simplesmente em ser uma substância extensa em comprimento, largura e profundidade”. Mais adiante nesse texto, endossa: “a verdadeira natureza do corpo consiste apenas na extensão” (*idem*, p.61).

O corpo foi assim elevado ao estatuto de um objeto a ser estudado por um sujeito conhecedor, ou seja, portador da razão. Desse modo, o corpo se viu exilado do pensamento, compondo a clássica divisão cartesiana moderna corpo e mente, que gerou consequências fundamentais, desde então, em todo ato de conhecer, se perpetuando em todo o processo de produção do saber científico. Lacan (1966a, p.11) em seu engenhoso discurso dirigido aos médicos, *O lugar da psicanálise na medicina*, acentua que o exílio que a dicotomia cartesiana

proscreeu ao corpo, ao somente reduzi-lo à dimensão da extensão, deixa completamente de lado o “corpo verdadeiro em sua natureza”, fala que diz respeito ao campo do gozo, no qual a psicanálise se debruçou. Veremos isso mais adiante.

Foi nesse contexto cartesiano que se deu o nascimento da clínica moderna, na qual o corpo foi concebido como uma máquina a ser explorada. Foucault (2008) no livro *O Nascimento da Clínica* especifica que com a descoberta da anatomia patológica, por volta do final do século XVIII, através da prática de abertura de cadáveres realizada pelo fisiologista francês Bichat, a superfície do corpo se ilumina através do olhar, inaugurando a medicina moderna. Antes desse período, a medicina, nomeada como *clássica*, seguindo o protótipo das ciências naturais, concebia as doenças como portadoras de uma essência, tendo um curso e natureza próprios. O olhar do médico percorria a superfície da doença, na qual seus sintomas se tornavam visíveis através do relato de seus pacientes e independiam do corpo do doente. Com os experimentos inaugurados por Bichat, o olhar se volta para a superfície do corpo:

(...) a presença da doença no corpo, suas tensões, suas queimaduras, o mundo surdo das entranhas, todo o avesso negro do corpo, que longos sonhos sem olhos recobrem, são tão contestados em sua objetividade pelo discurso redutor do médico quanto fundados como objetos para seu olhar positivo (FOUCAULT, 2008, Prefácio, p. VII).

Assim, é pela descrição clínica das lesões e sintomas observados no corpo que se inaugura a clínica médica, e, a partir de então, não estava mais restrita ao relato do paciente para que fosse possível nomear em qual estágio se encontrava o curso de sua doença. Foucault (2008) assinala que o espaço pleno do corpo ganhou volume e medida através da linguagem, pois a apreensão do visível no corpo pelo olhar do médico somente ganhava existência na medida em que pudesse ser enunciável. O importante se tornou localizar e nomear a lesão do órgão no corpo. Esclarece Foucault (2008, Prefácio, p. XVI): “(...) houve uma mudança ínfima e decisiva que substitui a pergunta: ‘O que é que você tem?’ por esta outra: ‘Onde lhe dói?’”. Com a exploração do corpo como um espaço visível, a medicina se imbui na tentativa de embasar seus critérios ao método científico cartesiano, a saber: pela observação, experimentação e verificação de hipóteses, trazendo para o campo de sua prática um caráter fisicalista e biológico do *pathos* (ALBERTI e ERLICH, 2008).

Se o corpo pôde ganhar relevo com a medicina moderna através do esquadramento de sua superfície por intermédio do olhar e da linguagem, seu estatuto de objeto não parece ter mudado com o passar dos séculos. Cada vez mais o corpo somente pode ser conhecido através

de um código que o decifre cujo poderio se encontra nos “*especialismos*” da semiologia médica. O corpo tomado pela medicina consiste na concepção de um corpo biologicamente “natural” cuja divisão em sistemas, de acordo com as funções de seus órgãos, só vem acentuar uma posição destinada ao corpo, já introduzida por Descartes: um lugar de objeto. Elia (2004) pontua que o corpo exilado do campo discursivo pela dicotomia cartesiana somente pode retornar na medicina como máquina:

O melhor exemplo disso é a medicina atual, sobretudo em suas formas elaboradas de cuidados e tratamentos ditos intensivos, nos quais o corpo tornado máquina se literaliza em números e letras em telas de monitores computadorizados (...). Nenhum sujeito e nenhum corpo estão presentes, apenas a máquina (ELIA, 2004, p.32).

No que tange a este ponto, Jacques Lacan (1967-1968, *lição de 10 de janeiro de 1968*) faz uma importante menção acerca do *cogito* cartesiano, assinalando que ele é fundado em uma “alienação definitiva” em relação ao corpo, o qual resulta como rejeitado da esfera do pensamento. E sublinha: “a rejeição do corpo fora do pensamento é a grande *Verwerfung*<sup>4</sup> de Descartes. Ela é assinalada por seu efeito que reaparece no Real, ou seja, no impossível. É impossível que uma máquina seja corpo”. Nesse sentido, como Lacan nos aponta, não se faz possível reduzir o corpo ao puro organismo ditado pelas funções de seus órgãos, afinal a clínica nos traz um corpo permeado pela linguagem, mas também atravessado pelo gozo, pela dor, pelo gasto, pelo incontrolável, que resiste a apreensão simbólica da linguagem. Esse inexorável trazido pelo Real, que insiste em retornar, mencionado por Lacan (*idem*), a biologia, com suas leis, é insuficiente para abarcá-lo. É esse corpo foracluído pela ciência moderna, o corpo habitado pelo sujeito do desejo e pelo gozo, que denuncia a “falha epistemo-somática” (LACAN, 1966a) proveniente da redução do corpo à sua extensão. É este corpo que escapa à ciência e inevitavelmente retorna, sobre o qual a psicanálise, inaugurada por Sigmund Freud, vai se debruçar.

Em fins do século XIX, Freud em um de seus primeiros escritos ainda na área da neurologia, *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*, datado de 1891, traz importantes questionamentos sobre o reducionismo fisicalista impetrado por estudiosos médicos de sua época, como Lichtheim e Wernicke, que buscavam localizar no cérebro lesões

---

<sup>4</sup> *Verwerfung*, foraclusão, é um conceito empregado por Jacques Lacan para “designar a rejeição de um significante fundamental para fora do universo simbólico do sujeito”, mecanismo que diz respeito ao funcionamento da psicose. A foraclusão desse significante no simbólico produz seu retorno no real. (ROUDINESCO e PLON, 1998, p.245)

que corresponderiam a distúrbios de linguagem, especificamente, as afasias<sup>5</sup>. Freud, que à época da escrita desse artigo era docente de Neuropatologia da Universidade de Viena, não concordava com tais autores alegando que as funções do sistema nervoso, como a linguagem e a percepção, não estariam reduzidas às regiões anatomicamente determinadas. Embora esse artigo não tenha sido publicado originalmente em suas obras completas<sup>6</sup>, sem, contudo, deixar de ter sua relevância, nele Freud (1891/2013) lança perguntas importantes para a nossa discussão:

Frente à tendência de épocas anteriores da Medicina de localizar faculdades inteiras da alma, na forma como são definidas pelo uso linguístico da Psicologia, em territórios determinados do cérebro, (...) não se incorre em um erro básico tentar localizar seja um conceito complexo, seja uma atividade inteira da alma, seja um elemento psíquico? É justificado fazer uma fibra nervosa, que durante toda a extensão de seu percurso fora somente uma estrutura fisiológica submetida a modificações fisiológicas, mergulhar sua terminação no psíquico e dotar essa terminação de uma representação? (FREUD, 1891/2013, p.77).

Notamos que a neurologia da época tentava resgatar o corpo de seu exílio, mas como uma extensão biológica dos processos ditos mentais, não ultrapassando a consagrada dicotomia cartesiana. Nesse artigo, Freud (*idem*, p.51/92) concebe os distúrbios provenientes das afasias como um “sintoma” baseado em “uma interrupção de associações” de um “aparelho de linguagem”. Tal aparelho consiste em um processo de associações e sensações, não sendo passível ser correspondido a uma estimulação periférica específica de um grupo de células nervosas. Freud além de se posicionar contrário a esse reducionismo biológico, chega a mencionar que “as funções da linguagem ocorrem em uma complexidade cujos detalhes exatos escapam à compreensão” (*idem*, p.86). Freud não restringiu sua clínica à localização anatômica – mesmo buscando se alinhar à concepção de ciência vigente em sua época –, o que permitiu sustentar uma lacuna de não saber sobre o funcionamento dos processos psíquicos que estavam em causa no corpo. É somente a partir desse ato que Freud pôde se

---

<sup>5</sup>Afasia é uma perturbação de linguagem. Distinguem-se dois tipos de afasia: a *afasia sensorial* (auditiva e visual), na qual há uma perda da compreensão da linguagem, embora seja mantida a capacidade de se servir da linguagem articulada; e a *afasia motora*, na qual a pessoa perde a capacidade de pronunciar as palavras, embora mantenha a compreensão do que as pessoas dizem. (GARCIA-ROZA, 1991/2001)

<sup>6</sup> Segundo o tradutor Emiliano de Brito Rossi deste artigo de Freud, *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*, este texto não figurou nas *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, da tradução da *Standard Edition*, de James Strachey, devido ao teor neurológico do material do artigo, e não psicológico, como alegado pela edição inglesa. A primeira publicação brasileira desse texto encontra-se nessa versão traduzida de Emiliano Rossi, livro datado de 2013, da Autêntica Editora, baseado em sua tese de doutoramento de 2012. Segundo o mesmo, a presente tradução baseou-se na publicação da editora Franz Deuticke, de Viena e Leipzig, de 1891.

debruçar na particularidade de sua clínica, possibilitando inaugurar, assim, um outro campo de saber: a psicanálise.

Foi mediante à investigação da etiologia da histeria, que Freud pôde promover ao corpo um retorno de seu conhecido destino de exílio em relação à *substância pensante*. Freud se deparou com um corpo cuja sintomatologia não correspondia a uma lesão de órgão. Seus fenômenos corporais se apresentavam sob a forma de conversões, paralisias, vômitos, além de se fazer notar “uma série de distúrbios psíquicos, (...) como alterações no curso e na associação de ideias, inibições na atividade da vontade, exagero e repressão dos sentimentos, etc.” (FREUD, 1888a, p.75).

A histeria denuncia que o corpo não está reduzido ao organismo, se situando como um enigma de decifração para os médicos vienenses dos fins do século XIX. Freud ao supor que havia algo a ser escutado, se deu conta dos efeitos da linguagem na formação dos sintomas na histeria, os quais se manifestavam no corpo. Ao se colocar na posição de ouvir as histéricas, Freud percebeu em seus relatos que o corpo estava imerso em associações de grande valor afetivo para o sujeito, distintas de sua correspondência anatômica. Desse modo, foi desvelado à Freud uma disjunção entre corpo e anatomia, uma *outra cena* narrada pelo corpo constituída pela realidade psíquica originada na linguagem. Contudo, devido a essas formações sintomáticas serem inconscientes e se apresentarem sob a forma de uma cisão psíquica, os sintomas no corpo eram tomados com um caráter de estranheza e sofrimento.

No artigo *Mal-estar na Cultura*, Freud (1930, p.76) elenca o corpo próprio como uma das três fontes de sofrimento da experiência humana, além das intempéries provenientes da natureza e os vínculos com outros seres humanos. Ao corpo não lhe é passível escapar ao mal-estar por estar destinado ao padecimento, “não podendo prescindir da dor e da angústia como sinais de alarme”. Sobre o destino inexorável ao qual está sujeitado o corpo provoca o medo de sermos reduzidos a ele, “como efeito da pulsão de morte” (RINALDI, 2011, p.441), nos adverte Lacan (1974) em sua intervenção *A Terceira*.

A esse algo tão complexo que chamamos de corpo, o qual não nos deixa de retornar como um estranhamento, que a psicanálise vai se debruçar para articular seus pontos de constituição. Foi na definição da etiologia dos sintomas histéricos, que Freud pôde atestar a primazia da linguagem nas afecções do corpo, marcando sua desnaturalização. As descobertas freudianas não nos levam a uma concepção de corpo concebida como uma justaposição entre soma e psique, como esclarece Alberti e Elia (2008, p.795): “O que na verdade a psicanálise

propõe é o resgate do corpo do exílio na extensão, articulando-o (...) em uma operação que nada tem a ver com a consideração do orgânico como co-produtor do psíquico”.

O corpo com Freud, e posteriormente com Lacan, pôde ser então situado como efeito de uma marca significativa advinda do campo do Outro e o lugar privilegiado de irrupção de gozo. Assinala Quinet:

O corpo de um ser falante *trata-se* de um corpo que não apenas habita a linguagem, mas é também habitado por ela – o que denominamos corpo humano. Esse corpo por ser fixado pela linguagem encontra seu modelo e sua própria anatomia (...). *A questão do corpo* só nos interessa na medida em que nesse corpo há uma pulsação que se chama vida, da qual tenta-se dar conta com biologias e biografias. Vida esta indissociável do sexo, o qual confere ao corpo sua dimensão de gozo (QUINET, 1988, p.1, *grifo nosso*).

Com os trilhamentos de Lacan a partir de Freud foi possível estabelecer a constituição do corpo sob a amarração dos três registros: o simbólico, o corpo marcado pelo significante; o imaginário, no qual o corpo se constitui como uma unidade através de uma projeção de uma imagem do semelhante e pelo simbólico, com os ditos do grande Outro; e o real, sendo aquilo que retorna, por escapar inevitavelmente dos dois outros registros.

Com o intuito de iniciar a investigação concernida a um estudo de caso, que leva em consideração questões relativas ao corpo, em sua articulação ao significante e ao gozo, nas quais essa pesquisa se propõe, iremos nesse capítulo tratar da constituição do corpo para a psicanálise. Primeiramente, abordaremos o corpo da linguagem, que mesmo sendo sutil, é corpo (LACAN, 1953b), originado do campo do simbólico. Após, iremos nos deter, prioritariamente, aos registros do simbólico e do real, de forma a discorrer sobre o corpo enlaçado pelo significante e pelo gozo. E, por fim, nos debruçaremos sobre a formação dos sintomas na histeria, que podem ser lidos como uma linguagem no corpo.

## 1.1. O corpo da linguagem: a estrutura do simbólico

Lacan (1953b) em seu relatório publicado nos Escritos intitulado *Função e Campo da fala e da linguagem em psicanálise*, que se configurou como um marco inaugural de seu ensino, confere à primazia da linguagem na constituição do corpo. Se o corpo está em causa na psicanálise é por nele estar situado o ser falante. Outrossim, é o corpo da linguagem que pode fazer corpo para um sujeito singular. Lacan (*idem*, p. 302) nos indica que “a linguagem não é imaterial. É um corpo sutil, mas é corpo”. A linguagem é, assim, o primeiro corpo, corpo simbólico, no qual o sujeito tem acesso, dependendo dele, justamente, para fazer corpo, como articula Lacan (1970) em *Radiofonia*:

Volto primeiro ao corpo do simbólico, que convém entender como nenhuma metáfora. Prova disso é que nada senão ele isola o corpo, a ser tomado no sentido ingênuo, isto é, aquele sobre o qual o ser que nele se apoia não sabe que é a linguagem que lho confere, a tal ponto que ele não existiria, se não pudesse falar (LACAN, 1970, p.406).

Lacan (1975, p.9) em sua *Conferência em Genebra sobre o sintoma* menciona: “É sempre com a ajuda de palavras que o homem pensa. E é no encontro dessas palavras com o seu corpo que alguma coisa se esboça. Aliás, (...) se não houvessem palavras, de que o homem poderia testemunhar?”. É justamente pelo fato de o homem poder se servir da linguagem e, mais precisamente, da fala, que lhe torna possível constituir um corpo, distinto do puro organismo. Se o homem está inserido no estatuto do simbólico e se afasta irremediavelmente da lógica instintiva dos animais é porque ele é atravessado e constituído pela linguagem.

No que tange à especificidade da linguagem nos humanos e nos animais, Émile Benveniste (1952), um importante linguista estruturalista francês, nos aponta diferenças fundamentais em seu artigo *Comunicação animal e linguagem humana* a partir das pesquisas de Karl von Frisch sobre os comportamentos das abelhas. Observou-se em uma colmeia transparente que uma abelha operária após a descoberta de um alimento, retorna à colmeia para comunicar às outras sobre o seu achado, realizando “um comportamento somático” característico (*idem*, p.64). Tal comportamento consiste em dois tipos diferentes de dança a fim de comunicar a distância na qual se encontra o achado da colmeia: “a dança em círculo anuncia que o local do alimento deve ser procurado a pequena distância, num raio de cem

metros aproximadamente ao redor da colmeia”; a dança em oitos “indica que o ponto está situado a uma distância superior até seis quilômetros” (*idem*, p.62). Além disso, quanto à direção do achado, “é o eixo do ‘oito’ que assinala, em direção ao sol; segundo se incline para a direita ou para a esquerda, esse eixo indica o ângulo que o local da descoberta forma com o sol” (*idem*, p.63).

Benveniste afirma que os animais possuem uma verdadeira aptidão para interpretar uma mensagem, mas somente relacionada a um dado específico de uma realidade objetiva. Desse modo, a mensagem contida na dança somente está referenciada a dois dados: à distância e à direção do alimento. As abelhas exercem “a capacidade de formular e interpretar um signo”, um sinal que representa alguma coisa para outrem: na comunicação que realizam há uma “correspondência ‘convencional’ entre seu comportamento e o dado que traduz”, segundo Benveniste (*idem*, p.64). O autor chega a considerar tais comportamentos como condizentes a uma linguagem, “no sentido de que o sistema é válido no interior de uma comunidade determinada e de que cada membro dessa comunidade tem aptidões para empregá-lo ou compreendê-lo nos mesmos termos” (*ibidem*). Contudo, apresenta diferenças importantes em relação à linguagem humana. As abelhas, por exemplo, não são passíveis de formular uma outra mensagem a partir de uma mensagem. A mensagem da abelha operária faz com que as outras abelhas encontrem o alimento e retornem à mesma colmeia e façam a mesma dança. Elas não conseguem a partir da mensagem da abelha operária ir a uma outra colmeia e retransmitir a mensagem. Assim, a mensagem da abelha operária induz a uma conduta e não a uma resposta, o que faz com que as abelhas não conheçam o diálogo, como na linguagem humana, segundo Benveniste (*idem*, p.65). Além disso, quando nos utilizamos da linguagem não nos restringimos a dados da realidade objetiva, como ocorre com os animais. Um outro fator, não menos importante, consiste que nas mensagens interpretadas pelos animais não há a intervenção de um aparelho vocal, como na fala humana. Essa talvez seja a diferença mais significativa em relação ao homem, o que Benveniste conclui neste artigo que nas abelhas implica uma comunicação relativa a um código de sinais, enquanto a linguagem se refere à experiência humana, justamente por portar a fala.

A entrada da palavra, tanto a escrita quanto a falada, na experiência humana, marca a incidência do símbolo. Como aponta Lacan (1953b, p.278): “O homem fala, pois, mas porque o símbolo o fez homem”. De acordo com Garcia-Roza (1993), etimologicamente, o sentido do símbolo indica não uma qualidade de um objeto, mas uma relação entre objetos segundo uma convenção. Por exemplo, a balança como símbolo da justiça, que quer dizer uma equivalência

e equação entre castigo e culpa, como aponta o Dicionário de Símbolos, de Cirlot (1984). Assim, o símbolo, por convenção, substitui ou sugere algo de forma arbitrária: “o termo ‘arbitrário’ conferido ao símbolo não designa gratuidade ou ausência de ordem, mas o fato de que o símbolo não pertence ao universo físico ou biológico, e sim ao universo do sentido. Ele é arbitrário ou convencional porque é não-natural”, assinala Garcia-Roza (1993, p.120). Desse modo, a palavra, no sentido de um símbolo, tem a função de prescindir de uma imagem concreta para entrar em um jogo de letras segundo uma convenção de um sistema simbólico que é a língua. Como bem sublinha Lacan (1953b, p.277): “a palavra é uma presença feita de ausência”.

Freud (1920) no texto *Mais Além do Princípio do Prazer* narra uma brincadeira infantil de seu neto na qual ele atira um carretel amarrado a um cordão para bem longe de si, desaparecendo de sua visão, dizendo ao mesmo tempo “o-o-o-o”, que segundo a mãe, significava “*fort*” (*longe*). E, logo em seguida, puxava o carretel pelo cordão e saudava seu aparecimento dizendo “*da*” (*está aqui*). Essa brincadeira do aparecimento e retorno estava relacionada à partida de sua mãe. São as palavras ditas, em sua alternância, que fazem aparecer e desaparecer o objeto, que se apresentava no lugar da mãe. Freud mostra com esse exemplo como o símbolo de um carretel pode trazer a conotação da presença e da ausência da mãe. Contudo, a criança ao fazer uso desse símbolo por intermédio da palavra já implica uma leitura simbólica relacionada ao desaparecimento e retorno da mãe. Ao introduzir a linguagem, a mãe pode ser falada e manipulada num plano simbólico, prescindindo de sua presença. Lacan no *O Seminário, Livro 1: Os escritos técnicos de Freud* frisa:

O importante não é que a criança diga as palavras *Fort/Da*, o que, na sua língua materna, é *Longe/Aqui* – ela as pronuncia de maneira aproximativa. É que há aí, desde a origem, uma primeira manifestação da linguagem. Nessa oposição fonemática, a criança transcende, introduz num plano simbólico o fenômeno da presença e da ausência. Torna-se mestre da coisa, na medida em que, justamente, a destrói (LACAN, 1953-1954, p.200).

Alexandre Kojève (1947/2002, p.352), através da leitura da obra de Hegel (1806), *A Fenomenologia do Espírito*, observa que o autor aponta que todo conceito, no que diz respeito à realidade, equivaleria a um “homicídio”, nas palavras de Kojève. Lacan (1953b, p.320), que também se referia a Hegel e acompanhava assiduamente os seminários de Kojève, menciona: “o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa”. Kojève esclarece:

Enquanto, por exemplo, o sentido (ou a essência) ‘cão’ estiver encarnado numa entidade sensível, esse sentido (essência) *vive*: é o cão real, é o cão que está vivo, que corre, bebe e come. Mas, quando o sentido (essência) ‘cão’ passa para a palavra ‘cão’, isto é, torna-se conceito abstrato, que é diferente da realidade sensível que ele revela por seu sentido, o sentido (essência) *morre*: a palavra ‘cão’ não corre, não bebe e não come; nela o sentido (essência) deixa de viver, isto é, morre (KOJÈVE, 1947/2002, p.352).

A palavra, como o símbolo, prescinde da coisa e “abre o mundo da negatividade, o qual constitui, ao mesmo tempo, o discurso do sujeito humano e a realidade do seu mundo enquanto humano” (LACAN, 1953-1954, p.201). O sujeito por estar articulado a uma trama simbólica subsiste na materialidade da palavra, afinal, “é o mundo das palavras que cria o mundo das coisas”, assinala Lacan (1953b, p.277). Logo, o único modo pelo qual o sujeito registra a realidade é pela ficção, na medida em que a realidade somente pode chegar a nós através das palavras. Freud após constatar a veracidade das descrições das cenas de sedução relatadas por diversas pacientes e que nem todos os pais de Viena eram abusadores, atribuiu a proeminência do caráter da fantasia na constituição das neuroses, chegando a concluir que “no mundo das neuroses, a realidade psíquica é a realidade decisiva” (FREUD, 1916-1917, p.430).

Nesse sentido, a psicanálise se origina ao situar no campo da linguagem, e mais precisamente na fala, um material privilegiado na constituição dos fenômenos psíquicos. Lacan, não sem Freud, parte de uma concepção de sujeito não referido à uma essência, mas sim como efeito de uma operação de linguagem. É do material linguístico presente na fala que o psicanalista vai poder dirigir seu tratamento, como frisa Lacan (1953b, p.248): “(...) a psicanálise dispõe de apenas um meio: a fala do paciente”.

Desde o início de sua obra, Freud se atentou à fala de seus pacientes, a conferindo como constituinte das formações do inconsciente, como o sintoma e os sonhos. Em sua belíssima obra inaugural da psicanálise, *A Interpretação dos Sonhos*, Freud (1900, p.508) deixa-se notar que o sonho se oferece como um “texto” para ser lido, no qual está presente na fala daquele que sonhou. Afinal, sobre o conteúdo dos sonhos só temos acesso pelo seu relato, o que indica que as imagens dos sonhos só podem ter seu valor em seu aspecto de linguagem.

Freud (*idem*, p.119) esclarece que os sonhos são passíveis de serem interpretados, justamente por portarem um sentido. Mas no que consiste a interpretação da qual se trata nos sonhos? Freud menciona dois métodos utilizados por cientistas da época, para posteriormente distinguir sua prática de ambos. O primeiro seria a “interpretação simbólica”, que considera todo o conteúdo onírico para substituí-lo por um análogo de melhor compreensão. E um outro

que se define como um método de “decifração”, no qual trata o sonho como “uma escritura cifrada em que cada signo tem uma tradução, graças a uma chave fixa, por um outro de significado conhecido. (...) *Neste caso*, tudo reside na confiabilidade do código, e sobre isso não há garantia alguma”. O método freudiano de interpretar os sonhos se diferencia de ambos por considerar que sua leitura está inserida na cadeia psíquica do sonhador cujo material constitui-se dos elementos e conflitos de sua história de vida. Freud (*idem*, p.508) assinala que a “expressão linguística” escolhida para o relato não se apresenta como aleatório, portando um determinismo psíquico no qual não pode ser desprezado. Desse modo, Freud destitui o intérprete como aquele quem detém o conhecimento do código, nos ensinando que quem interpreta o sonho é o próprio sonhador, pois o material para decifrar o sonho se situa na fala do mesmo e não em um código externo ao sonho.

O interesse freudiano não está em estabelecer ao sonho um sentido pela via da compreensão ou refletir sobre o que determinado sonho quer dizer, mas sim o que se diz dele. Pontua Lacan (1955-1956, p.19) sobre o trabalho pioneiro de Freud sobre os sonhos: “isso não vai dar somente na fórmula de que o sonho diz alguma coisa para vocês, pois a única coisa que interessa a Freud é a elaboração através do qual ele o diz – ele o diz como se fala”. Frisa que além do sonho ter um sentido e ser passível de uma leitura, somente podemos lê-lo porque ele possibilita que falemos. “O sonho *que* fala”, frisa Lacan (*ibidem*).

Freud (1900, p.270) denota a linguagem como material do sonho ao considerá-lo como um “rébus”, jogo que consiste em exprimir por meio de imagens, palavras ou frases cujo som se aproxima das imagens representadas. Costa (2006, p.50) evidencia que no rébus “temos de passar de um sistema a outro: da imagem ao fônico”. É nessa não correspondência estrita dos registros do imaginário ao simbólico, que o significante enquanto seu valor presente no fonema, na fala, pode aparecer. As imagens do sonho perdem o sentido de significado e ganham valor de significante, pois a leitura do sonho se realiza no material acústico presente na fala do sonhador. Lacan (1957a, p.513) no escrito *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* salienta que “as figuras não naturais do barco sobre o telhado ou o homem de cabeça de vírgula expressamente evocadas por Freud, as imagens do sonho só devem ser retidas por seu valor de significante”. Essas imagens aparentemente absurdas devem ser tomadas em sua estrutura literal, ao pé da letra do que se diz delas. Incita ainda Lacan (1956, p.473): “(...) não decorre de que a significação manifesta em suas imagens é caduca, só tendo importância ao fazer com que se entenda o significante que nelas se disfarça?”.

Freud (1918) nos descreve um sonho decorrente da análise de um jovem russo chamado Serguei Pankejeff conhecido como o “Homem dos Lobos”, no qual nos ilustra com clareza sobre a interpretação de um sonho, que está contida na fala:

‘Tive um sonho’, disse ele, ‘em que um homem arrancava as asas de uma *Espe*’. ‘*Espe?*’, perguntei, ‘o que você quer dizer com isto?’ ‘O senhor sabe; aquele inseto com listras amarelas no corpo, que dá uma picada’. ‘Você quer dizer uma *Wespe* [vespa]’, corriji. (...) ‘Mas *Espe*, então, sou eu mesmo: S.P.’ (eram as suas iniciais, e na Áustria se pronunciavam exatamente da mesma forma). A *Espe* era, é claro, uma *Wespe* mutilada (FREUD, 1918, p.118).

Com o relato deste sonho, notamos que na medida em que ele é falado, o sujeito provoca um lapso na linguagem. O que aparentemente pode ser concebido como uma falha na “tradução” do sonho, revela, na verdade, a posição do sujeito em sua realidade psíquica. É em uma *outra cena*, trazida pelo sonho, e somente revelada ao ser enunciada, que incide a trama significativa na qual o inconsciente se estrutura. Assim, o inconsciente, estruturado como uma linguagem, só se pode fazer notar pela fala. Lacan (1955-1956, p.142) afirma: “O inconsciente é, no fundo dele, estruturado, tramado, encadeado, tecido de linguagem. E não somente o significante desempenha ali um papel tão grande quanto o significado, mas ele ali desempenha o papel fundamental”.

No sonho narrado por Freud, percebemos que o sujeito, ao falar, tropeça em um jogo sonoro de letras, fazendo surgir uma diferença entre o que constava na imagem de seu sonho, a ‘*wespe*’, um animal com asas arrancadas – um objeto, e o que foi dito ‘*espe*’, que o sujeito sinaliza ser ele próprio. É a partir do significante que faz surgir a verdade de sua realidade psíquica, na qual ele é identificado a esse objeto mutilado. É o significante que produz essa diferenciação, que até então estava amarrada a uma condensação presente nesse sonho. Como afirma Costa (2006, p.37): “Sonhar é a possibilidade de inserir um diferencial entre um lugar de sujeito e a posição de objeto no mundo e nas relações”.

Freud desde o início de suas investigações, percebeu que é na fala de seus pacientes que reside o material constitutivo do inconsciente, presente nas formações dos sonhos, dos sintomas, dos chistes. Além de seu escrito *A interpretação dos sonhos*, escreveu diversos artigos sobre o mecanismo dessas formações, sendo os principais: *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* (1901) e *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905). Como ainda não dispunha dos estudos da linguística em sua época, Freud não chegou a escrever sobre o significante, embora tenha antecipado muito de suas descobertas.

Servindo-se dos estudos da linguística, Lacan pôde recolher em seu retorno à Freud a primazia da linguagem em seu cunho simbólico já instaurada pelas descobertas freudianas. Lacan (1953b) marca este *retorno a Freud* na década de 50 no já citado *Discurso de Roma*, intitulado *Função e Campo da fala e da linguagem na psicanálise*, no qual busca aclarar para os analistas de sua época que a direção do tratamento visa às coordenadas delineadas pelo simbólico, se contrapondo à prática dos neo-freudianos, que estavam se afastando do rigor freudiano ao valorizar o simbolismo. Este se remete isoladamente ao símbolo, que contém um significado *a priori* inerente a uma comunidade. Lacan, de forma antagônica, se utiliza do simbólico em sua acepção estrutural, na qual toma o símbolo como elemento da diferença, tendo seu valor como significante. E o significado somente aparece *a posteriori* através das relações com outros significantes.

Lacan edificou o estatuto do simbólico a partir da influência do estruturalismo presente na antropologia de Claude Lévi-Strauss: “(...) fazemos do termo estrutura um emprego que cremos pode pautar no de Claude Lévi-Strauss”, afirma Lacan (1960a, p.654). Lévi-Strauss busca distanciar os elementos de parentesco de um patamar naturalista e biológico para inscrevê-los em um sistema cultural.

Em seu artigo *A análise estrutural em linguística e em antropologia*, Lévi-Strauss (1945) aproxima os achados da linguística aos fatos sociais presentes no parentesco, que possuem uma estrutura em seus vínculos não aparentemente percebidos até então. Citando a fonologia como o estudo dos fenômenos linguísticos, Lévi-Strauss (*idem*, p.48) esclarece que em seu método “ela se recusa a tratar os termos como entidades independentes, tomando, ao contrário, como base de sua análise as relações entre os termos”. O método fonológico ressalta que “os fonemas são sempre membros de um sistema, ela (*a fonologia*) mostra sistemas fonológicos concretos e torna patente sua estrutura” (*ibidem*, grifo nosso). Além disso, a fonologia enfatiza que embora os fenômenos linguísticos sejam conscientes, a estrutura pela qual são regidos, se organizam de forma inconsciente. Assim como os fonemas, “os termos de parentesco são elementos de significação sob a condição de se integrarem em sistemas”, e são também regidos em um registro inconsciente. Como exemplifica Françaíia (2007, p.95, grifo nosso): “O sujeito fala sem saber como fala, o homem não tem consciência da forma como articula os fonemas, da utilização que faz das regras de linguagem, assim como nas escolhas para formar aliança *de parentesco*”.

Em outro trecho, Lévi-Strauss (1945, p.56) realiza uma outra analogia do campo da fonologia e da sociologia: assim como há uma diversidade de sons que o aparelho vocal pode

articular, e uma multiplicidade de atitudes possíveis nas relações humanas, contudo por que em cada língua são selecionados alguns sons dos possíveis? E por que somente alguns elementos presentes nas relações e grupos sociais são mantidos ao longo das gerações e das culturas? Essas perguntas nos fazem pensar que assim como no fenômeno linguístico, as relações de parentesco possuem um ordenamento simbólico, ou seja, a presença de leis gerais que ordenam as relações de funcionamento dos termos em uma estrutura, e não se pautam de modo aleatório. Assim, o simbolismo presente nessas estruturas, nas quais também estão presentes nos fenômenos estudados pelo campo da psicanálise, diz respeito não ao aspecto do símbolo, no qual estabelece um pacto entre significante e significado, mas, ao contrário, seu significado depende das relações entre os termos, o que diz respeito à estrutura do simbólico.

No que tange à função simbólica, Lacan (1954-1955) no *O Seminário, Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* pontua que ela intervém na totalidade da existência humana, ordenando tudo que é humano. Remete-se a Lévi-Strauss ao citar sobre as regras contidas no sistema de parentesco a partir das suas estruturas elementares:

Nas estruturas elementares, as regras da aliança estão inseridas numa rede, extraordinariamente rica, luxuosa, de preferências e proibições, de indicações, de mandamentos, de trilhamentos (...). Quanto mais nos aproximamos, não da origem, mas sim do elemento, mais a estruturação, a amplidão, o intrincamento do sistema propriamente simbólico da nomenclatura se impõem (LACAN, 1954-1955, p.47).

Lacan lançou uma pedra angular em seu retorno a Freud, dando relevo às descobertas freudianas quanto ao material simbólico presente na fala, ao introduzir no arcabouço teórico da psicanálise os avanços do linguista estruturalista moderno: Ferdinand de Saussure.

Saussure (1916/1975) em seu *Curso de Linguística Geral* estava inclinado a estabelecer a linguística como uma ciência. Para isso, se preocupou em circunscrever um objeto e um método para pesquisá-la. Como se deparou com a dificuldade de abordar de forma integral a linguagem, por esta se parecer como “um aglomerado confuso de coisas heteróclitas, sem liame entre si” (*idem*, p.16), considerou a língua como norma de todas as manifestações linguísticas, a tomando como objeto. Interessou-se pela língua não como uma substância, mas como um sistema de signos, a localizando como exterior ao indivíduo e não se detendo no ato individual de apropriação da língua, ou seja, a fala. Buscou tomar como objeto a língua, distinta da fala, deixando de lado uma série de questões, que irão ser retomadas posteriormente pelo seu discípulo linguista Benveniste.

Saussure explicita em seu curso que a língua é composta de unidades linguísticas, as palavras, nas quais cada uma é constituída pela união de dois termos, formando o signo linguístico. Afirma Saussure (*idem*, p.80, *grifo nosso*): “O signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito, *o significado*, e uma imagem acústica, *o significante*. Esta não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão psíquica desse som”, como observado nos esquemas abaixo:



Fig. 1 – Esquema do signo linguístico de Saussure  
Fonte: CLG, p. 80.

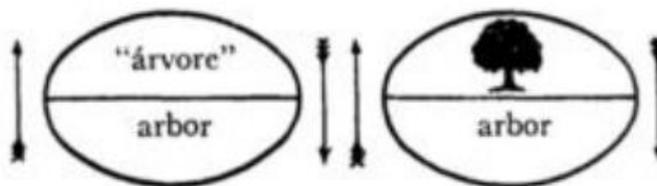


Fig. 2 – Exemplo de aplicação do esquema de Saussure  
Fonte: CLG, p. 81.

Segundo Saussure (1916/1975), a língua é definida como um sistema de valores puros, no qual o valor de cada termo depende da presença simultânea dos outros, e sempre de um elemento que está fora dele. Afirma Saussure (*idem*, p.135): “o valor de qualquer termo que seja está determinado por aquilo que o rodeia”. O valor de cada termo é puramente diferencial, não em relação ao seu conteúdo, ou melhor, ao seu significado, mas de acordo com as relações com os outros termos do sistema. Desse modo, o significante se caracterizaria por uma “diferença fônica”, que permite distingui-lo dos demais (*idem*, p.137).

Lacan se serviu das formalizações da linguística saussuriana sem, contudo, deixar de subvertê-la. No escrito *A Instância da Letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, Lacan (1957a) pontua que o surgimento da disciplina linguística moderna se funda sob o algoritmo: significante sobre o significado, sendo o “sobre” a noção de uma barra. Se, segundo Saussure (1916/1975, p.80), esses dois elementos estão intimamente ligados de forma linear, onde um

reclama o outro, regidos sob o princípio da reciprocidade para compor o signo linguístico, Lacan (1957a, p.500), por sua vez, vai estabelecê-lo como “ordens distintas e inicialmente separadas por uma barreira resistente à significação”. Lacan, assim, sinaliza a independência entre significante e significado, como, por exemplo, palavras foneticamente idênticas, homógrafas e homófonas, como a palavra *real*, podem produzir significados diferentes, só acessados em articulação com outros significantes. O valor de um significante é definido por sua diferença em relação aos demais elementos da cadeia significante. Um significante apenas não implica em significação.

Lacan (*idem*) situou a primazia do significante sobre o significado, invertendo o algoritmo saussuriano, privilegiando o significante como função, tornando-o elemento significativo do discurso. É no desfilamento do significante, como em uma cadeia, que se pode produzir uma significação particular a cada sujeito. Assinala Lacan (*idem*, p.508): “O que essa estrutura da cadeia significante revela é a possibilidade que eu tenho, justamente na medida em que sua língua me é comum com outros sujeitos, de me servir dela para expressar *algo completamente diferente* do que ela diz”.

Em relação a esse aspecto de enunciação da língua, se a linguística saussuriana não se deteve nisto, Émile Benveniste buscou levá-lo em consideração, através de seu estudo sobre a dimensão semântica, a língua colocada em curso pelo sujeito, sendo esta encontrada na fala (STUMPF, 2010).

No artigo *O aparelho formal da enunciação*, Benveniste (1970, p.83) afirma que “antes da enunciação, a língua não é senão possibilidade de língua”. A enunciação, justamente por subsistir pela fala, consiste em um ato de apropriação da língua, denunciando a relação do locutor com a língua para influenciar o alocutário, aquele a quem se destina o enunciado. Benveniste (*idem*, p.84) endossa: “(...) desde que ele se declara locutor e assume a língua, ele implanta o *outro* diante de si, qualquer que seja o grau de presença que ele atribua a este outro. Toda enunciação é, explícita ou implicitamente, uma alocução, ela postula um alocutário”. Com essa afirmação, Benveniste sublinha que a fala na experiência humana não somente consiste em uma apropriação do código linguístico, mas, principalmente, introduz a referência a um outro, a quem se dirige a mensagem, e, como consequência, inclui aquele que fala na própria fala.

A psicanálise atesta que o sujeito só pode falar por sua existência ser marcada por um Outro próximo que o introduz na dimensão da linguagem. Desse modo, o sujeito já está determinado pela linguagem antes mesmo de ser falante, uma vez que antes de nascer ele já é

falado pelo Outro próximo. Ele já entra no mundo servo da linguagem. Até mesmo o nome próprio, se assim podemos dizer, é o menos próprio que se tem pois foi o Outro quem lhe deu, o que denota o aprisionamento do sujeito ao Outro desde sempre. A palavra não é inventada, ela nos é fornecida pelo Outro. O campo do Outro não se refere a uma instância exterior ao sujeito, o sujeito se constitui pelos ditos do Grande Outro. A psicanálise atesta que o sujeito quando fala faz falar o Outro como tal, como sublinha Lacan (1954-1955, p.233): “o inconsciente é esta fala que fala em mim”.

Segundo Lacan (1953b), se a função corresponde à fala e concernida ao sujeito, o campo é da linguagem, do código, dizendo respeito ao Outro. O Outro é escrito com letra maiúscula para se referir ao grande Outro do simbólico, de onde vêm as determinações simbólicas do sujeito, se diferenciando do pequeno outro, relacionado ao semelhante especular, referido ao campo do imaginário. O Outro como lugar da linguagem é onde se encontram os significantes que representará o sujeito. Pontua Quinet (2012, p.22): “Essa representação do sujeito no Outro não é fixa, o sujeito não é tal ou tal coisa, ele é tão somente *representado* por um significante *para* outro significante”, se referindo ao conceito de sujeito tal qual concebido por Lacan (1964) em *O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Por exemplo, segundo Quinet (*idem*, p.23): “ele é um homem em relação à mulher, ou em relação a uma criança, ou em relação a um marciano”. Esse significante que me representa efetua um recorte do sujeito. O sujeito não se reduz a essa representação, ele é indefinível, como acentua Quinet (*ibidem*): “O sujeito não ‘é’ isso ou aquilo. Ele é um vazio, um furo no conjunto da linguagem, deslizando nas cadeias significantes”.

Portanto, não há significante que possa recobrir o todo do sujeito, efeito do qual somente resulta como divisão. Assim também se dá com o corpo do ser falante: ele é testemunho da dependência da pulsão à uma gramática, contudo é justamente por ser recortada pelo significante que a pulsão é marcada por uma satisfação impossível, o que traz, irremediavelmente, o gozo. É o que situaremos a seguir.

## 1.2. A concepção do corpo para a psicanálise: uma articulação entre significante e gozo

Lacan no primeiro momento de seu ensino, na década de 50, realiza um retorno a Freud, já marcado pela influência da linguística de Saussure e do estruturalismo de Lévi-Strauss, indicando a primazia das funções da fala situadas no campo da linguagem nas formações do inconsciente, como vimos. Por volta da década de 70, podemos localizar um outro tempo do seu ensino, no qual ele parte dos conceitos de compulsão à repetição e pulsão de morte freudianos, distinguindo o campo do gozo, que ele gostaria de ter sido nomeado como o “campo lacaniano” (LACAN, 1969-1970, p.77). A fim de avançarmos nas questões que circunscrevem essa pesquisa, iremos tratar da concepção do corpo na teoria psicanalítica articulando significante e gozo, pois, no que diz respeito ao corpo, ambos estão em causa.

Se o homem “desde antes de seu nascimento e para-além da morte, está preso na cadeia simbólica” (LACAN, 1956, p.471), no que concerne ao corpo, a psicanálise revela que ali também a incidência do simbólico não lhe escapa, evidenciando a sua disjunção em relação ao organismo. Não nascemos com um corpo, ele somente pode se constituir através da intervenção da linguagem na carne. Só há corpo para um sujeito por ele ser habitado pela fala, que marca este corpo, e permite que ele possa ser dito. Lacan (1970, p.407) afirma: “O corpo, a levá-lo a sério, é, para começar, aquilo que pode portar a marca adequada para situá-lo numa sequência de significantes”. Pelo fato de o homem falar que o sujeito não é mais reduzido ao seu corpo. Esse distanciamento entre sujeito e corpo provocado pela linguagem permite o acesso ao corpo enquanto marcado pelo significante, mas interdita o acesso ao “gozo do ser” (LACAN, 1972-1973), infinito, que permanece inominável. Contudo, esse corpo, do qual não temos notícias, que escapa ao recorte do significante, não impede que ele retorne, o que faz com que, muitas vezes, vivenciemos o corpo como um estranho que nos ultrapassa, como na descoberta de alguma doença inesperada, por exemplo, o que nos leva a não termos a menor ideia do que se passa com nosso corpo.

No que diz respeito ao corpo enquanto simbólico, é na relação com o Outro, por este introduzir o sujeito no significante, que o corpo se desnaturaliza e sua anatomia é subvertida pela linguagem. Como enuncia Lacan (1967a, p.357): “(...) o corpo faz leito para advento do Outro pela operação do significante”. É no atravessamento do corpo pelo significante, que vem do Outro, que o corpo perde seu estatuto de natureza para estar submetido ao trilhamento da pulsão.

Freud cunhou o conceito de pulsão (*trieb*) como fundamental em sua obra, o que possibilitou alçar o corpo a um posicionamento central. A partir de seu texto *Três Ensaios da Teoria da Sexualidade*, Freud (1905a, p.44) definiu pulsão: “o representante psíquico de uma fonte de estímulos endossomáticos”, considerando uma medida de exigência de trabalho à vida psíquica calcada no corpo. Posteriormente, no escrito *Pulsões e Destinos da Pulsão*, Freud (1915a, p.148) especifica: “a pulsão é o que se situa na fronteira entre o psíquico e o somático; é o representante psíquico dos estímulos que provém do interior do organismo”. Tal conceituação retira o corpo do exílio da extensão, limitado pelo discurso cartesiano, pois ao corpo implica o somático e o psíquico, a ideia e o afeto, sendo estes os representantes da pulsão no inconsciente: “Se a pulsão não estiver aderida a uma representação ou não se manifestar como um estado afetivo, nada poderemos saber dela”, nos explica Freud (1915b, p.203).

Embora Freud em suas definições tenha relacionado o conceito de pulsão ao de estímulo, faz uma diferenciação precisa em seu artigo *Pulsões e Destinos da Pulsão*. Define estímulo como uma força proveniente do exterior geradora de um impacto isolado, que pode ser neutralizada como uma única ação apropriada. Fornece como exemplo um estímulo de uma luz forte que atinge o olho, sendo a fuga motora a ação para extingui-lo. O estímulo abarca um funcionamento instintual, na medida em que haveria uma ação determinada a ser realizada para neutralizá-lo. A pulsão, por sua vez, provém não do exterior, mas do interior do organismo, o que implica em outros mecanismos mais complexos para lidar com ela, pois somente a fuga não seria de serventia alguma. Além do mais, “a pulsão nunca age como uma força momentânea de impacto, mas sempre como uma força constante que exige satisfação” (FREUD, 1915a, p.146), levando Freud a situar a pulsão como ineliminável do psiquismo.

Anteriormente, Freud (1895) no escrito *Projeto para uma psicologia*<sup>7</sup> ao demonstrar o caráter quantitativo do aparelho psíquico, baseando-se em um aparato neuronal, aponta que os neurônios procuram aliviar-se da quantidade de energia proveniente dos estímulos que chegam do interior e do exterior do aparato realizando uma descarga, como forma de manter a quantidade de energia o mais baixa possível, sendo tal função nomeada por Freud de *princípio do prazer*.

---

<sup>7</sup> A questão que move a investigação de Freud (1895) no escrito *Projeto para uma Psicologia* diz respeito ao que pode marcar o sujeito em sua realidade psíquica a partir do contato com o mundo exterior. Sua pesquisa consiste em buscar qual a função da realidade na constituição dos processos psíquicos utilizando o modelo de um aparelho neuronal como suporte material do aparato psíquico. Embora Freud estivesse procurando se alinhar a uma concepção física de ciência vigente em sua época, a escrita revela que ele não estava inclinado a reduzir a experiência do sujeito a um aparato anátomo-fisiológico neuronal.

Nesse texto, Freud (*idem*) descreve a experiência de satisfação do bebê, na qual ele experimenta um retorno do estado de prazer. Localiza que essa experiência está situada nas complexas relações do sujeito com o outro próximo, pois os estímulos endógenos, que provocam o grito ou o choro da criança – e que irão acarretar posteriormente em “necessidades” como fome e sexualidade –, somente podem ser descarregados mediante um “auxílio externo” para prover o alimento. Tal auxílio “exige uma alteração no mundo exterior”, visto que “o ser humano se encontra em um estado inicial de desamparo”, afirma Freud (*idem*, p.362-363). A essas alterações realizadas no mundo exterior por um outro próximo Freud nomeou de ação específica.

A partir do ensino de Lacan, vemos que a experiência de satisfação se dá a partir da interpretação do Outro do choro do bebê, de modo que este possa receber a sua própria mensagem de que tem fome, produzindo uma redução de tensão no organismo. Na medida em que o humano e suas relações com o próximo são atravessados pela linguagem, sua experiência de satisfação também está condicionada e marcada pela linguagem, de tal modo, que o sujeito somente pode advir ao sair do registro da necessidade para se situar no campo da demanda do Outro. Devido ao seu estado de desamparo, o bebê depende de um próximo que leia seu choro e lhe providencie um caminho facilitador para a descarga, que se traduz na experiência de satisfação. Assim, as pulsões corporais “correspondem à sucessão de demandas do Outro”, pontua Soler (2007, p.73). A interpretação da mãe do choro do bebê está relacionada às concepções de sua cultura. Então, diz-se que quando o bebê chora, a mãe dê de mamar ao bebê. É a partir desse significado que a mãe fornece ao choro do bebê que ele pode receber sua própria mensagem de que tem fome. Segundo Lacan (1953b, p.299), o sujeito recebe do Outro “sua própria mensagem sob forma invertida”. Desse modo, “a ajuda externa não se reduz à satisfação da necessidade, ela introduz o sujeito na ordem simbólica”, enfatiza Garcia-Roza (1991, p.133).

Assim, no que diz respeito ao corpo humano, na medida em que suas vivências corporais estão submetidas à gramática do Outro, a “montagem” (LACAN, 1964) pela qual se delinea a pulsão somente pode advir do campo da demanda, do desfilamento significante, sendo jamais reduzida ao âmbito da necessidade. Explicita Lacan:

O que devemos considerar aqui, pelo lado da demanda, não pode exatamente se confundir com a satisfação da necessidade, pois o próprio exercício de qualquer significante transforma a manifestação dessa necessidade, (...) que faz com que aquilo que seja significado seja algo para além da necessidade bruta” (LACAN, 1957-1958, p.95).

Se o que se apresenta como o grito ou o choro do bebê é lido como um para além da satisfação de uma necessidade, como aponta Lacan (1957-1958), por estar articulado à demanda do Outro, “não é apenas porque há a relação do sujeito com outro sujeito, mas o fato de que essa relação se dá por intermédio da linguagem” (QUINET, 2000, p.89). “Na medida em que o homem é apanhado na dialética significante há alguma coisa que não funciona”, nos adverte Lacan (1957-1958, p.393).

É por intermédio da inscrição significante que a pulsão subverte o corpo, elegendo finalidades distintas à função que o órgão lhe predestina. A “(...) pulsão como tesouro dos significantes” (LACAN, 1960b, p.831) trilha as coordenadas de prazer no corpo, revelando somente o que subsiste dessa operação: o corte do significante que distingue o “artifício gramatical” da pulsão da função orgânica que ela habita, já nos dizia Lacan (*ibidem*).

Assim, embora a pulsão não deixe de implicar o organismo, a ela interessa bem outra coisa, distinta da função do órgão. É o que Freud situa na concepção de zona erógena, fonte de onde se origina o estímulo pulsional, localizada no corpo. A pulsão sexual<sup>8</sup> elege um órgão ou uma parte do próprio corpo como objeto a ser investido, elevando ao estatuto de uma zona erógena, “que se limitam a pontos eleitos, a pontos de hiância, a um número muito limitado de bocas na superfície do corpo, são os pontos de onde Eros terá de extrair sua fonte” (LACAN, 1959-1960, p.116). Freud (1905a) refere-se como exemplo a satisfação que a criança obtém no ato de mamar, fruto de uma sensação agradável proveniente da estimulação de seus lábios. Assinala que a satisfação da zona erógena se sustenta na necessidade de se alimentar, mas que, posteriormente, se torna independente dela, o que provoca a eleição de uma parte de seu próprio corpo, como o dedo, para chuchar. Aqui a finalidade de satisfação persiste, embora não se vincule mais a uma função orgânica. O que se denota, como Freud (1915a) nos ensina, que pulsão visa sempre a satisfação, sendo este o seu alvo, embora o objeto possa ser o mais variável, o seio ou o dedo, sendo que não há um deles que possa satisfazer completamente a pulsão.

Freud (1895) já havia sinalizado que o que resta da experiência de satisfação do bebê é um trilhamento pulsional, uma marca, um traço mnêmico. Este traço representa a experiência, já não mais sendo a experiência em si que por constituição fundamental já foi perdida. Assim, quando novamente ocorrer um acréscimo de excitação, configurando uma experiência de

---

<sup>8</sup> Freud (1905a) assinala que as pulsões sexuais se caracterizam como parciais por apresentarem uma certa independência da zona genital, e somente posteriormente entram em uma relação estreita com esta: “as pulsões parciais aspiram a conseguir prazer cada uma por sua conta, inteiramente desconectadas entre si” (FREUD, 1905a, p.203). Além disso, se apresentam como pares de opostos, como por exemplo, as pulsões de ver e ser visto.

desprazer, o aparelho irá novamente investir nesse traço mnêmico, “que corresponde à percepção de um objeto”, nas palavras de Freud (*idem*, p.363). Esse objeto alucinado que se projeta na tela da percepção, Freud irá nomear de representação, que advém no lugar de uma falta, e se configura como uma tentativa de obter mais uma vez a experiência de satisfação. Pela inscrição da linguagem e pelo fato do objeto estar perdido desde sempre, o reencontro com o objeto é sempre marcado por uma perda, por um ponto de impossibilidade de satisfação. É na busca por uma satisfação completa miticamente encontrada no objeto da primeira experiência de satisfação, e por si só para sempre perdida, que move o psiquismo a se lançar na repetição.

É o que Lacan (1964) evidencia no *O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*: embora a pulsão vise seu objeto para se satisfazer, ela jamais o atinge, sendo que, na verdade, sua satisfação, mesmo que parcial, reside no circuito de vaivém pelo qual ela contorna o objeto, ou seja, no seu circuito de repetição: “Se a pulsão pode ser satisfeita sem ter atingido aquilo que, em relação a uma totalização biológica da função, seria a satisfação ao seu fim de reprodução, é que ela é pulsão parcial, e que seu alvo não é outra coisa senão esse retorno em circuito” (*idem*, p.170). No que tange ao fator econômico, Lacan (*idem*) explicita que a pulsão apresenta uma dialética de arco, compondo um percurso de vaivém relacionado ao acréscimo e descarga da excitação, como um circuito, exemplificado na figura a seguir:

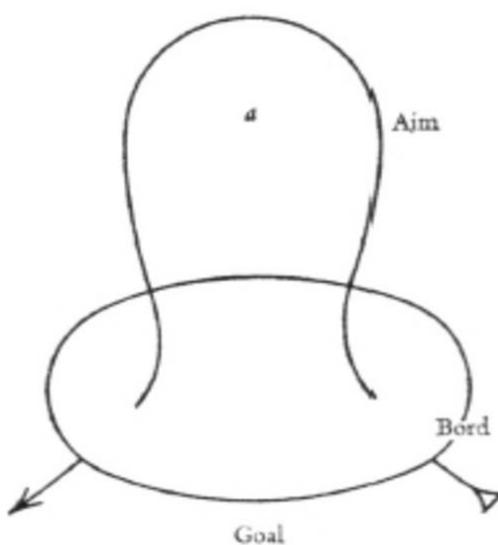


Fig. 3 – Circuito circular da pulsão  
Fonte: Lacan (1964) – p.169

É por não atingir o objeto, que à pulsão só resta circundá-lo. Dessa forma, a zona erógena, esse orifício erógeno, pode se constituir no retorno pelo qual a pulsão circula, permitindo a *diferenciação* de uma estrutura de *borda*. A delimitação da borda se funda na experiência de perda em relação ao objeto. A satisfação não mais se encontra no órgão ou no objeto como alimento, mas sim somente ao passar pela borda. Assim, não é pelo alimento que a pulsão se satisfaz, mas sim ao passar pelo orifício da boca. Situa Lacan (*idem*, p.160): “Por que as zonas ditas erógenas só são reconhecidas nesses pontos que se diferenciam para nós por sua estrutura de borda? Por que se fala da boca, e não do esôfago, ou do estômago? Eles também participam da função oral. Mas no nível erógeno falamos da boca (...)”.

É a inscrição significativa que funda a satisfação com o objeto como impossível, pois na tentativa de alcançá-lo, só se consegue cercá-lo. A pulsão, assim, trilha seu recorte no corpo em um circuito de incessante *re*-torno em torno do objeto inacessível, delimitando-se uma borda, um limite pelo qual a pulsão possa se satisfazer, embora parcialmente. Instaure-se outro destino para um orifício, distinto da função biológica na qual ele pode servir: “A própria delimitação da ‘zona erógena’ que a pulsão isola do metabolismo da função é obra de um corte que se beneficia do traço anatômico de uma margem ou uma borda: lábios, ‘cerca dos dentes’, borda do ânus, sulco peniano, vagina, fenda palpebral e até o pavilhão da orelha” (LACAN, 1960b, p.832).

Desse modo, é o atravessamento significativo, que provoca o inevitável desencontro com o objeto da satisfação ao situá-lo para além da necessidade. O encontro com o objeto somente pode se localizar em um vazio. Destaca Lacan:

*O objeto pelo qual a pulsão contorna em seu arco é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, a minúsculo. (...) O objeto a é introduzido pelo fato de que nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando-se o objeto eternamente faltante” (LACAN, 1964, p.170, grifo nosso).*

O que faz corpo é a *re*-marcação de uma borda, que se funda na extração de um furo pelo qual a pulsão contorna. O objeto *a* organiza, então, um campo lógico da falta, mas que não é especularizável. O objeto *a* não é o seio, as fezes, mas a borda oral, anal, que não se situa nem no interior nem no exterior do corpo, mas na borda. Podemos entender, então, que o corpo pulsional, submetido ao significativo, não se constitui no eu e nem no Outro, mas nesse circuito entre o sujeito e o Outro. Como elucida o Prefácio de Maria Rita Kehl (2001) no livro

*Corpo e escrita: relações entre memória e transmissão da experiência*, de autoria de Ana Costa:

O que passa pelo corpo (...) é a constituição dos objetos pulsionais onde o corpo faz borda, abertura para o contato com o outro; é onde o corpo se abre que a pulsão circula, não no circuito fechado dos limites do eu/imagem, mas no circuito que se estabelece entre o sujeito e o Outro – primordialmente – e entre o sujeito e os outros. Se a pulsão circula onde há furo, do mesmo modo o saber se transmite onde há falha (KEHL, 2001, p.14).

Em seu outro livro, *Adolescência e experiências de borda*, Ana Costa (2004) precisa que é por meio dos objetos conjugados na relação com o Outro que os orifícios se constituem, sendo essas bordas que estruturam o corpo do simbólico do sujeito, contudo não de maneira definitiva:

Pulsão nada mais é do que fazer bordas no corpo, na medida em que é pelos orifícios que constituímos nossa erótica. A constituição pulsional não se dá de uma vez para sempre, ela é constantemente refeita nas relações com os semelhantes. Precisamos constantemente refazer nossos orifícios. Precisamos refazer o olhar, o orifício da boca, o orifício do ouvido. É pelos orifícios que somos suportados corporalmente, não é pela concretude da “massa” de nosso corpo (COSTA, 2004, p.166).

Nesse sentido, para o ser falante, suas necessidades estão submetidas, assujeitadas pelo Outro, e lhe retornam pela via da demanda. A demanda, segundo Rabinovich (2005, p.24), provoca um desvio, “um corte em relação às suas necessidades”, pois, o sujeito ao entrar na linguagem, jamais pode reduzir sua satisfação à necessidade.

Por sua vez, ao sujeito, ao entrar no desfiladeiro do significante da demanda, lhe é exigido algo além da satisfação, sendo sempre outra coisa, o que Lacan (1958a, p.697) no texto *A significação do falo* nomeou: uma demanda de presença e ausência: “A demanda em si refere-se a algo distinto das satisfações por que clama. Ela é demanda de uma presença ou de uma ausência, o que a relação primordial com a mãe manifesta, por ser prenhe desse Outro a ser situado *aquém* das necessidades que pode suprir”. O que Lacan está situando em relação a esse Outro, é que ele só pode demandar porque a ele também falta um objeto que possa satisfazê-lo por completo, seu desejo também é insatisfeito, ao ser também atravessado pelo significante. Então, é com essa falta que Outro ocupa seu lugar de “suprir” as carências do sujeito, mas somente o amor pode fazer suplência a essa falta estrutural, ao dar aquilo que não se tem: “Esse ‘privilégio’ *de suprir as necessidades* do Outro desenha, assim, a forma radical do dom daquilo que não tem, ou seja, o que se chama seu amor” (*idem*, p.698, *grifo nosso*). É

por conta dessa falta radical introduzida pelo significante – ao inscrever um traço enquanto pura diferença, que retira o sujeito da esfera do idêntico e o impede de experimentar uma pretensa satisfação anterior (LACAN, 1961-1962) –, a qual todos nós estamos submetidos, que há sempre uma insatisfação no campo da demanda, que é sempre de amor.

É na inexorável hiância entre o mais além da satisfação da necessidade e a insatisfação da demanda que o desejo se situa. Como bem explicita Lacan (1958a p.698): “O desejo não é, portanto, nem ao apetite da satisfação, nem a demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda, o próprio fenômeno de sua fenda (*spaltung*)”. O desejo, esse “resíduo” (Lacan, 1957-1958, p.393), se articula no significante, mas jamais é articulável pelo significante, pois é irreduzível a este.

Os efeitos dessa perda resultante da introdução do simbólico no sujeito, o leva a situá-lo na dialética do desejo e no campo do gozo. Se no desejo, o sujeito sustenta essa falta estrutural, que concerne à falta de um significante no campo do Outro, e se operacionaliza com ela na cadeia significante, em outro pólo, no campo do gozo, o sujeito visa um mais além de uma satisfação na ordem de um excesso.

Freud (1920) no texto *Mais Além do Princípio do Prazer* começa a situar que, embora haja no aparelho psíquico uma forte tendência ao princípio do prazer, de modo a manter o nível de excitação o mais baixo possível, não é possível dizer de que se trata de um domínio, pois há circunstâncias em que algo se opõe a esta tendência. Ao analisar os sonhos dos ex-combatentes de guerra, que insistiam em repetir em sonhos cenas traumáticas vivenciadas por eles na guerra, Freud percebe que esse tipo de sonho contrariava a finalidade de realização de desejo. Tais cenas eram repetidas, mesmo reportando um alto nível de desprazer para o sujeito. Assim como também observou ocorrer nas brincadeiras infantis, nas quais as crianças repetem “tudo aquilo que lhes causou forte impressão em sua vida, e assim ab-reagem à intensidade da impressão que sofreram, e tornam-se, por assim dizer, senhoras da situação” (*idem*, p.143). A criança que passivamente foi atingida pela vivência desprazerosa, pode, ao repeti-la na brincadeira exercer um papel ativo, um domínio da situação, de modo a alcançar um ganho de prazer de outra ordem, vinculado à repetição. Freud pontuou que essa compulsão a repetir determinadas ações com alto nível de desprazer para o sujeito ocorreria na tentativa de transformar uma experiência de desprazer em prazer: “nenhum desses fatos contradiz o princípio do prazer, pois fica evidente que a repetição, no sentido de *retornar ao mesmo estado anterior de coisas*, constitui por si mesma uma fonte de prazer” (*idem*, p.159, *grifo nosso*). Contudo, essa tentativa de retorno ao mesmo é marcada por um impossível,

devido ao significante, que inscreve uma diferença radical concernida ao campo do simbólico. Assim, é justamente pela impossibilidade da pulsão se satisfazer, que somente resta a ela se lançar novamente na repetição de seu circuito. Freud formulou, então, o conceito de pulsão de morte, referindo-o a uma compulsão à repetição de experiências desprazerosas para o sujeito, mas que não contradiz o princípio do prazer, atua de forma independente dele, ultrapassando-o. Pois, está regido por algo que está mais além do princípio do prazer, por não visar uma redução do nível de tensão no psiquismo, ao contrário, pode até mesmo representar “um caráter demoníaco” (*ibidem*). Na verdade, no mais além do princípio do prazer “trata-se de um desprazer para um sistema e prazer para outro” (*idem*, p.145). Freud nos ensina, afinal, que embora a compulsão à repetição se configure como um desprazer para os limiares do princípio do prazer, ao exceder seus limites, não deixa de acarretar alguma satisfação à pulsão, mesmo que parcialmente. Satisfação esta que só pode estar implicada em seu retorno.

Desse modo, é desse limite não abarcado pela satisfação da pulsão, que a pulsão se rege por uma *com-pulsão* a repetir seu circuito. É desse limite no qual a pulsão somente pode visar o seu retorno, que podemos situar o campo do gozo. Valas (2001, p.7) pontua: “O prazer e o gozo não pertencem ao mesmo registro. O prazer é uma barreira contra o gozo, que se manifesta sempre como excesso em relação ao prazer”. O gozo é o campo no qual “não se deixa reduzir nem às leis do princípio do prazer nem ao cuidado da autoconservação” (ANDRÉ, 1987, p.212), ele é o que se opõe ao útil, “aquilo que não serve para nada”, assinala Lacan (1972-1973, p.11).

A partir do conceito de pulsão de morte freudiano, Lacan (1959-1960) em seu ensino passou a circunscrever o conceito de gozo, relacionando-o no *O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise* com o conceito de *das Ding*, a Coisa freudiana do *Projeto* de 1895.

Neste texto, Freud (1895) menciona que é através do próximo, esse primeiro Outro, que o sujeito pode apreender a realidade. O “complexo do próximo”, o *Nebenmensch*, como nomeou Freud (*idem*, p.377) se divide em dois componentes: por um lado, o próximo pode ser rastreado pelo trilhamento mnêmico, pelas coordenadas de prazer, trazendo notícias do corpo simbólico do sujeito; e, por outro viés, se apresenta como uma Coisa, *das Ding*, como estranho, até mesmo hostil, se mantendo enigmático a toda rede de significantes, e “em torno do qual se orienta todo o encaminhamento do sujeito”, configurando-se como o “Outro absoluto do sujeito” (LACAN, 1959-1960, p.67). Sobre *das Ding*, Marcos Comaru (1996, p.8) aponta: “*das Ding* exerce uma poderosa impressão, não assimilável, não incorporável e

intraduzível psiquicamente, cuja estrutura constante permanece retida como uma Coisa (*das Ding*)”.

Doris Rinaldi (1996, p.70) no livro, *A ética da diferença: um debate sobre psicanálise e antropologia*, afirma: “Há, portanto, uma divisão original da experiência da realidade, uma vez que, na busca de satisfação, o sujeito se depara com algo de enigmático, de opaco, que o obriga a fazer o retorno”. É esse elemento vazio, que se origina do encontro do sujeito com a realidade, ao ser marcado por um desencontro radical com o objeto, que podemos situar *das Ding*, a Coisa: “*das Ding* é o índice, ao mesmo tempo, do anseio de plenitude *com o objeto* e de sua impossibilidade” (*idem*, p.69, *grifo nosso*). Nesse sentido, só temos notícia do objeto enquanto perdido, pois, essa satisfação plena que teria sido obtida anteriormente somente a encontramos enquanto mítica. O mito é justamente uma construção fictícia, colocar alguma coisa no lugar de um nada, “um enunciado do impossível”, diz Lacan (1969-1970, p.118). Assim, esse furo inviolável no qual se situa *das Ding*, que somente se apresenta como uma “realidade muda” (LACAN, 1959-1960, p.70) por se situar fora da representação, inaugura o próprio simbólico ao regular toda a trama pela qual o sujeito circula. Todo o objeto que o sujeito se depara no mundo sempre se situa “a uma certa distância da coisa”, como pontua Lacan:

(...) no nível da representação a Coisa não é nada, porém, literalmente não é – ela se distingue como ausente, alheia. (...) O bom e o mau entram desde logo na ordem da representação, estão lá como índices do que orienta a posição do sujeito, segundo o princípio do prazer, em relação ao que nunca deixará de ser apenas representação, apenas busca de um estado eleito, de um estado de anseio, de espera de quê? De algo que está sempre a uma certa distância da Coisa, ainda que seja regulado por essa Coisa, a qual está mais além (LACAN, 1959-1960, p.80).

Esse é, então, o “campo de *das Ding*, e designa-nos o plano do para além do princípio do prazer”, elucida Lacan (*idem*, p.127). Lacan, então, nesse momento do seu ensino, relacionou a Coisa ao campo do gozo, ao mais além do princípio do prazer. Chega a pontuar no escrito *Do “Trieb” de Freud e do desejo do psicanalista*: “(...) o gozo está do lado da Coisa” (LACAN, 1964b, p.867).

No seminário sobre a ética, Lacan (1959-1960) se refere à *das Ding* como correlata à instituição da Lei. Retoma a lei de interdição do incesto como uma lei fundamental na qual a mãe, ao representar o desejo mais fundamental do sujeito, ocupa o lugar da Coisa. A Lei, inserida no ordenamento significativo e veiculada pela cultura, barra o acesso à Coisa ao reafirmar a mãe como impossível, ou seja, a Lei somente vem autenticar essa distância

inevitável que mantemos em relação à Coisa. É o pai, como esse significante que representa o lugar da lei, que interdita a mãe, fazendo operar a função do Nome-do-Pai e a lógica da castração para o sujeito (LACAN, 1957-1958). Esclarece Rinaldi:

A Lei institui uma distância irreduzível entre o sujeito e o objeto do seu desejo, distância essa que é o próprio desejo. As leis morais vêm reafirmar essa distância, sob a forma paradoxal da *proibição de algo que é, na verdade, impossível*. A psicanálise lacaniana pretende mostrar que, sob a face do proibido, surge esse Real impossível, e é nesse sentido que se pode entender a tese de Lacan de que a *lei moral é aquilo por meio de que se presentifica o Real* (RINALDI, 1996, p.78).

A Lei ao marcar uma impossibilidade de satisfação introduz o sujeito no simbólico e produz o advento do sujeito submetido à castração, o que possibilita que ele fale e se situe no campo do desejo:

O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda (...). É na própria medida em que a função do princípio do prazer é fazer com que o homem busque sempre aquilo que ele deve reencontrar, mas que não poderá atingir, que nesse ponto reside o essencial, esse móvel, essa relação que se chama a lei de interdição do incesto (LACAN, 1959-1960, p.85).

Serge André (1987) articula o conceito de gozo em Lacan (1960b) a partir de seu escrito *Subversão do Sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, que traz as primeiras elaborações lacanianas sobre o gozo na direção trabalhada no *Livro 7*. André (1987, p.212) se pergunta: “é a castração que nos impede de gozar?”. Aponta que a concepção freudiana do complexo de castração – instaurado mediante o desejo do incesto e o desejo de matar o pai no Complexo de Édipo<sup>9</sup> – é a de que este impede o sujeito o acesso ao gozo. Mas, na verdade, o que Lacan demonstra, ao complexificar a noção de gozo, que o gozo interdito não é o gozo sexual, e sim o gozo pleno, o gozo infinito da Coisa. E que, graças à castração, um outro gozo é possibilitado ao sujeito, o gozo fálico, tributário do significante, sendo sempre parcial, circunscrito na lógica do não todo.

A base do que se configura como castração é a falta de um significante que daria conta da relação sexual, que promoveria uma complementaridade entre os sexos: o falo. Só que é o falo como significante privilegiado do desejo que falta inevitavelmente, na medida em que o

---

<sup>9</sup> Segundo Roudinesco & Plon (1998, p.758), o complexo de Édipo, tal como a psicanálise trouxe à luz, é “a expressão de dois desejos recalçados (desejo do incesto e desejo de matar o pai) contidos nos dois tabus próprios do totemismo: a proibição do incesto e a proibição de matar o pai-totem”.

sujeito saiu do âmbito de um instinto sexual, para entrar no campo da linguagem. O sexual, assim, se torna determinado pela linguagem, de forma que seu gozo está submetido ao significante, que inscreve “ilhas de gozo” na qual o corpo pode gozar, somente parcialmente. Esclarece Lacan (1960b, p.836) “(...) é preciso nos atermos que o gozo está vedado a quem fala como tal, ou ainda, que ele só pode ser dito nas entrelinhas por quem quer que seja sujeito da Lei”. É o que situa Lacan (1959-1960) em seu *Livro 7* como o paradoxo do gozo, pois se a Lei, por um lado, interdita o acesso ao que seria um gozo infinito, por outro lado, somos introduzidos no gozo, mesmo que parcialmente, pela via da transgressão à própria Lei. Só podemos falar de gozo pelo viés de um limite. Afirma Lacan (*idem*, p.212): “Todo exercício de gozo comporta algo que se inscreve no livro da dívida da Lei. (...) A transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário, sob as formas da Lei”.

Assim, o falo como significante produz uma dupla função: por um lado, proíbe o gozo, e por outro lado, o veicula enquanto gozo fálico, gozo sexual, marcado pela incompletude no campo da satisfação. Desse modo, é o significante que divide o sujeito, pois se ao mesmo tempo lhe barra o acesso ao gozo infinito da Coisa, paradoxalmente, o sujeita ao gozo fálico, sempre incompleto. Sendo o gozo fálico intermediado pelo significante, não quer dizer, de forma alguma, que ele seja simbolizável pela via do sentido (embora não deixe de produzir efeitos de sentido), ele é apenas cifrado, cunhado, pelo significante enquanto corte, pois, “o gozo é absolutamente real, porque, no sistema do sujeito, ele não é simbolizável nem simbolizado em parte alguma” (LACAN, 1968-1969, p.311).

O falo, segundo Lacan (1957-1958), não é o pênis, um objeto, uma imagem, uma fantasia, mas sim, um significante. Um significante da falta para todos os sujeitos, “o significante da distância entre a demanda do sujeito e seu desejo” (*idem*, p.296). Pelo fato de tanto o homem quanto a mulher estarem submetidos à castração, ao entrarem na linguagem, lhe foi interditado o que seria o desejo mais fundamental, impedindo a satisfação da demanda. O que resta e promove o sujeito à dialética significante, é o significante fálico, significante do desejo do Outro, inominável por sua estrutura, sendo somente articulado através dos efeitos de significado que ele acarreta:

Na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, caso se deva entender por isso um efeito imaginário. Tampouco é, como tal, um objeto (parcial, interno, bom, mau, etc.) (...). E é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza. (...) O falo é um significante (...) destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante (LACAN, 1958a, p.696).

Segundo Rabinovich (2005), o falo, o significante privilegiado do desejo, se inscreve enquanto uma marca, uma marca não em qualquer lugar, mas sobre o corpo. Marca que denota o encontro impossível do sujeito com a linguagem e o sexo, que sempre resulta em uma perda (da naturalidade, do instinto). Lacan (1957-1958) no *O Seminário, Livro 5: As formações do inconsciente* situa que o falo por ser um objeto destacável do corpo, “um ponto de volúpia” no corpo, visado pelo Outro, está mais sujeito à marca sobre qual opera a castração. Essa marca sobre o corpo, uma forma de inscrição da castração, se faz presente nos cerimoniais religiosos e nos ritos da puberdade, como é o caso da circuncisão, ou mesmo de uma tatuagem. Essa marca ao fazer dela um significante, permite ao sujeito se posicionar na partilha dos sexos e mesmo na sexualidade, a situando na dialética do desejo, de ter ou não ter o falo. Mas como esse significante fálico somente traz ao sujeito um referencial, sendo que inevitavelmente há de faltar, pois não há uma conformidade do ser falante em relação ao seu sexo e nem ao outro sexo, que só resta ao sujeito na tentativa de atingir o seu desejo se filiar ao desejo do Outro através dos desfiladeiros significantes de sua demanda.

O gozo fálico, então, é o gozo circunscrito pelo significante fálico, no qual extrai o gozo do corpo, o “gozo do ser” enquanto infinito, para cifrá-lo através do significante. Lacan (1974, p.22) em sua Conferência *A Terceira* chega a afirmar: “que o gozo fálico se torne anômalo ao gozo do corpo, isto já foi percebido mil vezes”. E ainda: “o gozo fálico (...) é externo ao campo dito do corpo – o que nele define o que qualifiquei como seu caráter fora do corpo”. O sujeito, então, ao ser atravessado pela linguagem, acarreta uma perda de acesso ao vivo do corpo, uma mortificação, tornando o corpo “esse deserto” (LACAN, 1967a, p.357), no que diz respeito ao gozo. Anuncia Lacan:

(...) Menos-Um designa o lugar que é o dito do Outro. Pelo Um-a-Menos faz-se a cama para a intrusão que avança a partir da extrusão *do gozo*: é o próprio significante. Não é o que se dá com toda a carne. Somente das que são marcadas pelo signo que as negativiza elevam-se, por se separarem do corpo de seu gozo (...) (LACAN, 1970, p.407).

Contudo, paradoxalmente, Lacan (1971a, p.28) em sua palestra intitulada *Saber, ignorância, verdade e gozo* no Hospital Sainte-Anne questiona: “Onde é que isso habita, o gozo? Do que ele precisa? De um corpo. Para gozar, é preciso um corpo”. Mas, se ao corpo compete o gozo, o que acontece com o gozo fálico, que se situa fora do corpo, marcado por sua extrusão pelo significante fálico? André (1987, p.216) nos aponta: “O gozo fálico parte, assim, da falta-a-ser, mais do que ser, e se situa extracorpo: está ligado ao corpo apenas pelo

fio delgado do órgão sexual”. Nesse sentido, o gozo fálico concerne ao corpo somente relacionado “a certas partes do corpo que podem funcionar como equivalentes do órgão sexual” (*ibidem*). Nas zonas erógenas o gozo sexual é parcializado pela inscrição significante, que limita o gozo em uma borda. Desse modo, a relação do ser falante com seu gozo sempre se apresenta como claudicante: “o gozo que se pode obter da relação sexual nunca é aquilo que deveria ser”, salienta André (*ibidem*).

Na relação do sujeito com o Outro, com a introdução de um significante no real, há uma perda de gozo no que diz respeito ao corpo. Mas como situar essa perda de gozo, inerente à repetição, qual seu destino no que se refere ao corpo do ser falante? É o que buscaremos situar.

Na medida em que o Outro se apresenta como inconsistente, ao faltar um significante que possa representar o sujeito no campo do desejo, ele se situa como furado em relação ao conjunto dos significantes, não mais sendo esse lugar da linguagem, do “tesouro dos significantes”, como Lacan havia elaborado no início de seu ensino. A partir do *O seminário, Livro 5: As formações do inconsciente* e em desdobramentos posteriores, Lacan (1957-1958) começou a pensar o campo do Outro como barrado ao apontar para o impossível de transmitir acerca do desejo. O que o sujeito se pergunta sobre o desejo do Outro, *O que o Outro quer de mim?*, se mantém como enigma, já que essa resposta pelo Outro é estruturalmente impossível, na medida em que ao Outro também lhe falta um significante, que possa responder pelo seu próprio desejo. O significante que fura o campo do Outro é, essencialmente, o falo como o significante privilegiado do desejo.

O Outro, então, se situa como um “lugar vazado” (1968-1969, p.58), que porta um furo, uma perda provocada pela falta estrutural de um significante que possa dizer de seu desejo, e conseqüentemente, do desejo do sujeito, na medida que “o desejo é o desejo do Outro”. Como resultante dessa falha há uma perda, na qual o objeto *a* vem funcionar.

O objeto *a* é justamente esse objeto perdido que cai do campo do Outro. Mas ele não se apresenta como um objeto intercambiável do mundo sensível, por materializar a falta, somente pode comparecer como vazio, como causa de desejo. Assim, o objeto *a* se faz presente pelo furo, efeito dessa falta estrutural em relação ao desejo do Outro, sendo refratário a toda contabilização significante. Ao comparecer como falta, que situa o sujeito em relação ao campo do desejo, o movimentando na cadeia significante.

É desse furo que se estrutura o próprio simbólico: “(...) não existe falta no real, que a falta só é apreensível por intermédio do simbólico. É no nível da biblioteca que se pode dizer:

*Aqui está faltando o volume tal em seu lugar. (...) a falta designa o lugar, designa a ausência, presentifica o que não está presente”* (LACAN, 1962-1963, p.147). Ao se fazer presente, quando a falta falta, sobrevém a angústia para o sujeito.

O objeto causa de desejo, o objeto pequeno *a*, condensa uma dupla face: se, por um lado, se situa como causa de desejo ao remeter à falta de gozo do sujeito, o que move o sujeito na dialética do desejo, por outro lado, refere a um excedente de gozo, um mais-de-gozar, na tentativa de obturar a falta, funcionando como “um lugar de captura de gozo”, como Lacan (1968-1969, p.241) se refere no *O Seminário, Livro 16: de um Outro ao outro*.

Lacan (*idem*) relacionou o conceito de mais-de-gozar com o conceito de mais-valia de Marx. Este apontou que a mais-valia se refere à materialização do excedente de trabalho realizado pelo sujeito, mas que não foi pago ao trabalhador. A mais-valia seria, então, esse excedente, esse resto não remunerado ao sujeito, sendo que: se para o capitalista ele é esse mais-de-gozar, para o trabalhador é falta-de-gozo (QUINET, 2002). Isso que sobra, essa brecha não cifrada, não remunerada, retorna como lucro ao capitalista (proprietário dos meios de produção), e move, por sua vez, todo o sistema.

Lacan (1969-1970) no *O Seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise* salienta que há uma perda, um desperdício de gozo na repetição, no qual o objeto *a* se situa no lugar dessa perda, onde “vemos aparecer a função do objeto perdido”. O mais-de-gozar seria uma restituição da perda de gozo provocada pela entrada na linguagem, contudo, “é o que a fala sempre deixa de significar” (VALAS, 2001, p.74), assim como em sua função de objeto causa. Afirma Lacan:

(...) é apenas nesse desperdício, que o gozo se apresenta, adquire um status. Eis porque o introduzi no início com o termo mais-de-gozar. É justamente por ser apreendido na dimensão da perda – alguma coisa é necessária para compensar – que esse não-sei-quê que veio bater, ressoar nas paredes do sino, fez gozo, e gozo a repetir. Só a dimensão da entropia<sup>10</sup> dá corpo ao seguinte – há mais-de-gozar a recuperar (LACAN, 1969-1970, p.48).

Lacan (1962-1963, p.242) no *Livro 10* formula: “(...) sempre há no corpo, em virtude desse engajamento da dialética significativa, algo de separado, algo de sacrificado, algo de inerte, que é a libra de carne”. Nesse seminário, Lacan trabalhou a temática da libra de carne através da peça *O Mercador de Veneza* escrita por William Shakespeare. Na peça, o

---

<sup>10</sup> Lacan (1969-1970) em seu *Livro 17* aponta que o saber como efeito do trabalho imposto pelo traço unário significativa, sempre se produz uma “entropia”. Entropia no Dicionário Priberam da Língua Portuguesa: “medida da quantidade de energia que não é convertida em trabalho mecânico”. In: <http://www.priberam.pt/dlpo/entropia>.

personagem Shylock havia emprestado dinheiro a Antônio a fim de poder ganhar, posteriormente, o valor acrescido de juros. Havia acordado que se caso Antônio não lhe pagasse ou atrasasse o pagamento, cobraria “uma libra de vossa bela carne, que do corpo vos há de ser cortada onde bem me aprouver”. Como Antônio não lhe pagou, em júri os juízes decidiram que Shylock poderia cobrar o que lhe era devido, mas que retirasse exatamente uma libra de carne, “pois se acaso derramares, no instante de cortares, uma gota que seja, só, de sangue cristão, teus bens e tuas terras todas, pelas leis de Veneza, para o Estado passarão por direito!”. E continua o juiz: “Dispõe-te, assim, para cortar a carne. Mas não derrames sangue, nem amputes senão o peso justo de uma libra, nem mais nem menos”. A dívida que se paga pela libra de carne, como contá-la? “Como mensurar algo que se torna indistinguível? A libra de carne é, justamente, um pedaço de real, um impossível”, afirma Giansesi (2010).

Segundo Quinet (2006), o mais-de-gozar é esse gozo excedente da repetição que não é contabilizado, mas que, no entanto, propicia ao sujeito “um bônus de gozo”. O objeto pequeno *a* caído, perdido, da repetição, poderíamos relacioná-lo com esse real do corpo não redutível à imagem e ao significante, um “pedaço de corpo” (LACAN, 1962-1963, p.149), essa libra de carne?

Quinet (2002, p.65) se pergunta: “Mas, para quem se trata de um gozo a mais se o sujeito é privado de gozo? Seria então uma mais-gozar do Outro?”. Na verdade, como aponta o autor, o sujeito acaba delegando ao Outro a detenção desse objeto de valor incalculável, mas o Outro jamais o tem porque a ele também lhe consta como perdido. Ao restituir esse objeto ao Outro, acaba o tornando consistente e gozador, o que Lacan nomeou como o gozo do Outro.

O que poderia barrar esse gozo do Outro como um gozo sem limite é o gozo fálico, como nos indica Lacan (1968-1969, p.268): “(...) a falta ou não falta de um *organon*, de um instrumento, ou, dito de outra maneira, do falo – que o gozo do instrumento barra o gozo que é gozo do Outro, na medida em que o Outro é representado por um corpo”. Esse Outro que se refere ao corpo Lacan situa como não sendo regido pelo gozo fálico, não sendo circunscrito pela linguagem: “Todo o gozo fálico está fora do corpo, quanto o gozo do Outro está fora da linguagem, fora do simbólico” (LACAN, 1974, p.32). Assim, o gozo do Outro, como salienta André (1987, p.231) não é o Outro da fala, mas o Outro em sua “consistência *real* para além de sua dimensão de linguagem”. A essa face do Outro, como portador de um gozo infinito, impossível de situá-lo no significante, Lacan (1968-1969) relacionou ao corpo, como apontamos, e no *O Seminário, Livro 20: Mais, ainda*, Lacan (1972-1973, p.54) sinaliza: “(...)

o gozo do Outro, que eu disse simbolizado pelo corpo não é signo do amor”. E, mais adiante, “o Outro, na minha linguagem, só pode ser portanto o Outro sexo”.

André (1987) articula que tanto o campo do Outro como o corpo possuem, por um lado, esse lugar de inscrição ao ser marcado pelo significante, quanto, por outro lado, sua face real ao se situar como fora do simbólico, resto não nomeável. Assim como o Outro, também o corpo sempre escapa ao sujeito: “o corpo é sempre um resto para além daquilo que se pode dizer do corpo” (*idem*, p.236). Dessa forma, se a linguagem nos traz a promessa de acesso ao Outro e ao corpo do Outro, com a entrada do significante e o gozo sexual, o acesso a ambos nos é interditado: “falta gozo do corpo e retorno ao gozo do órgão” (*idem*, p.239). O corpo só temos acesso em zonas parciais, atingível pelo recorte significante, é o que Lacan (1972-1973, p.35) nos diz: “um corpo, isso só se goza por corporizá-lo de maneira significante”.

A partir da construção do caso clínico, que abordaremos no segundo capítulo, iremos articular quais os efeitos que a inscrição do significante como corte, no que tange a inscrição distintiva do Um do traço unário, pode incidir na repetição e na mobilização das diferentes modalidades de gozo, que estão em causa no corpo, no caso clínico em questão.

### 1.3. O que a histeria nos ensina sobre o corpo: o sintoma como linguagem

Foi das pesquisas acerca da sintomatologia das doenças nervosas do final do século XIX que levaram a Freud à construção da psicanálise enquanto método clínico dos processos inconscientes. Freud se deparou com mulheres que apresentavam uma diversidade de queixas corporais, como paralisias, conversões, vômitos, náuseas, além de “uma série de distúrbios psíquicos, (...) como alterações no curso e na associação de ideias, inibições na atividade da vontade, exagero e repressão dos sentimentos, etc.” (FREUD, 1888a, p.75), mas que não eram correlatas a uma lesão de órgão, o que se apresentava como uma interrogação para a medicina da época.

Os médicos não conseguiam responder à incumbência de seu papel: erradicar os sintomas. Ao tratá-los isoladamente, não obtinham êxito, pois ou eles retornavam ou eram substituídos por novos. A investigação freudiana, em vez de atribuir a esse fenômeno uma simulação, tal qual o discurso médico inferia, ou examinar os sintomas pela via do olhar, assumiu uma outra posição: de ouvir o que as histéricas tinham a dizer.

No texto *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar* (1893b), Freud indica que através do relato de suas pacientes, traçou o caminho do sintoma histérico a partir do trauma. A suposição de Freud era que havia ocorrido um acontecimento externo datado para o aparecimento dos sintomas, no caso um trauma sexual provocado pelo progenitor do sexo oposto. Esta foi a teoria da sedução dos pais das histéricas vitorianas, originalmente suposta por Freud. Esta teoria é oriunda da relevância notada no fator sexual presente nos sintomas, como cita: “Aprendi então por experiência própria, (...) que não era qualquer espécie de excitação emocional que estava em ação por trás dos fenômenos da neurose, mas habitualmente uma excitação de natureza sexual”, em seu texto *Um estudo Autobiográfico* (1924, p.36).

A princípio, pensou-se que as pacientes não conseguiam se lembrar do fato traumático, e sob hipnose, elas poderiam se lembrar e ab-reagir o afeto impregnado ao evento traumático e assim se livrar dos sintomas. Freud se surpreende com o fato de que além da catarse não garantir que os sintomas não retornassem, o acontecimento do fato traumático foi criado pelo sujeito, ou seja, provém de sua fantasia. Ao analisar o relato de muitas mulheres que diziam terem sido seduzidas por seus pais, esbarrou numa evidência: nem todos os pais eram violadores, e, no entanto, as histéricas não estariam mentindo quando se diziam vítimas de

uma sedução, já que a descrição das cenas era narrada de forma muito real. Com isso, cunhou sua hipótese ancorada na teoria da fantasia, de modo que a realidade psíquica é decisiva para a constituição do sintoma, e não um causador externo.

A partir do discurso da histérica, Freud (1916-1917) em sua XXIII Conferência *O Caminho da formação dos sintomas* percebeu que seus sintomas possuíam um sentido inconsciente, mas que não estavam livremente acessíveis para o sujeito. A manifestação no eu de certos conteúdos, a maioria deles de natureza sexual e referente às primeiras experiências infantis, geravam uma grande soma de excitação, configurando-se como representações intoleráveis ao eu, forçando-o a erigir uma defesa, já que a tarefa imposta ao eu de extirpar o vestígio mnêmico e o afeto aderido à representação intolerável, não era possível. No caso da neurose, a defesa seria o recalçamento, afastando esses conteúdos da consciência, da qual o sujeito nada poderia lembrar, e substituindo por outros, segundo linhas associativas, de modo a garantir a unidade do eu. A formação dos sintomas na histeria se sustentavam, então, em um conflito psíquico, que realizava uma formação de compromisso, na qual consistia em deslocar esta representação intensa intolerável – quando o retorno desses conteúdos recalçados revelariam um fracasso do processo de defesa –, para uma representação débil, arrancando-lhe o afeto, que terá que ser empregado agora em outro destino: o corpo. Freud (1894, p.10) no texto *Sobre as Neuropsicoses de Defesa* menciona: “a representação inconciliável se tornaria inócua ao transpor ao corporal a soma de excitação”, salientando a predisposição da histeria à conversão.

Desde muito cedo em sua investigação, Freud notou que o corpo na histeria não estava reduzido à sua anatomia, de modo que as paralisias histéricas se manifestavam de forma independente em relação a um referencial anatômico, sendo regidas por um circuito diverso das ramificações nervosas. No texto *Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias orgânicas e histéricas*, Freud (1893a, p.206) afirma: “(...) nas suas paralisias e em outras manifestações, a histeria se comporta como se a anatomia não existisse, ou como se não tivesse conhecimento desta”. A função abolida do órgão paralisado estava envolta a uma associação de grande valor afetivo para o sujeito, de modo que a concepção do órgão estava inacessível ao livre jogo de outras associações presentes no eu. Nesta associação, as histéricas tomavam seus órgãos pelo nome que levavam, em sua concepção popular do termo. Com isso, foi possível demonstrar que a linguagem, mas precisamente o significante, tinha um papel decisivo na formação dos sintomas no corpo. Lacan ao retomar os avanços da

linguística saussuriana, como vimos, vai especificar as formações do sintoma na histeria em torno do significante:

Diferentemente do signo, da fumaça que não existe sem fogo, fogo que ela indica com o apelo, eventualmente, de que seja extinto, o sintoma só é interpretado na ordem significante. O significante só tem sentido por sua relação com outro significante. É nessa articulação que reside a verdade do sintoma (LACAN, 1966b, p.235)

Freud (1893-1895) no texto *Estudos sobre a Histeria* trabalha o caso que acompanhou da Sra. Elizabeth von R., que traz cifrado no corpo os significantes de sua história. Esta moça de 24 anos chegou a Freud fortemente adoentada, com dores nas pernas e caminhando mal, tendo passado por muitos infortúnios, dentre eles, cuidar de seu pai enfermo, de quem era particularmente apegada. O início de seus sintomas conversivos se deu no período de cuidados ao pai: “Ela dormia no quarto de seu pai, acordava durante a noite quando este a chamava, ocupava-se continuamente dele e se esforçava para parecer alegre, enquanto ele próprio suportava seu estado sem esperanças com uma amável resignação”, pontua Freud (*idem*, p.156). Elisabeth, dessa forma, sustenta sua posição de sacrifício nos cuidados ao seu pai enfermo.

Lacan (1957-1958) no *O Seminário, Livro 5: As formações do inconsciente* afirma que na histeria o sujeito vai buscar seu desejo no desejo do Outro, como todo neurótico, no que ele supõe ser esse desejo. Mas ao sustentar esse Outro e se submeter diante de sua demanda, acaba por se satisfazer em manter seu desejo insatisfeito. Pontua Lacan (*idem*, p.336): “A completa submissão ou abnegação do sujeito em relação à demanda é indicada por Freud, realmente, como uma das condições essenciais da situação, no que ela se revela histerogênica”.

Diferente de um paciente com uma doença orgânica, Freud (*idem*, p.153) observa que a paciente ao ser submetida ao exame em suas pernas, faz uma expressão mais de satisfação do que de dor. Quando beliscava a pele de suas pernas, Elisabeth assumia uma expressão peculiar, “como se sentisse uma voluptuosa sensação de cócegas”, enrubescendo a face, além de se pôr a gritar. Diante de tal exagero, Freud, destaca, então, que a zona dolorosa só poderia estar se comportando como uma zona erógena.

A fim de buscar saber a causa do sintoma histórico de Elisabeth, Freud se pôs a perguntar diretamente qual era a recordação associada à sua primeira dor nas pernas, após uma tentativa fracassada de hipnotizá-la. Elisabeth se lembrou de um certo entardecer quando

um jovem, de quem foi vizinha um tempo anterior, a acompanhou até sua casa após uma reunião social. As leituras que tinham em comum e suas trocas de ideias a levaram a uma crescente convicção de que ele a amava. Pensava em se casar com ele, mesmo com todos os temores que tinha do matrimônio. Importante destacar que o interesse de Elisabeth por este rapaz passou pelo fato de que ela observava o apreço que o jovem tinha por seu pai: “O jovem, que era órfão, tinha se apegado com muita dedicação ao pai de Elisabeth, e seguiu os conselhos deste no tocante a sua carreira. Estendera sua admiração pelo pai às damas da família” (*idem*, p.160).

Depois que seu pai ficou doente, os encontros com o rapaz ficaram cada vez mais raros. Um dia, por insistência de seu próprio pai, Elisabeth se ausentou de seus cuidados para ir a uma reunião social onde esperaria encontrá-lo. Mesmo compelida a ficar, quis logo voltar para casa, aceitando que ele a acompanhasse. Nunca sentira tanto calor como neste momento. Mas, ao entrar em casa e ver que o estado de seu pai piorara, se fez as mais severas reprovações por ter se ausentado. Esta foi a última vez que abandonou seu pai enfermo durante toda uma tarde. Freud relata o conflito psíquico existente entre o encontro com este jovem e o agravamento do estado de saúde de seu pai:

Pelo contraste entre a beatitude que se havia permitido então e a miséria em meio a qual seu pai se encontrava em casa foi criado um conflito, um caso de inconciliabilidade. Como resultado do conflito, a representação erótica foi recalçada {esforçada a desalojar} da associação, e o afeto a ela aderido foi aplicado para aumentar ou reviver uma dor corporal presente de maneira simultaneamente (ou pouco anterior). Era, pois, o mecanismo de uma conversão com o fim de defesa (...)” (FREUD, 1893-1895, p.161).

Observamos que Freud já estava atento à determinação do sintoma no corpo pelo significante ao fazer uma relação entre sua dor física e sua fala. Escutando Elisabeth, Freud nota a incidência da palavra *allein stehen*, “manter-se de pé”, que em alemão apresentava uma aproximação significativa com o significado de estar só (*allein*), denotando uma correlação com seu sintoma das dores nas pernas. Elisabeth associava esse significante tanto à cena de saltar da cama quando seu pai enfermo a chamava quanto a queixa em relação a sua solidão. Tinha a sensação de “não avançar um passo em sua vida”, segundo suas palavras. Citemos Freud (*idem*, p.185): “(...) as torções linguísticas “não avançar um passo em sua vida”, “não ter apoio”, etc., constituem as pontes para seus atos de conversão”. E mais adiante: “a gênese dos sintomas histéricos se simbolizam mediante expressões linguísticas” (*idem*, p.188). Lacan (1953b) articula: “(...) já está perfeitamente claro que o sintoma se resolve por inteiro numa

análise linguageira, por ser ele mesmo estruturado como uma linguagem, por ser a linguagem cuja fala deve ser libertada”.

Notamos, a partir de fragmentos desse caso clínico, o quanto o corpo de Elisabeth está assujeitado ao processo significante presente em sua fala, e o quanto Freud pôde elevar sua escuta a materialidade do significante que reverbera no corpo: “(...) o significante, aqui, anexa o corpo a ponto de lhe retirar a função orgânica”, pontua André (1987, p.134).

Desse modo, a histeria enquanto estrutura clínica nos ensina, a partir de Freud, que o que se configura como uma representação intolerável para o sujeito diz respeito a um ou mais significantes cujo desígnio é o recalco. Contudo, o afeto não é recalco, ele se mantém livre, tendo o destino do corpo como privilegiado na histeria. Afirma Lacan (1962-1963, p.23): “(...) o que eu disse sobre o afeto foi que ele não é recalco. (...) Ele se desprende, fica à deriva. Podemos encontrá-lo deslocado, enlouquecido, invertido, metabolizado, mas ele não é recalco. O que é recalco são os significantes que o amarram”. É o corpo, então, da histérica, que nos traz o testemunho de uma escrita, um significante que foi recalco para o sujeito, mas que somente ao falar, em associação livre, pode convocar o gozo atrelado ao significante. Evidencia Lacan (1955-1956, p.222): “a histeria é uma questão centrada em torno de um significante que permanece enigmático quanto à sua significação”.

A histeria, assim, situa seu corpo em uma cadeia de significantes, mas que se situa cifrada pelo gozo fálico, o gozo submetido ao significante. O significante que havia sido recalco em sua história, retorna no corpo, em vista do fracasso da defesa do eu, possibilitando que o gozo se *re-incorpore* ao corpo pela via do sintoma. Um gozo causado pelo significante, mas que somente em associação a outro significante, pode produzir um saber que diz respeito ao sintoma. (QUINET, 2004).

A partir do que está em causa nesse corpo como monumento de um enigma na histeria, como uma obra na qual são talhados os significantes de uma verdade censurada pelo sujeito, que iremos conduzir a nossa pesquisa. É o corpo como fonte de angústia que pode trazer o sujeito à análise ao portar uma cifra de gozo enigmático para o sujeito. Mas o que se *de-cifra* no que se inscreve como cifra no corpo? Se a verdade do gozo da histérica está cifrada pelo significante, este parece ser, então, a via pela qual iremos nos dirigir para delinear seus efeitos de corte em relação à repetição e ao gozo. É o que buscaremos articular a partir do estudo de caso que realizaremos a seguir.

## **CAPÍTULO 2.**

### **A FUNÇÃO DO SIGNIFICANTE COMO CORTE EM RELAÇÃO À REPETIÇÃO: UM ESTUDO DE CASO**

“Repetir, repetir – até ficar diferente”  
Manoel de Barros

Pensamos que a melhor maneira de introduzirmos esse capítulo se faz com a apresentação do caso clínico e de suas questões, que motivaram a nos lançar nessa pesquisa. Afinal, como Freud postulou, não há teoria sem clínica. A clínica do caso nos mostra que a repetição está presente tanto no ato de cortar seus pulsos quanto na insistência de um significante privilegiado em seu discurso. Dessa forma, iremos partir do conceito de repetição, como Lacan alçou a um conceito fundamental a partir de Freud, de modo a retomarmos o caso articulado à teoria psicanalítica.

A repetição é um fenômeno cuja análise não pode ser desvinculada da experiência clínica, que a atesta como sendo o circuito de toda pulsão e constituinte do sujeito em sua estrutura. A repetição se orienta a *re*-encontrar o objeto que traria satisfação ao sujeito, contudo, devido à inscrição significante, esse retorno a uma mesma satisfação anterior é marcado por um impossível. Assim sendo, se a repetição convoca o real, por causar inexoravelmente o retorno desse furo inviolável concernido ao simbólico, traz, em virtude da marca do significante enquanto traço unário, o gozo, uma satisfação peculiar ao circuito de repetição, proveniente da incompletude de satisfação da pulsão. Se a repetição pode estar presente tanto na vertente do ato, em sua impossibilidade de dizer, o que traz o real à cena, quanto na dimensão do significante, que não deixa de implicar o gozo, como podemos situar o caráter de surpresa e do novo, que também está concernido na repetição? Qual a direção de um tratamento possível que possa provocar alguma diferença em relação ao eterno retorno da pulsão enquanto pulsão de morte, gozo mortífero?

Nesse capítulo, iremos partir dessas questões para estudarmos a função do corte como um operador capaz de produzir alguma escansão na clínica da compulsão à repetição, sendo que, somente a partir da repetição que o corte pode exercer sua função.

## 2.1. O adolecer de Maria: o corte como significante

Este caso clínico tem como objetivo testemunhar os efeitos de um trabalho singular de uma adolescente, que aqui chamaremos de Maria, cujos cortes no real de seu corpo puderam ser lidos como uma linguagem ao serem mobilizados pelo significante “corte”, privilegiado em sua fala. Assim, é através de seu corpo que se torna possível tecer questões relativas ao seu adolecer sem prescindir, contudo, de algum adoecimento.

Maria<sup>11</sup> é uma adolescente de 16 anos encaminhada para atendimento ambulatorial ao Setor de Psicanálise e Saúde Mental do NESA, por uma médica psiquiatra desse mesmo serviço. A paciente relata fenômenos que acometem seu corpo, como por exemplo, seus cortes nos pulsos, os quais mobilizam muito seus pais.

Nas primeiras sessões, Maria chega dizendo que não queria estar ali, não tinha nada para conversar, emudecida, somente falando que havia se cortado mais uma vez. Embora a analista interviesse com algumas perguntas para provocar um ensejo de fala, não obtinha sucesso. A partir do momento em que foi dito que ela podia ir ali para se acalmar, não necessariamente falar, realizando, inclusive, sessões mais curtas, ela pôde falar.

Maria diz que começou a se cortar aos 12 anos, fenômeno que apareceu posteriormente a uma súbita falta de ar. Associa que neste período mudou de escola, começou a sair de casa para festas e a “ficar” (sic) com meninos, o que parece marcar o início de sua adolescência. Em uma das sessões, recorda que a primeira vez que sentiu falta de ar foi em uma festa. Começou a passar mal sentindo tontura e taquicardia, o que a fez evitar sair para lugares fechados por um tempo. Depois começou a cortar seus pulsos porque se sentia triste, por ter “esses probleminhas de passar mal, ficar com falta de ar” (sic).

Sobre o início dos cortes, faz uma menção ao que parece ser um saber não sabido: “Não sei bem por que isso começou. A primeira vez que fiz isso foi por curiosidade. Um espelho que eu e minha mãe usávamos se quebrou, aí eu peguei um pedaço de vidro e me cortei. Eu nunca vi isso em lugar nenhum, foi do nada” (sic). Por que será que, através de uma negação, Maria fala sobre a possibilidade de ter entrevisto isso em algum outro lugar?

Este foi um dos raros momentos em que fez menção à mãe durante o tratamento. Ela não aparecia muito em seu discurso, a situando como “muito nervosa”, “ela fica apavorada quando me corto” (sic). Se a mãe fica nesse lugar do horror, Maria endereça ao seu pai suas

---

<sup>11</sup> O nome utilizado neste caso clínico é fictício para preservar a identidade da paciente.

palavras: sempre quando se corta chama o pai para conversar, que interrompe seu trabalho para ir ao encontro da filha.

Os cortes, então, engrenavam um circuito fechado: ficava triste, não sabia bem por que, por sentir falta de ar, e aí se cortava. Ao se cortar, ficava triste porque deixava sua família também triste. E ao ficar triste novamente, se cortava. Uma tristeza em ato. Lacan (1967b, p.371) nos diz que “o ato puro e simples tem lugar por um dizer”. Logo, um ato é um dizer.

Maria diz que quando se corta sente um alívio, mas não sabe dizer do quê. “Quanto mais eu vejo o corte e o sangue escorrendo mais me traz alívio, me sinto melhor” (sic). Para ela, parar não é uma questão de querer, fala que denuncia o gozo presente nesse ato.

No início dos atendimentos namorava um rapaz. Interpretou que ele ficar com ela, mesmo ela se cortando, era uma “prova de amor” (sic). Ele cuidava dela ao fazer seus curativos. Foi com este namorado que iniciou sua vida sexual, sendo o período do namoro o de maior intensificação dos cortes. Em uma das sessões, chegou a dizer que muitas vezes não sentia vontade de transar quando estava “cortada” (sic).

Lacan (1966a) nos diz que não é sem o discurso da ciência que a psicanálise pode operar, uma vez que é justamente por um saber relativo ao sujeito que sempre escapa ao conhecimento da ciência, que é possível o mesmo se lançar a um desejo de saber, mote de toda entrada em análise. A paciente, que também era acompanhada por uma psiquiatra do serviço, parece estar advertida disto. Em um dos atendimentos diz que perguntou a sua psiquiatra o que tinha, recebendo como resposta um diagnóstico médico: “depressão ansiosa”, dizendo não saber o que isto significava. E continua: “e para parar com os cortes, eu preciso saber o que acontece comigo” (sic), sinalizando que há um saber não sabido que a determina, passível de ser construído em análise:

(...) se a psicanálise é debitária do discurso da ciência, ao contrário do discurso científico que foraclui o sujeito (Lacan, 1966), a psicanálise só se dá quando o psicanalista, no lugar do agente, se dirige ao sujeito para colocá-lo a trabalho e produzir seus próprios significantes mestres que o determinam desde sempre (ALBERTI, 2010, prefácio).

Na medida em que Maria se colocou a falar, os cortes foram se apresentando em sua cadeia significante tecendo questionamentos relativos à sua vida. Ao falar sobre as aulas de vôlei que frequentava e das quais gostava, disse, na terceira entrevista, que estava pensando em não ir mais, pois faltava ao time devido aos cortes nos pulsos, já que estes a atrapalhavam

na hora das “cortadas” no vôlei. Em uma das sessões diz: “é regra que se você falta três vezes, você é cortada do time” (sic). Para não ser cortada do vôlei, é ela quem se corta.

Quatro meses depois de iniciado o tratamento, Maria diz estar melhor, se cortando menos após o término com o namorado. Fala bastante dele nos atendimentos, contando que terminou por causa de uns “vacilos” (sic) dele, como ter mentido dizendo que ficaria em casa quando na verdade sua amiga o viu em uma festa. Um mês depois, saiu com outro rapaz, e disse que ele a chamou para ir ao cinema, o que seu ex-namorado nunca havia feito. Se antes ela parecia estar muito investida nos cortes e na função de seu ex-namorado de realizar seus curativos, agora poderia ocupar um outro lugar, o de ser *corte-jada*...

O corte, que aparecia como um fenômeno circunscrito em seu pulso, retornando sempre ao mesmo lugar, desliza em sua cadeia significante. Aparece em relação ao seu ex-namorado, ao dizer em uma das sessões: “Eu tenho que cortar com ele” (sic), em função de não gostar de certas atitudes dele, ao mesmo tempo em que tem receio de voltar a namorá-lo. Quando, em sessão, pergunto: “Mas será então que é esse corte que você quer fazer e não está conseguindo?”, ela indica que não quer mais voltar com ele e que quer ser feliz. Pontuo, então, que esse já é um corte, realizando também um corte na sessão.

Essas sessões, ao longo de quase dois anos, parecem ter tido um efeito sobre a paciente ao permitir que realizasse um trabalho simbólico referente aos cortes em seu corpo, de modo que, em determinados momentos, chegou a cessá-los.

Em outro momento de seu tratamento, após uma interrupção e retornando com os cortes no real do corpo, além de estar um pouco mais de um mês sem ir à escola, Maria volta a falar de uma tristeza que sente. Ao falar, associa: “fico triste de ficar em casa me cortando... Penso nas minhas amigas que estudam, tiram notas boas e trabalham, e o porquê de eu não conseguir isso. Fico me sentindo incapaz. Fico pensando por que eu me privo das coisas, não vou ao colégio, não tenho saído com as minhas amigas...” (sic). Mais uma vez, Maria indica sua posição subjetiva: ela se corta. Com essa intervenção, “você se corta...”, Maria ri, o que parece sinalizar que o corte em sua dimensão significante fez eco para ela. A interpretação opera como um corte, produzindo um deslizamento significante em sua fala a respeito de sua posição subjetiva. E afinal, como ela era incapaz de não conseguir estudar, se estava justamente no último ano do ensino médio na escola, o que indicava algum mérito? Diferente de seus colegas nos quais muitos repetiram os anos do ensino médio. Será que ela se corta de seus laços na antecipação de se vislumbrar tão incapaz perante aos outros, sendo que não se

permite nem ir às aulas para enfim tirar boas notas, como suas amigas? Após essa sessão, retornou as aulas, cessando, mais uma vez, os cortes nos pulsos.

A questão que concerne essa pesquisa relativa a esse estudo de caso pode ser assim formulada: o que constitui esse trabalho simbólico a partir da mobilização do “corte” como significante em sua fala que levaram à paciente a cessar uma repetição dos cortes no real de seu corpo?

O relato desse caso clínico evidencia um fenômeno conhecido como *cutting*, que para além de um sentido de automutilação, refere-se ao ato de fazer incisões, cortes no próprio corpo, e parece vir crescendo, no contemporâneo, particularmente entre as adolescentes meninas. Muitos desses casos nos colocam desafios quanto à direção de um tratamento possível por apresentar a compulsão a uma repetição incessante mobilizada pelo gozo nesses atos, trazendo, muitas vezes, um caráter mortífero.

O caso de Maria nos mostra que sua adolescência é marcada pelos cortes que faz em seu corpo. As mudanças corporais desencadeadas pela puberdade aliadas ao encontro com o Outro sexo, fazem com que na adolescência o registro do real se imponha ao sujeito, por, inevitavelmente, trazer o retorno de um estranho, que escapa ao simbólico. Freud (1919) formulou a dimensão do estranho (*unheimlich*) como sendo o que “relaciona-se sem dúvida ao que pertence à ordem do assustador, do que provoca angústia e horror” (*idem*, p.275). Contudo, apontou que a palavra *estranho* em alemão contém o que é familiar (*heimlich*), o lugar onde o sujeito se sente em casa. Lacan (1962-1963, p.58) no *O Seminário, Livro 10: A Angústia*, ao articular esse texto freudiano, sublinha que “o homem encontra sua casa num ponto situado no Outro para além da imagem de que somos feitos”.

Desse modo, é no campo do Outro, como lugar simbólico, que permite ao sujeito se estruturar fundamentalmente enquanto sujeito. Porém, esse mesmo campo se apresenta furado para o sujeito, por faltar, por estrutura, um significante que possa dizer a respeito de seu desejo. Pois, dizer sobre o desejo inevitavelmente passa por um impossível. Na adolescência, o campo do Outro se atualiza como faltoso para responder o que de estranho acomete ao sujeito: em relação ao seu corpo, que vem a ser o lugar do Outro (LACAN, 1966-1967), enquanto estrangeiro, e o que diz respeito ao sexo, que é sempre o Outro sexo. Se o Outro é este primeiro lugar no qual se produzem as identificações e representações que irão constituir o sujeito enquanto borda corporal, ao delinear os caminhos de prazer, o Outro também retorna como furado na adolescência, o que implica em uma perda de um suporte identificatório, desencadeando efeitos reais no corpo do adolescente, como a perda de seus contornos,

angústia e uma invasão do real, que requer elaboração pela via do simbólico, como pontua Ana Costa (2003) no livro *Tatuagens e marcas corporais*. Sonia Alberti (1991) em seu livro *Esse sujeito adolescente* (1991, p.51) observa que na adolescência, como forma do sujeito lidar com questões que se apresentam como da ordem de um excesso libidinal, se delineia uma “tendência a agir”, expressão utilizada por André Haim em 1971, manifestada nas “fugas, ingestão de drogas, anorexia, tentativas de suicídio” (*idem*, p.51), que sempre devem ser lidos a partir de cada caso.

Esta insuficiência do Outro, do qual o adolescente é testemunha, que compele o sujeito a se situar nas brechas de sentido, buscando construir um lugar que lhe seja próprio. É nisso que falha que se localiza, talvez, a principal transmissão dos pais a seus filhos, por permitir ao adolescente inscrever um lugar para si, que pode ganhar o estatuto de uma marca singular.

O corpo, afirma Lacan (1966-1967) no *O Seminário, Livro 14: A lógica do fantasma*, se situa como o primeiro lugar de inscrições, sendo feito para ser marcado. Ana Costa (2003) sublinha que marcar o corpo, como na tatuagem, nos cortes ou mesmo no *piercing*, se dá em uma tentativa de singularizar o corpo através de um traço diferencial, assim como também uma forma de pertencimento ao campo do Outro: “Tatuar não é somente pintar-se, é também escarificar: furar a derme introduzindo pigmentos, compondo uma marca definitiva. Essa marca tem uma dupla função: tanto de coletivizar quanto de singularizar” (*idem*, p.13). A inscrição de uma marca enquanto singular no campo privilegiado do corpo se origina na particularidade de um ponto não reconhecido em sua própria imagem ou no que não se traduz como identificação, como indica Ana Costa (2001) em seu outro livro *Corpo e escrita: relações entre memória e transmissão da experiência*:

(...) o que produz registro, que vai servir como um representante do sujeito, pela constância de sua repetição, são propriamente as “falhas” da simbolização. Em outras palavras, só há registro do que se passa pela experiência (que inclui a fala, o corpo e os atos com seus produtos), naquilo que essa experiência constrói como falta (COSTA, 2001, p.86).

Maria nos ensina que seus atos no corpo dizem respeito a esse Outro de sua constituição, pois seu incessante retorno a uma cena possuem uma função de capturar o olhar do Outro, para que, ali onde jaz a impossibilidade de dizer, seja possível endereçar ao Outro um pedido de leitura, de decifração. Leitura de uma marca inscrita no corpo, que veicula o que sustenta toda marca: sua dimensão significativa. Significante que só pode surgir, na medida em que é dito, lido a partir da fala, a cada vez, a cada retorno da repetição. Enquanto

ato, ao se filiar ao registro do real, o sentido escapa ao sujeito por endereçar uma mensagem de um significante enquanto enigma. É o que buscaremos situar a partir do conceito de repetição de Freud com Lacan.

## 2.2. A repetição, o ato e o real

A noção de repetição (*wiederholung*) está presente desde o início da obra de Freud, tendo uma importância fundamental em seu arcabouço teórico. Assinala Rinaldi<sup>12</sup> (1999, p.1): “A importância que o conceito de repetição assume na teoria psicanalítica está intimamente vinculada a esta demarcação do vetor de orientação do campo psicanalítico, na medida em que ela não pode ser pensada independentemente de uma práxis”. Desse modo, foi a partir da clínica, que Freud e Josef Breuer (1893) no texto *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: Comunicação Preliminar* examinaram a importância da rememoração de um trauma psíquico através da fala, de forma a despertar o afeto que o acompanha, trazendo efeitos sobre o sintoma histérico:

(...) os sintomas histéricos desapareciam em seguida e sem retornar quando se conseguia despertar com plena luminosidade a recordação do processo que o provocou, convocando ao mesmo tempo o afeto que o acompanhava e quando o enfermo descrevia esse processo da maneira mais detalhada possível e expressava em palavras o afeto. Uma recordação não acompanhada de afeto é quase sempre totalmente ineficaz; o curso do processo psíquico originário tem que ser repetido com a maior vividez possível, reenviado ao seu *status nascendi* para ser expressado (FREUD e BREUER, 1893, p.44).

Ainda nesse tempo de construção da teoria psicanalítica, Freud associa a repetição a uma rememoração pela via da reprodução, segundo Lacan (1964a) no *O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. A reprodução dos conteúdos que haviam sido esquecidos, provocando a descarga do afeto a eles dissociados pelo processo de recalque, consiste, assim, na síntese do processo nomeado como catarse: re-vivificar a cena primitiva. A reprodução implicava em um processo de retorno, no qual “o paciente colocava-se de volta a uma situação anterior, que parecia nunca se confundir com a atual, e fornecia um relato dos processos psíquicos a ela pertencentes” (FREUD, 1914, p.194). A repetição, como um dos conceitos fundamentais da teoria psicanalítica trabalhados por Lacan, não consiste na reprodução do idêntico de uma cena, mas sim, por ser intrínseca ao simbólico, implica na insistência de um significante da história do sujeito, que por sua vez, convoca o real, ao trazer

---

<sup>12</sup> Este trabalho, intitulado “*Repetição e pulsão de morte: um comentário sobre Leila*”, foi apresentado por Doris Rinaldi no Simpósio da Intersecção Psicanalítica do Brasil, realizado em São Paulo, de 26 a 28 de novembro de 1999. Encontrado no seguinte sítio da internet: [http://www.interseccaopsicanalitica.com.br/int-biblioteca/DRinaldi/Doris\\_Rinaldi\\_REPETICAO\\_PULSAO\\_MORTE-Leila.doc](http://www.interseccaopsicanalitica.com.br/int-biblioteca/DRinaldi/Doris_Rinaldi_REPETICAO_PULSAO_MORTE-Leila.doc).

o retorno do impossível. Sublinha Lacan (1964a, p.52): “O que Freud nos indica, quando dá os passos seguintes, e ele não demora muito para dá-los, é que nada pode ser pego, nem destruído, nem queimado, senão de maneira simbólica”.

No artigo *Projeto para uma Psicologia*, Freud (1895) traz a constituição do aparelho psíquico e da memória por meio da repetição dos trilhamentos (*bahung*), os caminhos de facilitação na condução de energia. Através de um modelo neuronal, Freud relaciona o caráter quantitativo do aparelho psíquico, indicando que alguns neurônios são capazes de armazenar energia, os chamados neurônios impermeáveis ( $\psi$ ). Dessa forma, os neurônios que receberam “as notícias de descarga do movimento reflexo desencadeado, inerente à ação específica” (*idem*, p.363), ficam investidos – o que acarreta uma facilitação na condução de energia – formando-se, então, os trilhamentos (*Bahung*). A noção de *bahung* nos traz a ideia de *diferenciações* nas conduções de energia, assim quando novamente ocorrer um acréscimo de excitação, configurando uma experiência de desprazer, o aparelho psíquico irá investir nesses trilhamentos, que correspondem a traços mnêmicos. “O trilhamento não é absolutamente um efeito mecânico, ele é invocado como prazer da facilidade, e será retomado como prazer da repetição” (LACAN, 1959-1960, p.266). Freud salienta que essas facilitações resultam na constituição da memória, pois o percurso privilegiado em determinados caminhos de satisfação e não em outros, distingue os trilhamentos que o aparelho irá reinvestir e repetir: “se a facilitação fosse igual em todas as partes, não se explicaria a predileção por um caminho” (FREUD, 1895, p.344). A constituição da memória é assim relacionada ao caminho de repetição indicado pelos trilhamentos que se inscrevem no aparelho a partir das experiências de prazer: “A memória é constituída pelas distinções das facilitações entre os neurônios  $\psi$ ”, e ainda: “a memória (...) depende de um fator que se designa ‘magnitude de impressão’, e a frequência com que essa mesma impressão se repete” (*idem*, p.345).

Não se pode esquecer que as experiências de prazer no psiquismo estão submetidas à linguagem, o que implica na inscrição de traços como pura diferença, fazendo com que a repetição desses trilhamentos seja marcada por um impossível. Isto fica mais claro a partir da *Carta 52* redigida por Freud a Wilhelm Fliess em dezembro de 1896, na qual Freud menciona a noção de inscrição (*Niederschrift*) que concerne ao aparelho psíquico, destacando que “o mecanismo psíquico é gerado por estratificações sucessivas, pois de tempos em tempos o material presente nos traços mnêmicos experimenta um reordenamento segundo novos nexos, uma *retranscrição* (*Umschrift*)” (FREUD, 1896, p.274). O aparelho psíquico se constitui pelos traços mnêmicos, que se fundam na inscrição de uma diferença pura. Desse modo,

embora as experiências de prazer produzam inscrições de trilhamentos no aparato psíquico, o que acarreta em caminhos de facilitação para o escoamento de energia, nos quais o aparelho tenderá a reinvestir quando, novamente, visar descarregar um aumento do quantitativo de energia (nas experiências de desprazer), a repetição desses caminhos, embora perseguida, nunca poderá ser a mesma. Devido à inscrição e retranscrições estarem submetidas ao significante, isso gera, inevitavelmente, uma diferença jamais reduzida à experiência anterior: “Não se trata da diferença entre entidades previamente existentes, mas da diferença como princípio de constituição do psiquismo. A trama dos trilhamentos é um sistema de diferenças” (GARCIA-ROZA, 1991, p.201).

No texto *Recordar, repetir e elaborar*, Freud (1914) apresenta a repetição como uma rememoração em ato, associada ao conceito de transferência. Freud evidencia que, sob transferência, o paciente repete alguns fragmentos do passado pela via da recordação, pela fala<sup>13</sup>. Contudo, no momento em que “a transferência se torna hostil ou excessivamente intensa e, portanto, precisando ser recalçada, o recordar imediatamente abre caminho para à atuação (*acting out*)” (*idem*, p.198). Nesses casos, se encena algo do qual é impossível recordar, na medida em que não se passa pelo viés da palavra: “(...) o analisante não recorda, geralmente, nada do que foi esquecido e recalçado, mas o atua (*acting out*). Não o reproduz como recordação, mas como ação; o repete, sem saber, que está repetindo” (*idem*, p.196). Freud faz equivaler, nesse texto, o *Agieren* (ato como agir) e o *Wiederholen* (repetição), ao “determinar as ações de repetição como *ab-reagieren*. (...) há, portanto, uma impotência a dizer que leva ao ato”, segundo Alberti (1999, p.61). O que Freud está acentuando é que o retorno de certas lembranças que se destinariam à fala, sob transferência, sofre a ação do recalque – devido à censura de seus conteúdos ou provocado pela própria transferência –, implicando que o sujeito não repita como lembrança, mas como ação. Com essa formulação, Freud deduz que embora a transferência tenha sofrido a ação do recalque, ela reaparece em ato, ao colocar em cena uma rememoração dirigida ao analista.

---

<sup>13</sup> Lacan (1960-1961) em seu *O Seminário, Livro 8: A Transferência* articula o conceito de transferência o situando para além de uma repetição associada ao passado que se atualiza no presente. Especifica a particularidade da transferência como sendo sempre uma demanda de amor dirigida a alguém, que se sustenta na ação da fala e se destina a construir uma ficção. Lacan evidencia que é na especificidade da transferência de dirigir uma fala a alguém que se institui a diferença em relação à repetição: “Parece-me impossível eliminar do fenômeno da transferência o fato de que ela se manifesta na relação com alguém a quem se fala. Este fato é constitutivo. Ele constitui uma fronteira, e nos instrui, ao mesmo tempo, a não engolfar o fenômeno da transferência na possibilidade geral de repetição que a própria existência do inconsciente constitui” (*idem*, p.221).

Lacan (1962-1963) no *O Seminário, Livro 10: A Angústia* trabalha o *acting out* retomando o caso freudiano *A Jovem Homossexual*. Essa jovem de dezoito anos começou a apresentar uma grande devoção a uma “certa dama da sociedade” bem mais velha, com quem sabia manter relações íntimas com outras mulheres, exibindo-se em público com ela onde quer que fosse. A partir de uma cena da jovem passeando com a amada, de modo que o pai pudesse vê-la, este lançou um olhar de ira à filha, que, no momento seguinte, ao comunicar à dama sobre a reprovação do pai, esta lhe disse que o caso terminasse por ali mesmo. Nesse momento, quando a jovem se viu *largada de mão* pelo pai e pela dama, se precipita por cima do muro em direção à linha ferroviária que passava logo ali embaixo. Seis meses após esse episódio, e após o reestabelecimento da jovem dessa “tentativa de suicídio”, os pais buscaram tratamento. Freud observa que quanto mais a jovem se enamorava dessa senhora, mais causava o desgosto do pai. A mãe, por outro lado, não demonstrava aflição diante do encantamento da filha por uma outra mulher. A mãe, na verdade, via na filha uma rival, mantendo uma vigilância e um afastamento na relação da filha com o pai, o que gerava pouca afeição por parte da jovem pela mãe. No início de sua adolescência, ao construir uma afeição muito terna em relação a uma criança bem pequena, demonstrou um forte desejo de ter um filho. Contudo, o acontecimento marcante na história dessa jovem foi aos dezesseis anos, quando sua mãe engravidou de seu terceiro irmão. Freud lê que a jovem, no momento de atualização de seu complexo de Édipo na puberdade, apresenta o desejo de ter um filho homem, à imagem de seu pai. Mas esse desejo sofreu um grande desapontamento, pois quem teve o filho foi sua rival inconsciente: sua mãe. Miranda (2012, p.43) sinaliza que “a jovem queria um filho do pai, pois em plena adolescência quando o pai deveria virilizá-la como uma linda jovem que desperta o interesse dos homens e entregá-la no altar para que um homem lhe desse um filho, ele, o pai, dá um filho a sua esposa, mãe da jovem”. Por conta disto, a jovem teria se afastado do pai e dos homens, dando um outro destino à sua libido. A análise permitiu descobrir que a escolha da jovem por uma senhora mais velha indicava, na verdade, que a dama estava sendo a substituta de sua mãe. A jovem, identificada ao pai, elege uma mulher como objeto de amor. Lacan (1962-1963, p.138) enfatiza que não é exatamente o filho que essa jovem queria ter, mas sim uma outra coisa: o falo. “Ela torna-se amante. (...) coloca-se naquilo que ela não tem, o falo, e, para mostrar que o tem, ela o dá. Ela se comporta em relação à Dama, diz-nos Freud, como um cavalheiro obsequioso, como um homem, como aquele que pode sacrificar-lhe o que tem, seu falo”. A mostração da cena com a dama a seu pai denuncia a jovem no lugar de objeto, ao causar o olhar do pai: “O *acting out* mostra que

ela é um *a* para o desejo do Outro e que disso seu pai se descuidou deixando-a de fora. Ao lermos o caso, (...) vê-se que a mãe a afastava do pai e esse por sua vez só tinha olhos para sua linda mulher”, pontua Miranda (2012, p.44). Explica Lacan:

O *acting out* é, em essência, a mostraçã, a mostragem, velada, sem dúvida, mas não velada em si. Ela só é velada para nós, como sujeito do *acting out* (...). Ao contrário, ela é, antes, visível ao máximo, e é justamente por isso que, num certo registro, é invisível, mostrando sua causa. O essencial do que é mostrado é esse resto, é sua queda, é o que sobra dessa história (LACAN, 1962-1963, p.138)

Nesse sentido, o *acting out* põe em cena algo que se estrutura como não podendo ser dito porque diz respeito ao *a*, ao objeto causa de desejo, o que resta da operação significante. É o *a* como causa, que escapa ao sujeito e se dirige ao Outro, na tentativa de recuperar seu lugar no desejo do Outro, lugar de constituição de todo sujeito. Lacan (1962-1963), em consonância com o texto freudiano, afirma que se o sintoma só pode ser interpretado sob transferência, o *acting out* se apresenta como uma transferência selvagem, clamando por interpretação, mas ainda sem análise. A questão, pontua Lacan, é o que empreender para “pôr o cavalo na roda para fazê-lo girar no carrossel” (*idem*, p.140), ou seja, o que fazer para destinar a repetição em ato à fala. O que se repete e que, no entanto, não está acessível ao sujeito, é a posição do sujeito como resto da operação significante. Assinala Lacan (*idem*, p.141): “(...) o sujeito sabe muito bem o que faz no *acting out*: este é para oferecer à interpretação de vocês. Mas aí é que está: não é o sentido que vocês interpretam, seja ele qual for, que importa, e sim o resto”.

O *acting out* implica em uma primeira construção de Freud sobre o conceito de repetição. O sujeito atualiza em cena um retorno ao mesmo lugar fundamental de sua relação com o Outro, no qual sempre procura evitar se deparar pela via do pensamento: esse encontro com o real. “Um pensamento adequado enquanto pensamento, evita sempre – ainda que para se reencontrar em tudo – a mesma coisa. O real é aqui o que retorna sempre ao mesmo lugar – a esse lugar onde o sujeito, na medida em que ele cogita, onde a *res cogitans*, não o encontra”, indica Lacan (1964a, p.51). É por tocar o real, ao trazer à luz a posição do sujeito reduzido ao *a*, sendo, portanto, indizível, que ele somente pode aparecer encenado: “um ato, um verdadeiro ato, tem sempre uma parte de estrutura, por dizer respeito a um real que não é evidente” (*idem*, p.52). Essa cena consiste numa mensagem dirigida ao Outro, mas uma mensagem velada para o próprio sujeito, inconsciente. Afinal, nesse ato há um saber que não se sabe. Lacan (1957-1958) no *O Seminário, Livro 5: As formações do inconsciente* já havia

revelado a condição de mensagem presente no *acting out* por endereçar ao Outro um significante para ser interpretado: “o *acting out* sempre comporta um elemento altamente significante, justamente por ser enigmático” (*idem*, p.433).

No caso da *Jovem Homossexual*, Lacan com Freud observa que se a jovem traz à cena o passeio com a dama para causar o olhar do pai, encenando o *a* para causar o desejo do pai (*acting out*), no momento em que recebe o olhar de ira do pai junto com as palavras de pouco caso da dama, a jovem “deixa-se cair” na linha ferroviária, passando ao ato, ao sair de cena. Freud (1920) havia notado um jogo significante no verbo em alemão *niederkommen*, que possui um duplo significado de “cair” e “dar à luz”, indicando uma posição de se deixar parir enquanto filha, ou mesmo na realização de um desejo de parir um filho de seu pai, como interpreta Freud. Lacan (1962-1963) ressalta que a jovem ao ser *deixada cair* pelo pai e pela dama, atravessa a cena em direção ao real:

O *acting out* é a identificação do sujeito com o *a* ao qual ele se reduz. É justamente o que sucede com a moça no momento do encontro. Na passagem ao ato é o confronto do desejo com a lei. Aqui, trata-se do confronto do desejo pelo pai, sobre o qual se constrói toda a conduta dela, com a lei que se faz presente no olhar do pai. É através disso que ela se sente definitivamente identificada com o *a* e, ao mesmo tempo, rejeitada, afastada, fora de cena. E isso, somente, o *abandonar-se*, o *deixar-se cair*, pode realizar (LACAN, 1962-1963, p.125).

O estudo do caso de Maria, o qual estamos nos propondo, nos ensina que ela repetia em ato ali onde não conseguia dizer. Podemos ler que no início dos atendimentos, os cortes em seus pulsos se manifestavam como um *acting out*, pois se apresentavam como uma cena repetida em ato no próprio corpo, endereçada ao Outro. O ato de se cortar implicava em um endereçamento ao pai, ao chamá-lo nesses momentos, mesmo sabendo que ele estava trabalhando, e ao namorado, que cuidava de seus curativos, sendo esta uma “prova de amor”, segundo a paciente. O que desperta a atenção e o desejo de Maria é que mesmo ela fazendo isso, algo que seria, digamos, inaceitável, o namorado a escolhe como sua amada. No momento em que começou a falar, Maria explicita que, em relação ao namorado, se furtava de contestá-lo sobre seus “vacilos” (sic) que acabava descobrindo, além de em diversos momentos ausentar-se quanto ao sexo, pois estava “cortada” do lugar feminino de conseguir se passar como objeto causa de desejo de um homem. Ao fazer os cortes em seus pulsos, mostra em cena seu lugar de “cortada” do desejo do Outro, como um resto, uma vez que era impossível dizer. No caso, seu corpo era palco de uma cena dirigida ao Outro, como uma tentativa de recuperar seu lugar no desejo do Outro.

Segundo Alberti (2008), na adolescência, o sujeito encontra-se em um estado de desamparo, ao se deparar com a falta no Outro, o que requer uma elaboração por parte do sujeito. Para realizar esse trabalho de separação, o sujeito adolescente precisa que seus pais sustentem uma posição de investimento, de desejo, perante ele, mesmo sendo, muitas vezes, alvo de críticas, quando os adolescentes denunciam suas faltas. Dos pais exige-se que suportem “seu próprio aniquilamento através dos filhos”, para que não desistam e nem se separem deles antes mesmo que os próprios filhos possam se separar. Caso isso aconteça e ocorra a inversão dos papéis, “a única solução encontrada pelo adolescente nesse momento em que se vê abandonado, é a de lutar desesperadamente pela atenção daqueles” (*idem*, p.10).

No caso de Maria, sua adolescência é marcada pelo ato de “se cortar” do laço com o Outro como uma forma de demandar o seu amor, como no caso do pai, a quem endereça seu ato. Em uma entrevista com seu pai logo no início de seu tratamento, ele diz, seguido de um choro: “Maria sempre foi uma ótima filha, ajuizada, estudiosa, nunca me deu trabalho. O que me preocupa e me tira do sério é essa coisa que apareceu, de ficar se cortando. Eu não entendo. E ela fica mais à vontade comigo, quando ela faz isso, quer conversar comigo. Eu paro tudo que eu estou fazendo e vou até ela, eu escuto, falo que ela não precisa disso. Mas eu não sei o que falar, não sei o que fazer, para que ela não faça mais isso. Me sinto impotente” (*sic*). Com os cortes em seus pulsos, Maria parece então convocar o pai a ocupar seu lugar desejante diante dela. Seu pai, por sua vez, dá seu amor ao oferecer sua falta, pois ele é chamado justamente a responder de um lugar onde ele não sabe o que dizer. É essa falta que Maria denuncia com esse ato, mas que é somente desse lugar que o pai pode exercer seu dom de amor: ao sustentar sua impotência estando ao lado da filha e a escutando.

Freud (1914) relaciona o *acting out* como sendo uma “compulsão à repetição” (*wiederholungszwang*) sob transferência, ao incluir o Outro. Mas foi somente no texto *Mais além do princípio do prazer*, que Freud (1920) estruturou o mecanismo da repetição, a situando como um conceito fundamental da teoria psicanalítica por “ser considerado como constitutivo do próprio conceito de inconsciente, na medida em que revela o movimento da pulsão que está na base da constituição do inconsciente” (RINALDI, 1999, p.1). Nesse texto da segunda tópica, como vimos no primeiro capítulo, Freud (1920) encontrou na neurose traumática, no jogo do *fort-da* da criança e na repetição das brincadeiras infantis, um denominador comum nessas observações tão heterogêneas: uma compulsão à repetição que transpõe os limites preconizados pelo princípio do prazer. O que o sujeito visa na repetição é um retorno a “um estado anterior” de coisas, no qual ele teria obtido mais prazer, como na

experiência de satisfação, que na realidade nunca existiu. Afirma Freud (*idem*, p.160): “uma pulsão seria, então, um esforço, inerente ao orgânico, de reprodução de um estado anterior que o vivo precisou abandonar devido à influência de forças perturbadoras externas”. Desse modo, o eterno retorno para sempre buscado, tropeça, se dá em uma “repetição de decepção” (LACAN, 1964a, p.42), pois com a intervenção da linguagem, o encontro com o mesmo é falho. O eterno retorno ao mesmo lugar, que diz respeito ao registro do real, é a repetição desse furo, dessa falta, inviolável do simbólico. Freud (1920) indicou nesse texto esse caráter conservador da pulsão, nessa insistência de repetição do mesmo e uma resistência à mudança.

Contudo, Freud (1920) já havia observado que, se, por um lado, na repetição ultrapassa-se os limites de satisfação do princípio do prazer, causando um desprazer; por outro lado, se encontra uma satisfação, mesmo que parcial, no campo do mais além do princípio do prazer. O mecanismo da pulsão, inerente à constituição do inconsciente, alcança uma satisfação pelo próprio movimento da repetição, ao não atingir o objeto, e, portanto, ao não obter a satisfação que seria completa. Assim, a peculiaridade na satisfação encontrada no circuito da repetição, diz respeito ao campo do gozo. Com a inscrição significativa, o sujeito é marcado por uma divisão, pois atingir um pretensão gozo anterior em sua plenitude torna-se impossível, por outro lado, é a impossibilidade de satisfação completa que provoca novamente a compulsão a repetir, nesse caso, trazendo o gozo. O gozo somente pode ser vivido no corpo, “não há gozo senão do corpo” (LACAN, 1966-1967, *lição de 31 de maio de 1967*), sendo sempre “da ordem da tensão, do forçamento, do gasto, até mesmo da proeza. Há incontestavelmente gozo no nível em que começa a aparecer a dor”, enfatiza Lacan (1966a, p.12). Assim, é pela via do corpo, mesmo de forma parcial, que experimentamos o gozo, esse circuito de satisfação da pulsão que se dá pela repetição. Parcial, pois algo desse vivo é perdido para nós de saída com a forçosa submissão do homem à linguagem.

A repetição como uma montagem inerente ao humano refere-se a uma orientação em direção ao objeto, que encontramos estruturalmente como falta. Afirma Lacan (1954-1955):

Na medida em que o que se apresenta a ele só coincide parcialmente com aquilo que já lhe proporcionou satisfação, o sujeito se põe em busca, e repete indefinidamente sua procura até reencontrar o objeto. O objeto se encontra e se estrutura pela via da repetição (...). Só que, nunca é o mesmo objeto que o sujeito encontra (LACAN, 1954-1955, p.140).

Contudo, o sujeito não desiste de encontrá-lo, o que seria a satisfação em sua plenitude, como nos lembra uma famosa frase do escritor Fernando Sabino: “No fim tudo dá certo, e se não deu certo, é porque ainda não chegou ao fim”.

Em *O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise*, a questão em torno do objeto perdido é retomada por Lacan sob a noção de *das Ding*, essa Coisa sempre situada para além de qualquer determinação significante, e por isso, impossível de se alcançar pela representação. A partir do *O Seminário, Livro 10: A Angústia*, observamos a formalização de Lacan em torno do objeto jamais atingido no circuito da pulsão com o objeto pequeno *a*. Objeto que conota a dimensão de um vazio, indicando o estatuto de uma perda irreparável pelo efeito da entrada na linguagem pelo falante, na qual o alcance do objeto sempre se estabelece como impossível. Mas, mesmo inalcançável, o objeto *a* se institui como um operador lógico, que, embora se configure como um resto da operação significante, faz toda a cadeia girar, se lançar na repetição em torno desse objeto, que já se funda como faltoso. É dessa falta, desse furo, proveniente do simbólico que se constitui o próprio simbólico. Como pontua Zizek (2013, p.373): “(...) o objeto *a* é o ‘resto indivisível’ que escapa à forma simbólica”.

A consecução do objeto *a* não diz respeito ao campo do universal, mas como cada um, em sua relação particular com a linguagem, vai ser tocado pelo significante como corte<sup>14</sup>, tendo como efeito o objeto *a*, o que cai como resto dessa operação simbólica, por ser inassimilável pela linguagem. O objeto *a* se estabelece como o objeto impossível de satisfação da pulsão, se situando no registro do real, por ser “o que não caminha, o que cruza a frente da charrete, e mais, o que não cessa de se repetir para impor um entrave a essa marcha”, é isso que justamente se repete, retorna ao mesmo lugar, pontua Lacan (1974, p.16) na Conferência *A Terceira*. Dessa forma, o real é esse furo que impele o circuito a se repetir, do qual a psicanálise não recua: “nenhuma práxis, mais do que a análise, é orientada para aquilo que, no coração, é o núcleo do real”, salienta Lacan (1964a, p.55).

Lacan no *O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, ao abordar sobre o tema da repetição, a relaciona aos dois tipos de causa accidental circunscritos pela teoria da causalidade aristotélica: *tiquê* e *automaton*. Segundo Ross (1923), Aristóteles preconizou que a condição possível de existência da realidade residiria na questão da causa, sendo quatro as que implicam no princípio das coisas: causa material, formal, eficiente e final.

---

<sup>14</sup> Lacan (1961-1962) no *O Seminário, Livro 9: A Identificação* assinala que o significante inaugura o campo do simbólico ao assumir um estatuto de corte, de descontinuidade em relação ao real, sendo este o que retorna ao mesmo lugar. É o que situaremos mais adiante, ainda neste capítulo.

Para além dessas, haveriam as causas acidentais, que seriam a sorte (*tiquê*) e a casualidade (*automaton*), correspondendo a acontecimentos excepcionais, que “constituem as exceções às regras habituais da natureza, (...) que não ocorrem nem sempre e nem na maioria dos casos” (*idem*, p.92). O *automaton* abrange um termo mais amplo que a *tiquê*, sendo o acaso ou o fortuito. Embora ocorra de maneira deliberada, sem uma intervenção externa, produz um resultado desejável de acordo com uma necessidade ou uma finalidade. Ross (*idem*) dá o exemplo de um cavalo que escapa de quem o maltrata, chegando por acidente ao lugar onde está seu dono. Já o que se institui como *tiquê* está relacionado a uma causa oculta, sendo completamente indeterminado, sem se pautar em nenhuma regra que pudesse delimitá-lo. Embora, segundo Ross (*idem*), na concepção popular, a sorte ou o azar seja algo indeterminado e obscuro para o homem, *a posteriori* se faz possível estabelecer certa conexão entre os acontecimentos, que acabaram por provocar efeitos em seu destino. As causas acidentais, assim, implicam em uma dimensão de surpresa, mas que comportam algo de uma contingência e um determinismo, mesmo no só depois.

A partir disso, Lacan (1964a) se apropriou dessas formulações contidas no livro *Física* de Aristóteles para articular o que tange o conceito de repetição. Se o *automaton* Lacan concebe como sendo a repetição, o retorno, a insistência da rede de significantes comandada pelo princípio do prazer, a *tiquê* diz respeito ao que está para além do *automaton*, para além do que é regulado pelo princípio do prazer, sendo o encontro com o real, enquanto encontro necessariamente faltoso. Lacan (1964a) nesse seminário confere ao real, no caso, a *tiquê*, a concepção de trauma, ao se configurar como o que há de inassimilável na experiência: “O trauma reaparece ali, com efeito, muitas vezes com o rosto desvelado. Como pode o sonho, portador do desejo do sujeito, produzir o que faz ressurgir em repetição o trauma?” (*idem*, p.57). O trauma surge ali onde justamente não podemos prever, não existindo precaução possível que possa nos proteger dele, sendo o que se desvela como o inesperado. Mas que, ao inevitavelmente surgir, o sujeito buscará tamponá-lo, de todas as maneiras, pela via do simbólico, do *automaton*, pela “homeostase subjetivante” do princípio do prazer, segundo Lacan (*ibidem*).

O caso de Maria nos ilustra que sua adolescência é inaugurada pelo ato, como uma atualização de sua própria assunção na dimensão de sujeito. Na adolescência, o sujeito é convocado a responder a partir de uma injunção de um real que se impõe no encontro, inevitavelmente faltoso, com o sexo. Por isso, tal encontro jamais escapa ao traumático, na medida em que não há uma previsibilidade, implicando inexoravelmente um resto impossível

de simbolizar. Aponta Alberti (1999, p.100): “Se existe crise de adolescência, ela existe porque o sujeito humano é um sujeito em crise, e essa crise se dá pelo fato de que, como diz Lacan, a sexualidade muito antes de fazer sentido faz furo no real”. É essa falha estrutural inerente ao encontro com a sexualidade, quando começou a “ficar” com meninos, que Maria repete em ato no real de seu corpo, na tentativa de se situar diante do desejo do Outro e diante de seu próprio desejo. O ato de se cortar repetido por Maria diz respeito a uma repetição que concerne ao registro do real por colocar em relevo a dimensão do ato: “O ato fala de uma certeza e não de um saber; sobre o ato, não se sabe, só no depois pode haver algum saber. O ato é a resposta do inconsciente ao mais radical fora de sentido e por isso não pode ser dizível”, afirmam Lopes e Vinheiro (1990, p.80).

Lacan, então, nesse seminário, situa que há uma repetição que concerne ao significante e uma repetição na qual implica o real, como o retorno a esse mesmo lugar de fracasso, inerente ao sujeito. Porém, o real por se irromper no que escapa ao simbólico, não deixa de trazer seu caráter de surpresa, como enfatizou Lacan a partir do conceito de *tiquê*, chegando a formular que, na verdade, “a repetição demanda o novo” (*idem*, p.62). Mas onde é que podemos situar o novo que concerne à repetição: a partir da repetição significativa ou em decorrência da insistência do real? O que produz uma diferença, uma escansão na compulsão à repetição de seu ato de cortar os pulsos, como nos mostra o caso de Maria? É o que buscaremos localizar a seguir a partir da construção lacaniana sobre a função do corte, que traz, por excelência, a dimensão do novo.

### 2.3. A função do corte na repetição: o significante e o gozo

De forma a tratarmos o conceito de repetição no que diz respeito à insistência do significante, no que isso também implica de gozo, iremos, primeiramente, abordar a concepção do significante como referido ao traço unário. Para, posteriormente, situarmos a função de corte em relação à repetição.

Freud (1900) no texto *Interpretação dos Sonhos* traz um esquema (Fig. 4) do aparelho psíquico no qual pela primeira vez aborda a concepção do traço. Apresenta um modelo a partir da premissa de que toda a atividade psíquica parte dos estímulos sensoriais (internos ou externos) e termina em inervações motoras. Há, então, no extremo sensorial um sistema que recebe as percepções (P) e no extremo motor, a descarga da motilidade (M): “O processo psíquico transcorre, em geral, desde o extremo da percepção até a motilidade” (*idem*, p.531).

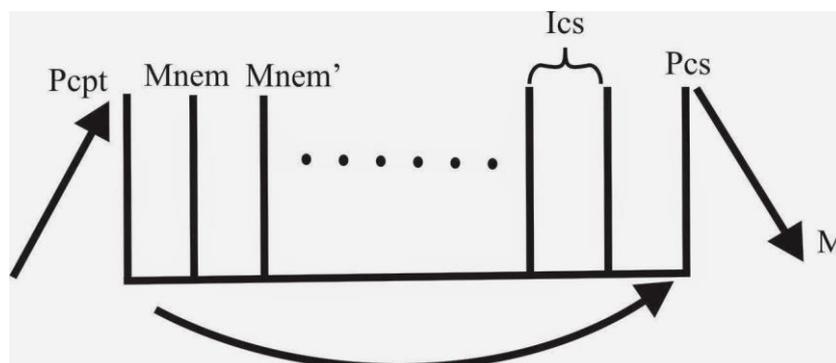


Fig. 4 – Esquema do aparelho psíquico

Fonte: Freud (1900, p.534)

Freud define o estabelecimento de um traço mnêmico como uma alteração permanente que reside no aparelho psíquico, a partir das percepções que chegam no aparato. Salienta que o sistema da percepção (P) “não tem nenhuma capacidade para conservar alterações” (*idem*, p.533), sendo necessário que haja um segundo sistema para que algo das excitações momentâneas possa ser retida em um traço permanente. Define traço mnêmico: “são as impressões que nos causaram um efeito mais forte, a de nossa primeira infância, mas que quase nunca nos são conscientes” (*ibidem*). Freud já no princípio de sua obra assinala a relação do traço com o registro inconsciente.

Na *Carta 52*, Freud (1896) avança na composição desse esquema a partir da articulação do conceito de inscrição (*niederschrift*) com a noção de tempo (Fig. 5). Sustenta que a inscrição do material psíquico em traços mnêmicos sofre um processo de retranscrições em tempos sucessivos.

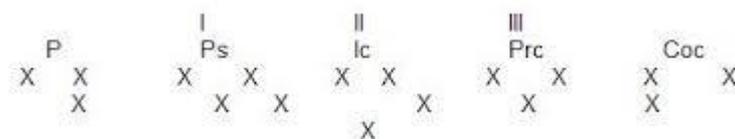


Fig. 5 – Esquema de inscrições dos traços mnêmicos

Fonte: Freud (1896, p.275)

Com as indicações de Colette Soler (2013) no livro *A repetição na experiência analítica*, podemos fazer a seguinte leitura do esquema freudiano: **P** [percepção], como vimos, seria o sistema que recebe as percepções que chegam ao aparato, “mas que não conservam nenhum traço do acontecido” (FREUD, 1896, p.275); **Ps** [signos de percepção] constitui a primeira inscrição (I) das percepções, embora não suscetíveis à consciência. Soler (2013, p.62) associa como sendo a inscrição de um traço da primeira experiência de satisfação, “algo de Um”. Assim, o que reside da experiência de satisfação é um trilhamento pulsional, um traço mnêmico, que representa a experiência, não sendo mais a experiência em si, que por constituição fundamental, foi perdida desde sempre. A inscrição de um traço no psiquismo inaugura o primeiro registro da experiência, pelo qual o sujeito irá ter acesso à experiência; **Ic** [inconsciente] indica “a segunda transcrição (II), ordenada segundo outros nexos, talvez causais. Os traços inconscientes talvez correspondam a lembrança de conceitos, de igual modo inacessíveis à consciência”, segundo Freud (1896, p.275). Soler (2013) relaciona que no momento em que surge uma experiência de desprazer, como a fome, na qual aumenta o nível de tensão no aparato, este buscará reinvestir no traço mnêmico inscrito no primeiro tempo, e não na satisfação idêntica, que já foi perdida desde sempre. Soler enfatiza que nesse tempo há um primeiro registro de perda, pois a experiência primeira já foi perdida, restando o traço, pelo qual o sujeito se identifica; **Prc** [pré-consciente] seria “a terceira retranscrição (III), ligada a representações-palavra, correspondendo ao nosso eu”, pontua Freud (1896, p.275). Soler (2013, p.62) indica que é nesse tempo em que se produz pela primeira vez a repetição, quando o aparelho psíquico repete o efeito de perda inscrito em um

tempo anterior, chegando a afirmar: “(...) o que é confirmado na repetição, não é a repetição do significante, mas seu efeito de perda”. É o registro de uma perda que move o sujeito a se lançar na repetição. Lacan (1973a) em seu Relatório do *Seminário 19: ...ou pior*, presente nos seus Outros Escritos, afirma que é preciso três para fundar a repetição, o “três vezes Um”, pontua Soler (2013, p.61). Retornaremos a isso mais adiante.

Sobre a inscrição dos traços mnêmicos no aparelho psíquico, Freud (1925) no texto *Uma Nota sobre o ‘Bloco Mágico’* faz uma analogia com um pequeno invento chamado ‘Bloco Mágico’, que, assim como o aparelho, possui três camadas: uma camada de celuloide que protege a fina folha transparente que vem logo em seguida, e estas camadas, por sua vez, estão presas a uma prancha de resina. Assim como no aparelho psíquico, é possível notar no ‘Bloco Mágico’ que, a partir da inscrição de um traço, sua marca se retém de forma permanente na prancha de resina, se inscrevendo de maneira definitiva e inapagável, como no sistema inconsciente. Contudo sobre a fina película de celulose – que podemos associar ao sistema de percepção do aparelho –, o material é registrado de forma temporária, somente enquanto houver o contato da camada de celuloide com a folha transparente. Tão logo se interrompe esse contato, o material é apagado, abrindo espaço para novas inscrições. Importante observar que a magnitude da impressão perceptual influencia na inscrição de um traço, que, embora seja inscrito de forma permanente, não significa que não possa ser inalterado, mediante relevância de impressões posteriores, que provocam novas inscrições e retranscrições. (PINTO, 2014).

Observamos que desde o início da construção de sua teoria, Freud trabalha a concepção do traço como sendo o que reside, em seu caráter de linguagem, da experiência em si, que por ter sido perdida desde sempre, só temos notícia pelo traço. No texto *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud (1921) ao trabalhar o conceito de identificação, como sendo “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (*idem*, p.133), menciona um tipo de identificação no qual o eu elege um traço único do objeto em substituição à escolha objetual. A escolha do objeto se dá de forma regressiva, na qual um traço único do objeto é introjetado no eu, sendo esse tipo de identificação muito presente nas formações sintomáticas, como demarca Freud. No *O Seminário, Livro 5: As formações do inconsciente*, Lacan (1957-1958) menciona que há um impasse na histeria de poder fixar seu desejo em algum lugar, podendo somente atá-lo sob a condição de se identificar com um pequeno traço único, *einzigster Zug*, uma insígnia do objeto. É o que Freud (1921) ilustra no exemplo da tosse

histórica de Dora, que copia um traço do pai indicando uma ligação amorosa com o pai pelo traço. Assim, algo do objeto subsiste através do traço.

Lacan (1961-1962), seguindo os caminhos trilhados por Freud, no *O Seminário, Livro 9: A Identificação* retoma a concepção freudiana da identificação pelo traço único para trabalhar a dimensão da relação do sujeito com o significante, estabelecendo um caráter estrutural da noção de traço, o nomeando como unário. Lacan denomina como traço unário por dizer respeito à fundação do *Um* enquanto marca de uma diferença irreduzível, a unicidade não eliminável nem simplificável, que faz suporte a todo significante, e inaugura o próprio sujeito. Explicita Lacan (1961-1962, *lição de 29 de novembro de 1961*): “(...) o que distingue o significante é somente ser o que os outros não são; o que, no significante, implica essa função de unidade é justamente ser somente diferença. É enquanto pura diferença que a unidade, em sua função significante, se estrutura, se constitui”.

A unidade concernida ao traço unário, própria a todo significante, não se trata da unificação referida ao Ideal, presente na figura do líder, como Freud (1921, p.147) demonstrou nos grupos, nos quais os membros “colocavam um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal de eu e, conseqüentemente, se identificavam uns com os outros em seu eu”. A função do *Um* assumida pelo líder é a “função de *Einheit*, o fundamento de toda síntese” (LACAN, 1961-1962, *lição de 21 de fevereiro de 1962*), uma vez que todos os membros do grupo ao estarem identificados com o líder, se reconhecem como uma totalidade, como Freud observou nas formações da igreja e do exército. Este *Um* concebido de Platão a Kant, o *Um* do *Einheit*, “é o próprio modelo do que em toda categoria a priori traz consigo, a função de uma norma, entendam bem, de uma regra universal” (*ibidem*). Trata-se, então, do *Um* instituinte da norma, do *Um* da lei.

Por sua vez, o *Um* inscrito pelo traço unário, o *Um* do *Einzigkeit*, estabelece uma unidade pela via da distinção e não da unificação: “trata-se do 1, no que se chama elemento dos conjuntos” (LACAN, 1961-1962, *lição de 6 de dezembro de 1961*), o 1 que funda uma diferença em cada elemento de uma série contável. Lacan (*idem*) observa que no material pré-histórico há uma infinidade de manifestações de traçado nas cavernas nos quais o caráter de imagem é perdido, sendo a princípio signo, por representar um animal abatido para alguém. Porém, se o caçador precisa entalhar 10 bastões para evidenciar que foram abatidos 10 animais diferentes, é porque cada bastão traz como marca a diferença em sua radicalidade, não sendo mais, portanto, signo, justamente por não representar o mesmo. O traçado de cada bastão porta justamente o registro de uma diferença, de “ser o que os outros não são”, como

articulou Saussure, ganha valor de significante, fazendo-se necessário ser inscrito a cada vez. Ana Costa (2008, p.22) frisa que o traço de cada animal abatido não tem uma função de representar algo, mas apenas se fazer presente pela diferença em relação aos outros, indicando o abatimento de mais um animal, dispensando o real do corpo do animal: “o unário é a inscrição de uma diferença que permite uma contagem a partir de uma separação”.

Assim, o traço unário surge como uma marca, um rastro, no lugar do objeto. Essa marca condizente ao traço diz respeito ao próprio advento da linguagem, no que concerne ao simbólico; marca do apagamento, do distanciamento da Coisa, do objeto perdido desde sempre. Assinala Lacan (1966-1967, *lição de 22 de fevereiro de 1967*): “(...) aí aparece necessariamente a marca – isso em razão de sua própria introdução na função subjetiva – a marca de alguma coisa que deve representar aí uma falta fundamental. Isso que se chama a função da castração enquanto significante”. Como vimos no primeiro capítulo, a operação de castração efetuada pelo significante instaura uma barra em relação à plenitude do gozo, deixando em seu lugar a marca dessa perda fundamental.

Lacan (1955-1956, p.196) no *Livro 3* já havia articulado que do apagamento do objeto nasce o rastro, o passo na areia: “ali o sinal se separa do objeto”. O rastro deixa sua marca de negativização do objeto. O rastro é um sinal de um passo, como um signo, ao representar a presença de um passo, mas não mais sendo o passo em si, que já foi perdido. Cabe pontuar que no caso do signo, que se caracteriza por representar alguma coisa para alguém, “o alguém está lá como suporte do signo” (1961-1962, *lição de 6 de dezembro de 1961*), já há um significado fixado para ser lido por alguém. No caso da marca veiculada pelo traço, ela não porta um sentido, apenas instaura uma diferença que se apresenta pelo rastro. Lacan (*idem*) situa que no caso de Robinson Crusóé, ao se deparar com a presença de um rastro na ilha, ele interpretou que ele não estava sozinho, por não ser o seu próprio passo. A partir do instante em que há uma leitura do traço, vocalizando um significante que refere o sujeito para uma outra rede de significantes, ao proferir, por exemplo, ‘esse é um passo de alguém. Eu não estou sozinho na ilha’, ou então, ‘esse não é um passo’, o traço se apaga para dar lugar ao significante. Doris Rinaldi (2008, p.61) em seu artigo *O traço como marca do sujeito* situa: “Se o traço apaga a Coisa, dela restando apenas rastros, a passagem ao significante se dá a partir dos diversos apagamentos”. O significante se dá, então, em três tempos: primeiro têm-se a marca, o rastro, que denuncia o apagamento do objeto; depois, a vocalização do rastro, que já não mais é o rastro em si; e, por fim, no retorno do apagamento: ocorre, então, o apagamento do rastro, o que inaugura o significante. Enuncia Lacan:

(...) o nascimento do significante implica todo esse processo que comporta o retorno do último tempo sobre o primeiro (...). Uma vez constituído o significante, há forçosamente dois outros tempos antes. Um significante é uma marca, um rastro, uma escrita, mas não se pode lê-lo só. Dois significantes é um quiproquó, juntar alhos com bugalhos. Três significantes é o retorno daquilo que se traça, isto é, do primeiro. É quando o passo marcado no rastro é transformado, no *vocalize* de quem o lê, em *pas* [não], que esse passo, na condição de que se esqueça que ele quer dizer o *passo* pode servir inicialmente, no que se chama de fonetismo da escrita, para representar *pas* e, ao mesmo tempo, para transformar o *rastro de passo* eventualmente em *nenhum rastro* (LACAN, 1961-1962, *lição de 24 de janeiro de 1962*).

Assim, o significante nasce do apagamento do traço, na “necessária construção de representantes, para que algo possa ser feito em relação a *esse traço*, de maneira que ele se mostre, mesmo que nos seus substitutos secundários” (COSTA, 2008, p.24, *grifo nosso*). Nesse sentido, embora o significante tenha o suporte na diferença absoluta inscrita pelo traço unário, o significante se distingue do traço, na medida em que este “não tem um sentido e não representa nada”, sublinha Soler (2013, p.98). O significante tem a função de representar o sujeito para um outro significante, ao contrário do signo, que representa alguma coisa para alguém (LACAN, 1961-1962). É a partir dos diversos apagamentos dos quais o significante emerge, que o sujeito pode assim se manifestar. Lacan (1968-1969) no *Livro 16* aponta que o que distingue um sujeito, diferente do traço como signo que representa um animal, é que o sujeito pode tomar o vestígio do traço como sendo seu, ao empreender uma leitura na qual o refere a outros significantes. O advento do sujeito se dá na medida em que pode apagar seus vestígios, reinscrevendo o traço em outro lugar diferente daquele inscrito inicialmente: “Tudo se inaugura no que acontece com o registro do sujeito definido como *aquele que apaga seus vestígios*. Para deixar mais clara a dimensão original daquilo que se trata, vou chamá-lo em última instância, de *aquele que substitui seu vestígio por sua assinatura*” (*idem*, p.304). O sujeito é sempre aquele saltado da cadeia, que não se reduz nem ao rastro e nem a sua ausência, ele está no entre-dois: “(...) é que é entre as duas extremidades da cadeia que o sujeito pode surgir, e em nenhum outro lugar” (LACAN, 1961-1962, *lição de 6 de dezembro de 1961*).

O sujeito, segundo Lacan, é aquele que tem sua identificação primordial na unicidade do traço unário vindo do Outro, afinal, como diz no *Livro 9*, “o *Um* como tal é o Outro” (LACAN, 1961-1962, *lição de 29 de novembro de 1961*). O Outro é, assim, o lugar originário no qual se desdobra a cadeia significante, onde se dá o advento do traço unário. O primeiro significante que vem inaugurar o sujeito surge no campo do Outro, lugar de origem da nomenclatura. Assim como se dá no nome próprio, o primeiro nome o qual o sujeito recebe do

Outro ao nascer, que encarna a singularidade própria do traço unário. A distinção concernida ao nome próprio diz respeito ao som de uma marca distintiva que não se traduz, conservando-se em sua estrutura sonora, mesmo sendo vocalizado em outras línguas: “o nome próprio, enquanto ele especifica como tal o enraizamento do sujeito, (...) não a fonematização como tal, à estrutura da linguagem, mas àquilo que já na língua está pronto, se podemos dizer assim, para receber essa informação do traço”, pontua Lacan (*idem, lição de 10 de janeiro de 1962*). O nome próprio funda, assim, o traço 1, sendo sempre a partir de sua leitura que o sujeito terá que se situar:

Se é por 1 que nós representamos esse *penso* que, repito, na medida que ele só nos interessa porque tem relação com o que se dá na origem da nomenclatura, já que é o que implica o nascimento do sujeito – o sujeito é o que se nomeia – se nomear é antes de tudo algo que tem a ver com uma leitura do traço 1, designando a diferença absoluta (LACAN, 1961-1962, *lição de 10 de janeiro de 1962*).

A respeito do Outro, como sendo esse primeiro lugar do advento significante, Lacan (1966-1967, *lição de 31 de maio de 1967*) no *Livro 14* situa esse Outro como sendo o corpo: “o corpo próprio é, originalmente, esse lugar do Outro, enquanto é aí que se inscreve a marca enquanto significante”. O corpo é onde recebemos as nossas primeiras marcações simbólicas. No advento do sujeito, a inscrição do Um refere-se ao primeiro entalhe, ao primeiro significante que se inscreve como tatuagem no nosso couro cabeludo. Referência à menção de Lacan (1960b) no texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, no qual um escravo traz em sua cabeça, em seu corpo, uma mensagem tatuada pelo Outro, que o condena à morte, cujo sentido lhe é desconhecido, pois foi cunhado enquanto ele dormia. O sujeito nasce a partir da identificação aos significantes da demanda do Outro, mas ao buscar se fazer representar pelo Um, ele esbarra com algo “que ele não pode saber, isto é, o nome do que ele é enquanto sujeito da enunciação” (LACAN, 1961-1962, *lição de 10 de janeiro de 1962*). O nome de seu ser, que lhe é interdito saber, diz respeito ao significante original, que se funda a partir de uma perda. O traço unário inscreve a perda de um gozo absoluto e de completude de satisfação – que, com a linguagem, só pode se situar como mítica – da qual só temos notícias pela marca. A condenação à morte tatuada no escravo diz respeito ao próprio advento do sujeito: nasce mortificado no campo do gozo, em virtude de estar assujeitado à linguagem.

Desse modo, a unicidade do traço somente pode se inaugurar a partir desse encontro inevitavelmente faltoso com o Outro e com o sexo, devido à inscrição significante: “O lugar

do Um-dizer é, portanto, o lugar da não relação” (SOLER, 2013, p.79). É na medida que esse Um entra para instaurar uma contagem, que algo fica de fora, como explicita Lacan (1971-1972, p.152) no *O seminário, Livro 19: ...ou pior*: “(...) o fundamento do Um, por causa disso, revela constituir-se propriamente do lugar de uma falta”. Sobre o estatuto da falta, Lacan (1962-1963, p.147) menciona que é somente através do campo do simbólico que podemos situá-la, pois ela não existe no real: “é no nível da biblioteca que se pode dizer: *Aqui está faltando o volume tal em seu lugar*. Esse lugar é um lugar apontado pela introdução prévia do simbólico no real”. Ou seja, é justamente porque há um lugar para cada livro no conjunto de livros, como se configura a biblioteca, que podemos localizar um volume que está faltando na estante. Reitera Lacan (1968-1969, p.287): “Para que a existência da falta apareça, é preciso que se diga, em algum lugar, que *a conta não está certa*. Para que falte alguma coisa, é preciso que haja uma contagem”.

Dessa forma, se o sujeito é aquele que se identifica ao 1, sendo este o que o refere a outros significantes, ele não se encontra nem no traço pelo qual busca se designar nem naquele que é designado. O sujeito, portanto, surge no lugar da exceção, como o menos-um do Um, em relação a qualquer significante que venha representá-lo, pois ele não se reduz ao Um. Afirma Lacan (1968-1969, p.21): “Quando digo que é preciso definir o significante como aquilo que representa um sujeito para outro significante, isso significa que ninguém saberá nada dele, exceto o outro significante. E o outro significante não tem cabeça, é um significante. O sujeito, aí, é sufocado, apagado, no instante mesmo em que aparece”. Assim, o sujeito se inscreve como ausente, tendo seu aparecimento evanescente no significante saltado da cadeia, no significante a menos; sendo, então, o sujeito marcado pela barra (\$). Pontua Lacan (1961-1962, *lição de 10 de janeiro de 1962*): “É na medida em que o sujeito fala, que tudo o que ele pode sempre fazer, uma vez mais, é nomear-se sem o saber, sem saber por qual nome”.

Assim, “o sujeito é aquele em quem se introduziu a barra, ou seja, como aquele que também está marcado em algum lugar, ele próprio, pela relação com o significante” (LACAN, 1957-1958, p.379), de modo que é o significante que divide o sujeito, no que diz respeito ao gozo. Se o significante da Lei barra o acesso ao gozo infinito da Coisa, através da unicidade do traço unário permite a veiculação do gozo como fálico, como aquele submetido ao significante. Assim, o traço unário porta a marca de um gozo perdido, ao mesmo tempo em que “vem a ser um meio de gozo” (LACAN, 1969-1970, p.46). Pois, se o significante instaura um limite em relação ao gozo pleno, situando o sujeito no um-a-menos de gozo,

paradoxalmente, o incita ao gozo, a “ultrapassar os limites impostos” (*ibidem*), na busca de atingir o um-a-mais de gozo, de forma ao que supostamente poderia ter encontrado no objeto perdido. Mas, é pela diferença instaurada com o traço unário – impedindo a pulsão de atingir de atingir essa satisfação completa em relação ao objeto –, que não há para o sujeito qualquer escapatória no que concerne ao gozo. De modo que o traço, então, é veículo de gozo e ganha, assim, seu valor de marca. Diz Lacan (*idem*, p.169): “O gozo é exatamente correlativo à forma primeira da entrada em ação do que chamo a marca, o traço unário, que é marca para a morte, se quiserem-lhe dar seu sentido”. A marca do traço unário é, assim, marca de gozo, pois se a marca se inscreve no lugar do gozo perdido, ela também veicula o gozo, denunciando a “afinidade da marca com o próprio gozo do corpo” (*idem*, p.47). Lacan (1966a) em seu discurso *O lugar da psicanálise na medicina* relaciona a marca ao pólo do gozo:

Por isso é necessário fazer intervir este lugar que chamei o lugar do Outro, que diz respeito a tudo que é do sujeito. Substancialmente, é o campo em que se localizam os excessos da linguagem dos quais o sujeito porta uma marca que escapa a seu próprio domínio. É neste campo que se faz a junção com aquilo que chamei o pólo do gozo (LACAN, 1966a, p.12).

A partir do já exposto, podemos ler nesta citação de Lacan o lugar do Outro como referido ao corpo, conforme salienta Lacan (1966-1967, *lição de 10 de maio de 1967*) no *Livro 14*: “O Outro, no fim de tudo e se não tiverem ainda adivinhado, o Outro, lá tal como está escrito, é o corpo”. O corpo, então, se destina ao gozo pela marca do traço unário, sendo cifrado pelo Um. O gozo, no encontro com o significante, é fracionado em “ilhas de gozo”, sendo limitado pela cifra: “Esse inconsciente é feito de uns, numeráveis, e que afetam o gozo. Ao cifrá-lo, eles o fragmentam e produzem as quedas do objeto *a*”, pontua Soler (2013, p.80). Embora, por um lado, a cifra situe o gozo em um limite, sendo o que se isola diante de um gozo infinito, por ser resultante do Um, por outro lado, fixa o gozo a um “circuito surdo e mudo da pulsão no corpo”, segundo Heloísa Caldas (2014, p.102) em seu texto *Da cifra à letra: uma leitura do ilegível no corpo*. A cifra se encontra, assim, mais afeita ao Um como número, “parece ser mais favorável à contagem no sentido matemático do termo” (*ibidem*), ao trazer a dimensão do sem sentido. Assim se dá na formação dos sintomas, ao fixar seu gozo na ilegibilidade da cifra.

Em relação ao estudo do caso de Maria, em um dos atendimentos, ela enuncia: “eu fico triste e me corto, mas fica uma marca, é feio né, e tenho pensado que eu não quero que

outras pessoas saibam que estou triste. Mas com o corte, a minha tristeza fica estampada no corpo” (sic). Maria nos diz que seus cortes têm um valor de marca, ao deixar estampado no corpo o registro do corte, o que convoca o olhar dos outros, como diz. Com o ensino de Lacan, podemos entender como marca por eleger no corpo um caminho para o gozo. É o traço de um corte que o gozo, como excesso, pode escoar no sangue, no limite daquele traçado, trazendo um alívio, mas que não sabe nomear, como pontua. Ademais, no início de seus atendimentos, a marca estava associada a um significante: “tristeza”, que se situava como enigmático, justamente por não provocar um deslizamento na cadeia de significantes. Qualquer pergunta em torno desse significante, sua resposta insistia em “não sei”. Logo, se evidenciou que interrogar esse significante não parecia ser o caminho em direção à sua fala.

Caldas (2014) indica que é preciso um manejo, no que concerne a esse Um enquanto significante primordial ( $S_1$ ), para que se abra um caminho de *de-cifra-ção* através da letra. A letra, conforme nos ensina Caldas (*idem*), embora seja ilegível, é mais dócil à narrativa, permitindo leituras:

(...) é preciso, então, furar a cifra, decifrando-a (...). Tal decifração, como ensina Lacan, se dá por uma leitura equívoca que toca o real, ao qual o sentido escapa, uma vez que os sentidos vacilam aquém e além da cifra. Ou seja, a cifra é tornada letra litoral entre o que do gozo concede ao sentido e o que dele resta impossível de ler. Ao decifrar a cifra, tornando-a letra, sua força defensiva pode, pelo menos em parte, se dissolver. A letra seria, assim, uma forma de abordar o  $S_1$  abrindo versões diferentes para o objeto *a*, diferentemente da cifra que o conjura numa fixação primordial (CALDAS, 2014, p.103).

Dal-Cól e Poli (2014, p.303, *grifo nosso*), em artigo no mesmo livro que o texto publicado por Caldas, assinala: “numa análise, decifrar é ler o que está escrito no sintoma, essa leitura se faz com o que se escuta como efeito do significante, isto é, para que haja um deciframento da *cifra*, é necessário que haja uma passagem ao significante que só pode ser feita na medida em que o sujeito fala de seu sintoma”. Dessa forma, é somente através da fala que é possível trazer à leitura o que é marcado no corpo pelo gozo.

No caso de Maria, logo no início, suas falas se apresentavam monossilábicas, trazendo a “tristeza”/ “triste” como significantes petrificados no gozo, além de se fazer notar uma expressão insuportável de estar ali. No momento em que pontuei que eu não estava ali para que ela falasse dos cortes nem com uma demanda que ela parasse de se cortar, como se apresentava a demanda de seus pais, ela pôde, então, falar livremente. Foi, então, no desencadeamento de sua fala, que pôde-se escutar um significante, que se repetia, tornando-se

privilegiado em seu discurso, ao associar aos questionamentos de sua vida: “corte”. Desse modo, foi a partir do próprio ato de falar que se desvelou esse significante como sendo, então, a cifra do gozo do seu sintoma no ato de cortar seus pulsos.

Com base no exposto a respeito do significante no que concerne ao traço unário e sua marca de gozo, trabalharemos agora a repetição pela via do significante.

No que o significante inaugura o mundo simbólico para os seres falantes, é porque ele foi introduzido pelo Outro, este como sendo o lugar originário de uma primeira articulação da função significante para o sujeito. O sujeito, só podemos concebê-lo como suposto, efeito do significante, e jamais como senhor do significante. O sujeito nasce ao se identificar a esse traço 1, o significante primordial ( $S_1$ ), que se funda no Outro<sup>15</sup>. No que o sujeito se identifica ao significante-mestre, matriz de todo arcabouço simbólico, ele está condenado à repetição. Aponta Lacan (1971-1972, p.156): “(...) o Um se sugere como estando no princípio da repetição”. Como vimos, o traço Um, esse significante primordial, inscreve para o sujeito uma experiência de perda, no que tange à totalidade de seu gozo em relação ao objeto. E é nisso que o sujeito se encontra visado a todo momento: “(...) a relação do inconsciente com o que ele busca em seu modo próprio de retorno é justamente aquilo que *uma vez* percebido é o identicamente idêntico, se podemos dizer, é o percebido *daquela vez ali* (...). E é justamente isso o que faltará sempre” (LACAN, 1961-1962, *lição de 10 de janeiro de 1962*). Pois, no que o sujeito responde ao significante original, a marca de gozo que o fundou – que ele uma vez miticamente alucinou como objeto –, já se encontra, de saída, perdida desde sempre. É essa experiência de perda inscrita no encontro com o Outro, que devido ao significante, é marcado como desencontro, que impele o sujeito à repetição. Assinala Quinet (2006):

No campo do gozo, o Um do significante ( $S_1$ ) só existe como significante do transbordamento, significante do excesso e do fracasso, que, apesar de mestre, não o domina. Ele é o significante do encontro marcado e faltoso com o sexo, o

---

<sup>15</sup> Lacan (1968-1969) no *O Seminário, Livro 16: de um Outro ao outro* traça uma construção a respeito do campo do Outro, ao situá-lo como não somente o lugar do advento do Um, tal como chegou a formular no *Livro 9*: “o Um é o Outro”. O Outro também se localiza como um lugar inconsistente e vazado no que diz respeito ao significante, pois ele se apresenta como furado ao portar uma falta estrutural quanto a um significante que possa representar o todo do sujeito. Assim, nesse seminário, Lacan o estabelece como um conjunto vazio, pois embora seja o lugar do inconsciente, no que este traz um saber, o Outro não é um sujeito. Ou seja, não é possível que ele possa jogar com esse saber, pois, somente o sujeito o pode fazer. É o sujeito que ao se identificar com esse significante primordial, precisará se situar em relação a ele. Afirma Lacan: “É na condição de inicialmente inscrito como significante unário que o sujeito se anuncia ao *um Outro* que está ali, no Outro, e em relação ao qual ele tem que se colocar como *um*. Para o sujeito, trata-se de um pagar ou dobrar a aposta. (...) o Outro não é um jogador, é o conjunto vazio. O Outro sabe das coisas, mas, como não é um sujeito, não pode jogar” (LACAN, 1968-1969, p.352).

significante do trauma que se repete ao longo da vida do sujeito (QUINET, 2006, p.28).

Nisso que se repete como o inassimilável, o que se situa fora do simbólico para o sujeito, é o que empurra, força a passagem na compulsão à repetição: isso, que insiste, é o real, como enuncia Guimarães (2008, p.35): “A repetição é esse trabalho de ‘eterno retorno’, (...), em forma de pressão, algo do real, inassimilável. (...) É o movimento que põe o sujeito em busca do objeto que constitui seu desejo como desejo sempre de outra coisa, porque impossível de se satisfazer e se aplacar”.

Assim, a repetição nos traz notícias do real, nessa insistência em retornar ao mesmo lugar falhado, cindido, desconstruído para o sujeito, o que vem a consistir no traumático do sujeito. Lacan (1961-1962) no *O Seminário, Livro 9: A Identificação* nos ensina que o que se revela como o mesmo lugar – que insiste em retornar na repetição, trazendo a dimensão do real para o sujeito – é a unicidade do traço significante: “o que quer dizer o automatismo de repetição (...) – é aqui que se perfila a sombra do “trauma”, que eu não coloco aqui senão entre aspas, porque não é seu efeito traumático que o retém, mas apenas sua unicidade” (*idem, lição de 13 de dezembro de 1961*). Cito ainda Lacan:

(...) o que faz o nervo da repetição, do automatismo de repetição para a sua experiência, não é que seja sempre a mesma coisa o que é interessante, mas sim por quê isso se repete, (...), o que diz respeito às repetições que nos interessam, isto é, repetições as mais pegajosas, as mais enfadonhas, as mais *sintomatogênicas*. É para lá que deve dirigir-se sua atenção, para revelar ali a incidência como tal da função significante (LACAN, 1961-1962, *lição de 6 de dezembro de 1961*).

A repetição significante só faz enaltecer o significante primordial ( $S_1$ ) de sua fundação, pois, uma vez que  $S_1$  intervém, ele só pode se originar, como forma mínima, no par  $S_1 \rightarrow S_2$ , afinal o significante é aquele que se define como o que representa o sujeito para outro significante. Então, o significante só pode ser concebido através e pelo par. Lacan (1969-1970) em seu *O Seminário, Livro 17: O Avesso da psicanálise* aponta o  $S_1$  como o interveniente em uma bateria de significantes, e uma vez que ele ali entra, ele comanda, integra uma rede, que jamais pode-se considerar como dispersa ou aleatória. Lacan (*idem*, p.17) explica essa engrenagem: “tendo surgido o  $S_1$ , primeiro tempo, repete-se junto a  $S_2$ ”, sendo este o que vem a resultar como saber. Nesse seminário, Lacan (*idem*) faz uma analogia com a dialética do senhor e do escravo em relação à dinâmica de  $S_1$  e  $S_2$ . Formula que o  $S_1$  se constitui como sendo a essência do senhor e o  $S_2$  como o lugar do escravo. O senhor é aquele

que, mesmo sem saber o que quer, demanda ao escravo uma produção de saber, para que ele possa ser extraído e retorne como um saber de senhor. O escravo, por sua vez, sabe o que o senhor quer, mas no que ele se lança ao saber, tem como efeito uma perda, que Lacan chamou de gozo:

(...) o que se repete não poderia estar de outro modo, em relação ao que se repete, senão em perda. Em perda do que quiserem, em perda de velocidade, de força – há algo que é perda. (...) na própria repetição há desperdício de gozo. Aí é que se origina, no discurso freudiano, a função do objeto perdido (LACAN, 1969-1970, p.44).

No que o significante se inscreve na cadeia, há uma perda de gozo. Assinala Lacan (1962-1963, p.149) no *Livro 10*: “(...) a partir do momento em que algo chega ao saber, *através da formulação significante*, há alguma coisa perdida, e a maneira mais segura de conceber esse algo perdido é concebê-lo como um pedaço de corpo”. Desse modo, o gozo extraído da repetição significante, que Lacan nomeou como o mais-de-gozar, só temos acesso pelo corpo. É, então, no corpo, que o *um-a-mais* do gozo pode adquirir um bônus, uma recuperação de um gozo perdido.

Contudo, é o significante que produz a distância entre gozo e corpo, como afirma Lacan (1969-1970, p.168): “Com que goza a ostra ou o castor, ninguém jamais saberá nada disso porque, faltando o significante, não há distância entre gozo e corpo”. Assim, Lacan indica que é o significante através do “saber, que faz com que a vida se detenha em um certo limite” (*idem*, p.16) em relação ao gozo, que nada mais é que “o caminho para a morte” (*ibidem*). Então, é o significante que institui um limite, uma borda para o gozo, o que acaba por gerar sua perda. É essa perda de gozo, entretanto, que remete o sujeito a uma falta e o lança novamente na repetição.

Então, lançamos a seguinte questão: se da repetição decorre o gozo, como uma tentativa de *um-a-mais* de satisfação da pulsão no corpo, não abarcado pela inscrição significante, como podemos situar a inscrição de uma diferença em meio ao caráter mortífero da repetição?

Lacan (1961-1962) em seu *O Seminário, Livro 9: A Identificação* nos abre um caminho de trabalho: “Se temos feito retornar incessantemente essa função do significante, é para atrair a atenção de vocês para aquilo que, mesmo a repetir o mesmo, o mesmo, ao ser repetido, se inscreve como distinto. Onde está a interpolação de uma diferença? Residirá ela somente no corte” (*idem*, *lição de 16 de maio de 1962*). Nesse seminário, Lacan formula que

o significante assume uma função de corte, ao introduzir uma diferença, uma descontinuidade, em relação ao registro do real, que visa esse eterno retorno ao mesmo lugar cindido, falhado, traumático para o sujeito, como vimos.

A fim de demonstrar a função do corte, que se instaura a partir da repetição, uma vez que “o corte é um traço que se recorta” (*idem, lição de 30 de maio de 1962*), Lacan se utilizou das estruturas trabalhadas pela topologia. Apresentou a repetição a partir da estrutura do oito interior ou dupla volta (Fig.6). O oito interior, Lacan (*idem, lição de 11 de abril de 1962*) o definiu como um caso particular de círculo, no qual “a linha do círculo exterior continua na linha do círculo interior”, e se encontram em um ponto determinado. É possível notar nessa estrutura que a linha passa por um mesmo ponto duas vezes, o que caracteriza a repetição. Contudo, o traçado da linha não passa por cima de si mesmo, segundo Triska e D'Agord (2013).

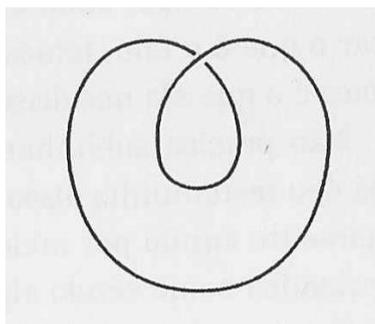


Fig. 6 – Figura do oito interior

Fonte: Lacan (1961-1962, *lição de 02 de maio de 1962*)

Alfredo Eidelzstein (2006, p.73) propõe um modelo (Fig. 7) para representar o oito interior, enfatizando o estabelecimento de uma borda como resultado do traçado: “essa borda tem, por estrutura espacial, uma combinatória de letras”. Observamos que, seguindo as setas a partir de A, o traçado passa duas vezes pelo ponto B: A-B-C-D-E-B-F. Eis aqui a repetição.

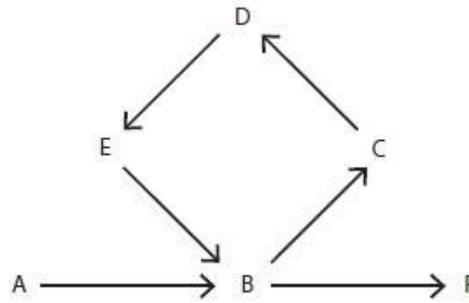


Fig. 7 – Estrutura combinatória do oito interior

Fonte: Eidelsztein (2006, p.73)

Como já pontuamos, a repetição se origina a partir da determinação do *Um* do significante primordial ( $S_1$ ), de modo que “cada vez que advenha algo da índole do *Um*, devemos buscar que isso se repita em outro – que chamaremos dois, não percamos de vista que a estrutura deve ser dupla”, afirma Eidelsztein (2006, p.80). Desse modo, o sujeito já nasce ancorado no par  $S_1$ - $S_2$ , representado pela dupla volta do oito interior. Ao passar pelo ponto B, o  $S_2$  vem a ser a repetição do  $S_1$ . Contudo, paradoxalmente, quando o  $S_1$  se repete já não é mais o  $S_1$ , e sim o  $S_2$ . Conforme abordado por Lacan (1961-1962) no *Livro 9*, o significante jamais pode ser igual a ele mesmo, pois no que ele passa novamente pelo ponto onde o traçado se recorta, o significante já está articulado em uma combinatória diferente, como notamos claramente na estrutura trazida por Eidelsztein (2006). No primeiro momento, como  $S_1$ , tem-se a combinatória associativa: A-B-C; já no segundo momento, como  $S_2$ , se configura em outro arranjo determinado: E-B-F. O significante mesmo ao se repetir, se situa em outro contexto na frase, se lançando a associações diferentes em relação à primeira vez. Assim, a repetição nunca é do mesmo, ela vem inaugurar a diferença. Pontua Lacan (1968-1969, p.302): “(...) o significante não pode ser tido, de modo algum, como capaz de designar a si mesmo.  $S_1$  ou  $S_2$  em si não podem, de maneira alguma, ser o representante deles mesmos, a não ser distinguindo-se deles mesmos”. Cito ainda Lacan (1961-1962):

O passo que tento fazê-los dar já começou a ser traçado, é aquele onde se enlaça a descontinuidade com o que é a essência do significante, a saber, a diferença. Se aquilo sobre o qual temos feito girar, temos feito retornar incessantemente essa função do significante, é para atrair a atenção de vocês para aquilo que, mesmo a repetir o mesmo, ao ser repetido, se inscreve como distinto (LACAN, 1961-1962, *lição de 16 de maio de 1962*).

A diferença radical concernida ao significante reside na sua função de corte – definida por Lacan (1961-1962) a partir do *Seminário 9* – em relação à mesmidade referida ao registro do real. Articula, com a topologia, que as superfícies das estruturas se constituem como consequência do efeito do corte do significante. É na inscrição do significante no real que a estrutura pode ser, assim, suposta. Assim como o sujeito, que é suposto, determinado pelo efeito do significante:

É a superfície, pensação vocês, que permite o corte, e eu lhes digo, é o corte que nós podemos conceber, para tomar a perspectiva topológica, como engendrando a superfície. E isso é muito importante, pois, afinal, é ali talvez que iremos poder apreender o ponto de entrada, de inserção do significante no real, constatar na práxis humana que é porque o real nos apresenta, se posso dizer, superfícies naturais, que o significante pode entrar nele (LACAN, 1961-1962, *lição de 30 de maio de 1962*).

Eidelsztein (2006) salienta que se é o corte introduzido pelo significante que traz efeitos na organização da estrutura, ou melhor, no sujeito, então, só podemos conceber mudanças estruturais no sujeito a partir da operação significativa: “nós operamos sobre os significantes, e não sobre o sujeito; enquanto que habitualmente se supõe que se opera com a pessoa” (*idem*, p.165). Logo adiante, afirma, ainda: “o aparato psíquico na realidade é uma superfície que se engendra por articulação (corte) entre significantes” (*ibidem*).

No *O Seminário, Livro 14: A lógica do fantasma*, Lacan (1966-1967) afirma que é a partir da dupla volta, na repetição, que pode advir o corte como função do significante, restando a constituição de uma borda. Se o advento da repetição se dá na busca de obter novamente a experiência de  $S_1$  como irrupção de gozo, ao passar pela dupla volta, no ponto B, se efetua a secção do corte significativo, trazendo a diferença concernida ao simbólico, e marcando a repetição da experiência de gozo como impossível. Pois, a repetição sempre vai implicar uma perda de gozo.

Assim, o que resta é somente um “gozo fracassado, o não-alcançado, perdido (...)” (QUINET, 2006, p.32), nomeado por Lacan como o objeto pequeno *a*: “O objeto *a* é o que cai, o que não se alcança do gozo”, pontua Quinet (*ibidem*). O objeto *a* diz respeito à estrutura de borda que advém do corte, instaurado pela repetição, sendo, na verdade, o próprio corte: “(...) o sujeito, enquanto estruturado pelo significante, (...) pode tornar-se o próprio corte *a*” (LACAN, 1961-1962, *lição de 30 de maio de 1962*). Se o significante inaugura a diferença em sua radicalidade, há sempre algo que restou por simbolizar e insiste em repetir: o real. Cito Lacan (*ibidem*): “(...) a secção de corte, em outras palavras, consiste no significante como sendo aquilo que nós dissemos, sempre diferente dele mesmo – A é diferente de A, A não é

idêntico a A – nenhum meio de fazer aparecer o mesmo, senão do lado do real”. Desse modo, o que retorna ao mesmo lugar é justamente o que se inscreve como perda, como fracasso, concernido ao objeto *a*, trazendo o caráter real da repetição. Enuncia Lacan:

O corte, se posso assim me exprimir, no nível de um puro sujeito de corte, o corte não pode saber que ele se fechou, que ele só repassa por ele mesmo porque o real, enquanto distinto do significante, é o mesmo. Em outras palavras, só o real o fecha. Uma curva fechada é o real revelado (...). É somente depois que ele (*o significante*) se fecha sobre o fundamento que, se cortando, ele encontrou o real, o qual só permite conotar como o mesmo (LACAN, 1961-1962, *lição de 30 de maio de 1962, grifo nosso*).

Por conseguinte, o objeto *a* se constitui, então, por um buraco, cunhado como efeito do corte significante, sendo este possível apenas contornar o objeto, jamais atingi-lo enquanto experiência do desejo. É o buraco que resta, como mostrado pelo *x* na Fig. 8, traçado a partir da dupla volta significante. Indica Lacan (*idem, lição de 23 de maio de 1962*): “O que pretendo avançar é que esse buraco de ar irreduzível, se nós o cingirmos com um corte, é propriamente aí que se situa, nos efeitos da função significante, *a*, o objeto enquanto tal. Isso quer dizer que o objeto é extraviado, pois não poderia existir ali senão o contorno do objeto (...)”.

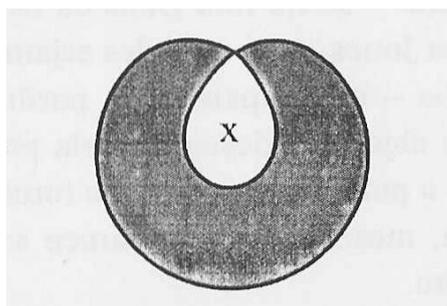


Fig. 8 – Oito interior

Fonte: Lacan (1961-1962, *lição de 9 de maio de 1962*)

O objeto *a* consiste, por excelência, o objeto impossível no que diz respeito ao campo do desejo, possuindo uma *ex-timidade*, uma exterioridade íntima em relação à estrutura do oito interior, pois, mesmo excluído, se apresenta em seu campo interior. Afirma Lacan (*idem, lição de 9 de maio de 1962*): “Longe que esse campo interior [x] do oito seja obrigatoriamente e para tudo um campo excluído, ao menos numa forma topológica, (...) por mais longe que

esse campo seja um campo a excluir, ele deve, ao contrário, ser mantido”. Afinal, a função do corte concernida ao significante implica em introduzir um cavo, um furo, no real. É este furo, do qual só temos notícia pela borda, que institui e sustenta o campo do simbólico.

No que diz respeito a esse resto, tributário do significante, cabe precisar: o que implica que o objeto *a* se situe na vertente causa de desejo, levando o sujeito ao deslizamento significante; ou na vertente para o um-a-mais de gozo, vinculado ao corpo, como uma tentativa de recuperar o gozo perdido, derivado da repetição?

Lacan no *Seminário 9* indica que o corte efetuado pelo significante emerge a partir da instauração de uma diferença fundamental, pequena diferença inscrita por intermédio da repetição. Esse corte se dá pela cadeia significante, que assim que algo, como um pequeno fonema, uma inscrição de uma diferença mínima, intervém, em meio a compulsão à repetição visada pelo gozo – que não deixa de implicar o corpo –, algo novo se dá, o que situa o sujeito em novas associações significantes. Mesmo que, com isso, não deixe de retornar aos seus significantes primordiais. Assim, é somente na fala que é possível abrir para a possibilidade de inscrição de uma diferença, mas não basta somente falar: é preciso que algo seja lido como uma pequena diferença, uma nuance, uma surpresa, ou mesmo, um tropeço, que encontramos nas palavras, as quais, inevitavelmente, nos escapam. Afirma Soler (2013, p.74): “Aquilo que trabalha na análise é o inconsciente, não o paciente. Ao contrário, pede-se a ele para renunciar a todo trabalho de reflexão, de organização, para deixar aparecerem as besteiras sem corrigi-las, uma tagarelice da qual emergem os significantes do inconsciente”, pois, “o esforço de nossa organização do mundo, o esforço lógico, é falando propriamente, reduzir o diverso ao idêntico (...)” (LACAN, 1961-1962, *lição de 10 de janeiro de 1962*).

O que nos interessa, enquanto corte engendrado pelo significante com o qual pode advir o desejo, é justamente, uma pequena fenda, uma falha, algo de uma surpresa, que pode gerar um achado de algo ainda não realizado. É aí que o inconsciente se manifesta, no lugar significante onde o tropeço se produz: no ato falho, no chiste, nos sonhos. Mas, Lacan (1964a) frisa no *Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, achado manifestado pelo inconsciente, mas que sempre se apresenta como um reachado, indicando que o achado se produz pela repetição, no retorno aos significantes mestres que determinam o sujeito desde sempre. Contudo, tal abertura, advinda do significante como corte, está, insistentemente, sempre prestes a escapar de novo, trazendo a dimensão da perda. Cito Lacan (*idem*, p. 32): “o inconsciente se manifesta sempre como o que vacila num corte do sujeito – donde surge um achado que Freud assimila ao desejo – desejo que situaremos

provisoriamente na metonímia desnudada do discurso em causa, em que o sujeito se saca em algum ponto inesperado”.

Assim nos ensina o caso de Maria, no qual o corte no real de seu corpo se apresenta como o mesmo, o que sempre retorna ao mesmo lugar, mas ao ser mobilizado pelo significante “corte”, este, a cada vez que é repetido, sonorizado, traz a marca da diferença, pois desliza para um significado diferente, mas que não esgota o seu sentido. É somente através do significante, que em repetição, pode se inscrever uma diferença, uma hiância, permitindo ao sujeito se situar em relação ao corte instaurado pelo significante. A repetição do significante “corte” no caso de Maria revela não o retorno do mesmo, mas sim a insistência da unicidade significante:

(...) a noção da função da repetição no inconsciente se distingue absolutamente de todo ciclo natural, no sentido de que o que é acentuado não é seu retorno, é que o que é procurado pelo sujeito, é sua unicidade significante (...); com o desígnio de fazer ressurgir o unário primitivo de uma de suas voltas (LACAN, 1961-1962, *lição de 7 de março de 1962*).

Somente no *a posteriori* que o significante “corte” se mostra como privilegiado em seu discurso, assumindo, assim, a função de corte ao operar um deslizamento na cadeia significante. Contudo, Lacan nos adverte: para que o significante possa operar em sua função de corte, promovendo o des-cortinamento de outros significantes, fruto do advento do desejo, é necessário que o sujeito esteja imerso na experiência da repetição significante. Pontua Lacan (1961-1962, *lição de 30 de maio de 1962*): “(...) o significante, para engendrar a diferença que ele significa originalmente, (...) exige que ao menos uma vez o significante se repita, e essa repetição não é outra senão a forma mais radical da experiência da demanda”.

A demanda, segundo Lacan (1959-1960, p.344), se situa sempre “para além e para aquém de si mesma”, pois ao se articular ao significante, “ela demanda sempre outra coisa, que, em toda satisfação da necessidade, ela exige outra coisa”. Desse modo, embora a demanda suponha uma resposta, respondê-la é forçosamente decepcioná-la, já que ela visa sempre outra coisa que não é o que ela diz. Assim, se o sujeito sai do campo da queixa para se situar no circuito da demanda é porque há um significante, dirigido a alguém, que vem a se “*re-pedir*”. A demanda não se dá, então, sem a inclusão do Outro, a quem se dirige para repetir esse significante incansável, o que não deixa de implicar a transferência. Mas o que a experiência analítica inaugura, ao trabalhar sob transferência, que possibilita conduzir a repetição à abertura concernida ao desejo? Se a transferência implica em uma demanda que se

dirige ao Outro clamando solução a um significante que insiste, se há um analista para ler esse significante, algo novo pode surgir a partir dessa demanda. É o que situaremos no próximo capítulo.

### CAPÍTULO 3.

## O LUGAR DO ANALISTA NA TRANSFERÊNCIA: O ATO ANALÍTICO COMO CORTE

Eu descobri que a palavra não sabe o que diz.  
A palavra delira.  
A palavra diz qualquer coisa.  
A verdade é que a palavra, ela própria, não diz nada.  
Quem diz é o acordo estabelecido de quem fala e quem ouve.  
(...)  
Mas quando esse acordo se quebra, ninguém diz mais nada,  
mesmo usando as mesmas palavras.  
Viviane Mosé, Revelação

O estudo do caso de Maria nos revela que há um trabalho fiado pela palavra, palavra esta que somente faz fio por estar em repetição, calcada na experiência de demanda ao se dirigir ao Outro. Contudo, Lacan nos ensina que para que o significante possa ter como efeito o corte enquanto diferença no que diz respeito à mesmidade do real, é preciso que essa palavra possa fazer um giro a partir de uma leitura, que provoca uma descontinuidade em relação ao dito do sujeito. Desse modo, esta é uma operação que ocorre somente sob transferência, na qual o sujeito e seu analista estão implicados. Por isso, como forma de avançarmos na investigação de nosso objeto de pesquisa, a função do significante enquanto corte, se faz necessário adentrarmos no que concerne ao ato analítico, para sabermos sua função na produção e invenção do corte, que somente pode se dar na transferência.

Embora Freud não tenha iniciado sua teoria pela transferência – mesmo sendo somente ao se deparar com este conceito que pôde cunhar a especificidade de sua teoria –, percebeu de imediato que era a ligação do paciente com seu médico onde residiam os principais efeitos terapêuticos, no que diz respeito ao primeiro método que aplicou para acessar o material inconsciente com o objetivo de eliminar os sintomas neuróticos de seus pacientes: a sugestão. Relata Freud (1888a) no texto *Histeria* sobre tal método:

Consiste em dar ao paciente sob *hipnose* uma *sugestão* cujo conteúdo é a eliminação de seu padecimento. Assim, por exemplo, curamos uma *tussis nervosa hysterica* fazendo pressão sobre a garganta do paciente hipnotizado e assegurando-lhe que foi removido o estímulo que o faz tossir (...). O efeito torna-se ainda mais eficaz ao adotarmos o método posto em prática, pela primeira vez, por Joseph Breuer, em Viena, de reconduzir o paciente hipnotizado à pré-história psíquica de sua doença,

compelindo-o a confessar a ocasião psíquica a qual se originou a perturbação correspondente (FREUD, 1888a, p.81).

Por um lado, Freud notou que os fenômenos psíquicos desencadeados pelo método da sugestão não podiam ser atribuídos somente aos aspectos psicológicos nem às funções nervosas do paciente, pois os efeitos da sugestão estavam subordinados ao saber e ao poder de influência do médico hipnotizador, na medida em que este tinha a capacidade de “impor ao hipnotizado a sintomatologia que desejasse” (1888b, p.90). Por outro lado, observou que, se era inegável que havia uma espécie de influência psíquica por parte do médico, era na suposição de saber do paciente em relação ao seu médico que se situavam os maiores efeitos da sugestão, na medida em que este passava a tomar tais conteúdos como originados em si próprios. Afirma Freud (*idem*, p.88): “havia na sugestão, sem dúvida, alguma espécie de influência psíquica; (...) o que se distingue como sugestão (...) é o despertar no cérebro de uma outra pessoa uma representação, que não é examinada quanto à sua origem, mas que se acolhe como se fosse gerado espontaneamente nesse cérebro”.

Contudo, uma vez que o médico não abria mão de induzir seu saber sobre o paciente, os efeitos de remissão de sintomas obtidos na sugestão não se mantinham, sendo rapidamente substituídos por novos, pois não se conseguia atingir os caminhos inconscientes de formação dos sintomas do sujeito. Afirma Freud (1905b) em seu artigo *Tratamento psíquico*:

“(...) se estamos tratando de um paciente e lhe pedimos por sugestão que renuncie à sua doença, percebemos que isto significa um grande e não um pequeno sacrifício para ele. Aqui a força da sugestão se bate contra a força que criou os sintomas e os mantém, e a experiência nos mostra que esta força é de natureza bem diferente da força derivada da influência hipnótica” (FREUD, 1905b, p.314).

Foi aos poucos que Freud deparou-se com o fenômeno da resistência, ou seja, com as condições pelas quais “os pacientes se aferram a sua enfermidade, mostrando-se refratários à própria recuperação”, como cita em seu outro artigo *Sobre a psicoterapia* (FREUD, 1905c, p.271). Ou ainda, o que levava seus pacientes a *nada querer saber sobre isto*, tão constituinte das neuroses, na qual o método da sugestão não fornecia quaisquer esclarecimentos, atuando, na verdade, no sentido de tamponá-la. Ainda nesse artigo, Freud (*idem*, p.270) menciona que a pintura possui como técnica um trabalho *per via di porre*, pois “aplica-se sobre a tela em branco uma substância colorida onde antes nada existia”, sendo de forma análoga o que ocorre no método da sugestão, já que este “não se interessa pela origem, força e significado dos sintomas, mas, ao invés, deposita algo – a sugestão – que, segundo se espera, será

suficientemente poderosa para impedir a exteriorização da ideia patógena”. Desse modo, apontava que, para enfrentar as poderosas resistências que atravessavam o tratamento, o caminho não seria adicionar algo novo, como na sugestão, mas observar o que os próprios pacientes faziam com seus conteúdos. Foi no intuito de compreender o que estava em jogo no fenômeno da resistência, que Freud abandonou, aos poucos, a sugestão enquanto método de tratamento.

Desde então, Freud começou a transferir o saber que antes estava depositado no médico para um saber proveniente da fala do paciente. Instituiu como *regra fundamental* do tratamento analítico a associação livre<sup>16</sup>, ao indicar aos seus pacientes que “relatem tudo o que lhes vem à cabeça, ainda que lhes pareçam sem importância, ou mesmo sem sentido. Peça, com particular ênfase, que não excluam da comunicação nenhum pensamento, mesmo que lhes seja penoso fazê-lo” (FREUD, 1904, p.259), sem qualquer reserva crítica de censura, moralidade ou vergonha. Foi o caso da Sra. Emmy von N. que ensinou a Freud (1889) sobre a “regra de ouro” da psicanálise, como consta no relato de Freud ao tentar hipnotizá-la:

Aproveitei a oportunidade para lhe perguntar por que sofria de dores gástricas e de onde provinham. (...). Sua resposta, bastante relutante, foi de que não sabia. Solicitei-lhe que recordasse até amanhã. Disse-me, então, num claro tom de queixa, que eu não devia continuar a perguntar de onde provinha isso ou aquilo, mas deixá-la contar o que tem a dizer-me (FREUD, 1889, p.91).

Salienta Quinet (2009a, p.9): “Eis, portanto, a única regra da psicanálise. Ela não está do lado do analista, e sim do analisante. (...). É a associação livre que marca o início da psicanálise e também o início de cada psicanálise – é o ponto em que a análise deve começar”.

O método da associação livre trouxe à Freud a constatação de um fenômeno crucial para a edificação de sua clínica e teoria: a transferência. Lacan (1958b) no texto *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* assinala que foi na regra analítica que Freud encontrou o motor da transferência. Como nos aponta Elia (2010), ao supor Freud perguntando-se intrigado a partir do que ouvia nas associações de seus pacientes:

(...) por que, se eu solicito a uma pessoa que diga tudo que lhe vem à cabeça, se me comprometo, tanto quanto peço que ela o faça, a não emitir juízos críticos ou morais ao que quer que me venha a dizer, por mais obscuro, absurdo ou inaceitável que

---

<sup>16</sup> A menção à associação livre como a *regra fundamental* da psicanálise se deu pela primeira vez no artigo *A dinâmica da transferência*, de 1912, embora a descrição da associação livre como método tenha ocorrido em textos anteriores.

pareça, por que diabos ela ainda assim insiste em me incluir no que me diz, e valorar essa inclusão, supondo que me ama, que a amo ou que a desprezo, enfim, que minha pessoa esteja envolvida nisso? (ELIA, 2010, p.28).

A transferência, sendo este fenômeno que evidencia a relação particular de um sujeito com o outro não é algo criado pela psicanálise, mas revelado na análise, que a utiliza como instrumento na direção do tratamento. Freud logo percebeu que o que estava em jogo na transferência do paciente com seu médico estava vinculado à uma exigência de amor: “Não são poucos os casos, especialmente com as mulheres e quando se trata de elucidar cadeias de pensamento eróticas, em que a cooperação da paciente se torna um sacrifício pessoal, que deve ser compensado por algum substituto do amor” (FREUD, 1893-1895, p.291). No artigo *A dinâmica da transferência*, Freud (1912) articula que a gênese da transferência está relacionada à posição do sujeito se encontrar parcialmente insatisfeito, o que faz com que dirija seus investimentos libidinais para uma outra pessoa, em especial, para o médico. Mais adiante, na *XXVII Conferência Introdutória sobre a Psicanálise*, intitulada de *Transferência*, Freud (1916-1917) assinala que esta tendência à transferência, em dirigir para outras pessoas seus investimentos libidinais, encontra-se nos neuróticos.

A respeito dessa posição fundamental de insatisfação do neurótico, que o leva a dirigir sua demanda ao Outro, Lacan (1957-1958) trabalhou no *O Seminário, Livro 5: As formações do inconsciente* a dialética da demanda, que estaria na base da clínica das neuroses. Frisa que é no encontro com o Outro e por ser este marcado pelo significante – indicando que a ele lhe falta algo de essencial, que o sujeito, por estrutura insatisfeito, é lançado aos desfiladeiros da demanda. Pois, com a intervenção significante, o sujeito jamais é reduzido à necessidade. A demanda se delinea, assim, no traço de uma falta, originada na entrada do sujeito na linguagem: “a demanda introduz em seu pano de fundo o efeito do significante no sujeito, a marca do sujeito pelo significante, e a dimensão da falta introduzida no sujeito por esse significante” (*idem*, p.475). Nesse sentido, a demanda sendo sempre travestida em exigência de amor, de presença, de saber, articula-se a uma falta estrutural, pois demanda-se ao Outro que ele lhe dê o que a ele também lhe falta: esse significante que traduza o desejo.

Quando o sujeito se situa no campo da demanda, colocando-se na posição de uma ignorância em relação à sua verdade, há, então, uma abertura à transferência, como articula Lacan (1953-1954, p.309), e pontua: “O sujeito que vem para a análise se coloca, entretanto, como tal, na posição daquele que ignora. Nenhuma entrada possível na análise sem essa referência”.

A transferência se instala, então, na conjugação da demanda com o saber, quando o sujeito, dessa posição, convoca o analista a ocupar esse lugar do Outro, de quem sabe a respeito da verdade de seu sintoma, que se refere ao desejo. Elucida Lacan (1973b, p.555): “a transferência é o amor que se dirige ao saber”. Nas *Conferências e entrevistas em universidades norte-americanas*, publicada na Revista Scilicet, Lacan (1976, p.33) afirma que a verdadeira demanda do sujeito que entra em análise é a de querer se desvencilhar-se de um sintoma: “Eu ponho o acento no princípio na demanda, é preciso efetivamente que algo exerça um empuxo. E esse algo não pode ser o conhecer-se melhor; quando alguém me pede isso, eu o despacho”.

Uma vez que o sujeito dirige ao mestre uma pergunta a respeito do seu sintoma, para que ele produza um saber – historicização implicada em toda análise, há um saber suposto no lugar do analista. No seminário no qual Lacan (1964a) se dedicou ao conceito de transferência, *O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, afirma que “(...) cada vez que para o sujeito essa função do sujeito suposto saber pode ser encarnada em quem quer que seja, analista ou não, (...) a transferência já está então fundada” (*idem*, p.220). Na *Proposição de 9 de outubro*, Lacan (1967, p.253) sublinha: “O sujeito suposto saber é, para nós, o pivô a partir do qual se articula tudo o que acontece com a transferência”.

Desse modo, a análise inaugura uma relação na qual sujeito e analista estão implicados, mas não podemos dizer que seja “de modo algum recíproca, de modo algum simétrica. (...) nessa relação de um a outro, institui-se uma procura da verdade em que um é suposto saber, ou pelo menos, saber mais que o outro” (LACAN, 1964a, p.131).

O caso de Maria nos ensina sobre a construção de um possível lugar de demanda, para que um trabalho analítico possa se iniciar, o que não prescinde de um manejo do analista. No primeiro tempo de seus atendimentos, embora Maria se apresentasse emudecida – sua fala restrita a um eixo binário: se cortou ou não –, procurava me mostrar seus cortes, para que eu os olhasse, inclusive detalhando quantos pontos havia levado. Chegava a dizer que queria parar de se cortar, como demandavam seus pais, mas não conseguia. Aqui parece, novamente, se dirigir ao Outro, oferecendo seu corpo em sacrifício, cortado, mas ainda sem uma narrativa. Esta é a dimensão do *acting out*, como trabalhamos no Capítulo 2, na qual o sujeito atua esse lugar fundante de objeto caído, como resto, inapreensível pela linguagem. Lacan (1962-1963) pontua que podemos concebê-lo como uma transferência selvagem, pois há uma mensagem enigmática que convoca o Outro, mas ainda sem análise, clamando por interpretação. Afirma

Quinet (2009a, p.107): “O *acting out* sendo uma mensagem dirigida ao Outro, implica sempre o sujeito suposto saber”.

Após algumas entrevistas, Maria traz para o atendimento comigo uma pergunta dirigida a sua psiquiatra sobre o que tinha, recebendo como resposta um diagnóstico médico. Após essa fala, faz uma pausa, como se aguardasse que eu falasse algo que eu poderia saber sobre esse diagnóstico, que poderia dizer algo dela. O fato de repetir essa pergunta já implica em um segundo tempo de elaboração, o que não deixa de me colocar em causa. Ao respondê-la com o silêncio, Maria me diz: “eu não sei o que isto significa”. Ao permanecer, mais uma vez, em silêncio, Maria pôde então falar: “ela [psiquiatra] me falou várias coisas, mas eu não entendi muito bem. Para que eu consiga parar com os cortes, eu preciso saber o que acontece comigo”. Aqui há uma colocação de Maria a respeito de seu ato articulado a um desejo de saber, que, somente pôde aparecer a partir de um manejo de me ausentar de respondê-la com palavras. Contudo, como articulam Costa e Rinaldi (2007, p.290), o silêncio do analista jamais implica em ausência, pois implica um ato de fazer falar, na tentativa de “uma abertura de espaço para que o sujeito possa retomar a palavra”. Se a presença do analista com seu silêncio invoca algo do real, na medida em que manifesta uma ausência em presença, ou melhor, atualiza a falta estrutural de resposta do Outro, é para que algo aconteça do lado do sujeito: fazê-lo falar. Pontuam Costa e Rinaldi (*idem*, p.289): “Há algo de misterioso e enigmático nessa presença [do analista], que é da ordem do real. (...) o real, enquanto presença de uma ausência, aquilo que, fora da representação, causa o movimento do sujeito, provocando uma inflexão no discurso”. Ao analista, como indica Lacan (1964a), lhe cabe ser testemunha de uma perda, perda estrutural do encontro sempre faltoso com o Outro, no qual as respostas ficam sem palavras. Desse modo, certamente, nada do que eu dissesse para Maria iria suturar sua questão. Como ela mesma me ensina, ao dizer que, mesmo com tantas explicações da psiquiatra, nada havia tido efeito para ela. Na verdade, o importante é que essa questão pudesse se sustentar como demanda, agora dirigida ao analista. Nessa situação particular, na qual ela, na verdade, retorna a pergunta para mim, o meu silêncio de responder desse lugar de mestria, permitiu apontar que há um saber que a determina e, ao mesmo tempo, lhe escapa, passível de ser construído em análise, embora sempre não-todo. A partir de então, podemos situar o momento em que se inicia sua entrada em análise, ao falar mais livremente. Pois, como ela mesma disse, o saber não estava mais do meu lado, era ela quem precisava saber.

Lacan (1969-1970) pontua que o que a análise funda, na verdade, é uma torção em relação ao lugar do saber suposto. Pois, ao analista cabe, no manejo da transferência, retornar o saber para o analisante:

Eu insisti que nós somos supostos saber, grandes coisas. O que a análise instaura é justamente o contrário. O analista diz àquele que está para começar— *Vamos lá, diga qualquer coisa, vai ser maravilhoso*. É ele que o analista institui como o sujeito suposto saber. (...) há um cara que me diz, a mim, grande babaca, que me comporte como se soubesse do que se trata. Posso dizer seja lá o que for, e isso sempre vai dar em alguma coisa. Isto não lhes acontece todos os dias (LACAN, 1969-1970, p.50).

No *O Seminário, Livro 19: ... ou pior* assevera Lacan (1971-1972):

(...) da análise há uma coisa que se deve prevalecer: é que há um saber que se extrai do próprio sujeito. No lugar do pólo de gozo, o discurso analítico põe o S barrado. É do tropeço, do ato falho, do sonho, do trabalho do analisando que resulta esse saber. Esse saber, este não é suposto: ele é saber, saber caduco, migalha de saber, *submigalha* de saber. Assim é o inconsciente (LACAN, 1971-1972, p.77).

O analista, assim, sem encarnar esse lugar de saber, promove um corte, um giro, privilegiando o saber que se manifesta na fala do sujeito, ou seja, fazendo com que o candidato à análise entre no discurso analítico para que produza seus próprios significantes mestres (S<sub>1</sub>) de sua alienação ao Outro (QUINET, 2009a).

Uma análise nasce na medida em que um analista inaugura, do lugar mesmo desse Outro, um saber do lado do sujeito. O sujeito, afinal, só pode saber referido a este Outro: “o Outro é o lugar em que o saber se articula”, nos diz Lacan (1968-1969, p.337). O analista, referido a este lugar, que possibilita, enfim, a transferência. Afirma Lacan (1964a, p.125): “(...) a causa do que chamamos de transferência: o Outro”.

Desse modo, há uma implicação do analista para que a transferência se instale. Lacan (1967-1968, p.151) no *O Seminário, Livro 15: O ato analítico* é incisivo: “(...) a transferência, não rejeitemos tudo para o lado do analisado!”, como se diz, ‘nós também temos algo a ver com isso’. E como! (...). É a situação analítica que determina tudo”. Mas qual o lugar do analista na transferência, que acaba por desvelar a constituição estrutural do sujeito no Outro, nos tempos da alienação e da separação?

Lacan (1964a) articula no *Livro II* que o *vel* da alienação, como um primeiro tempo, implica não somente o sujeito e o Outro, mas a intervenção de um terceiro: a linguagem. É a linguagem que causa uma divisão do sujeito, pois se ele se aliena aos significantes do campo do Outro, pela via do sentido, ele necessariamente se perde de si. Há uma perda do ser ao

preço dele advir como sujeito assujeitado pela linguagem. E se forçadamente escolhe-se a via do ser, não se constitui como sujeito (Fig.9). Cito Lacan (*idem*, p.200): “Escolhemos o ser, o sujeito desaparece, ele nos escapa, cai no não-senso – escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decechado dessa parte de não-senso que é, falando propriamente, o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente”.

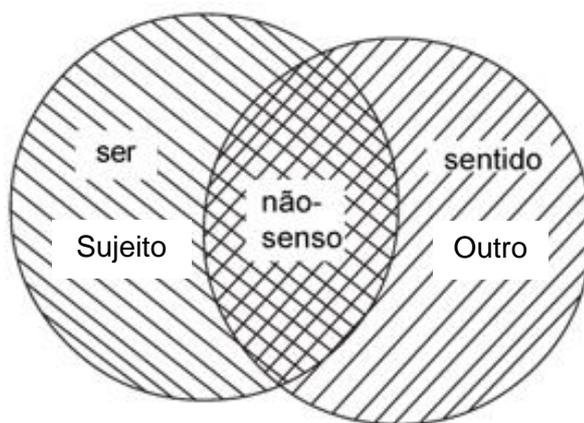


Fig. 9 – A alienação e a separação

Fonte: Lacan (1964a, p.200)

O sujeito que nos fala na análise, sob transferência, diz em nome de um Outro que o sustenta. É por estar alienado à linguagem, originária do Outro, que o sujeito paga um preço: uma “vida decepada”, uma “vida amputada de liberdade” (*idem*, p.201); pois a escravidão à linguagem o determina e o coloca inexoravelmente na castração. Uma vida sem bolsa, pois ao pegar a bolsa, não se tem mais a vida, como aponta Lacan (1964a) no *Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*.

É deste lugar de falta, de dívida, castrado, que o sujeito neurótico vem demandar ao analista que o cure de seu ser. E o analista, ao deixar o sujeito falar, deixa, enfim, revelar o Outro, constituinte do sujeito. Na verdade, “a interpretação do analista não faz mais que recobrir o fato de que o inconsciente – se ele é o que eu digo, isto é, jogo do significante – em suas formações – sonho, lapso, chiste ou sintoma – já procedeu por interpretação. O Outro, o grande Outro (A) já está lá (...)”, declara Lacan (*idem*, p.125). Como também nos indica Lacan (1957b, p.440) em *A psicanálise e seu ensino*: “é a esse Outro para-além do outro que o

analista dá lugar, pela neutralidade com que se faz não ser *ne uter*, nem um nem outro dos dois que estão aí; e, se ele se cala, é para dar-lhe a palavra”.

É pela intervenção da linguagem que não podemos conceber jamais a relação analítica como dual, imaginária ou recíproca. É a palavra que sustenta tanto o sujeito na demanda quanto o analista no manejo da transferência. Nos elucidava Lacan (1958) em seu belíssimo texto *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*:

Naquilo que ouço, sem dúvida, nada tenho a replicar, se nada compreendo disso ou se, ao compreender algo, tenha certeza de estar enganado. Isso não me impediria de responder. É o que se faz, fora da análise, em casos similares. Eu me calo. Todos concordam em que frustro o falante, e ele em primeiríssimo lugar, assim como eu. Por quê? Se eu o frustro, é que ele me demanda alguma coisa. Que eu lhe responda, justamente. Mas ele sabe muito bem que isso seriam apenas palavras. Tais como as recebe de quem quiser. Ele nem tem certeza de que me seria grato pelas boas palavras, muito menos pelas ruins. Essas palavras não são o que ele me pede. Ele me pede... pelo fato de que fala: sua demanda é intransitiva, não implica nenhum objeto. É claro que sua demanda se manifesta no campo de uma demanda implícita, aquela pela qual ele está ali: de ser curado, de ser revelado a si mesmo (...). Mas essa demanda, ele sabe, pode esperar. Sua demanda atual nada tem a ver com isso, nem sequer é dele, pois, afinal, fui eu que lhe fiz a oferta de falar (...). Consegui, em suma, aquilo que se gostaria, no campo do comércio comum, de poder realizar com a mesma facilidade: com a oferta, criei a demanda (LACAN, 1958, p.623).

Como se refere Lacan, o analista se cala, para dar voz ao sujeito. Mas engana-se quem acha que o silêncio do analista acabe por deixar o analisante em um monólogo. Toda fala, desde que ela tenha um ouvinte, diz Lacan (1953), implica em uma resposta, mesmo que esta seja o silêncio. Aliás, como enuncia Soler (2012) na Conferência intitulada *Oferta, demanda e resposta*: “A causa do analista não é pela resposta, mas pela oferta. Essa oferta instaura uma ruptura com qualquer semblante de diálogo. O que dá a ilusão de diálogo é que a palavra inclui a função de réplica”. Nesse sentido, mesmo que toda demanda suponha uma resposta, respondê-la é forçosamente decepcioná-la, uma vez que ela mesma é irrespondível. Já ressaltava Freud (1915c, p.214) em *Observações sobre o amor de transferência*: “(...) a técnica analítica impõe ao médico o mandamento de negar à paciente a satisfação de amor que ela exige. O tratamento deve ser levado a cabo na abstinência. (...) se deve permitir que o anseio da paciente persista, a fim de poder servir de forças que a incitem a trabalhar e efetuar mudanças”. Contudo, pontua Maurano (2006), não responder à demanda não consiste em dizer “não”, mas sim, apontar para uma outra vertente:

Frequentemente, me dizem em supervisão que, quando inquiridos, respondem logo que não estão ali para dar respostas ou soluções; (...) porém, isso já é dar uma resposta. Em vez disso, o analista deve aproveitar a questão para fomentar no sujeito

a possibilidade de ele mesmo se intrigar com o que está pedindo, tentando buscar o que o move no contexto da análise, e certamente para além dela (MAURANO, 2006, p.46).

O analista parece, então, ter um trabalho de fazer o sujeito se surpreender no que ele mesmo diz, pois, se por um lado, o sujeito evidencia em sua fala o Outro como sentido, por outro lado, ele desaparece como não-sentido. Divisão do sujeito, própria do terreno da linguagem: “no que o primeiro significante, o significante unário, surge no campo do Outro, e no que ele representa o sujeito, para um outro significante, o qual tem por efeito a *afânise* do sujeito. (...) quando o sujeito aparece em algum lugar como sentido, em outro lugar ele se manifesta como desaparecimento” (LACAN, 1964a, p.207). Este ponto de interseção, de não-senso, lugar próprio do advento do sujeito, surge em decorrência da falta do Outro: “Uma falta é, pelo sujeito, encontrada no Outro (...). Nos intervalos do discurso do Outro, surge na experiência da criança, o seguinte, que é radicalmente destacável, ele *me diz isso, mas o que é que ele quer?*” (*idem*, p.203). Aqui se inaugura um segundo tempo de constituição do sujeito, a separação: se *parer* ao se separar do Outro, brinca Lacan (*idem*, p.202) com o equívoco da linguagem.

É somente diante do furo do Outro, que o desejo pode despontar no sujeito, desejo que assim como o significante só possui seu advento no Outro. Se é o desejo que coloca a cadeia significante para girar, qual a função do analista, que permite que o sujeito saia da dialética da demanda, alienado ao Outro, para o campo do desejo, o campo de se parar como sujeito? Nos indica Lacan (1969-1970, p.33) no *O Seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise*: “se o analista não toma a palavra, o que pode advir dessa produção fervilhante de  $S_1$ ?”. Mas de que lugar pode o analista tomar a palavra? Esta é uma questão importante que viemos costurando ao longo desse capítulo.

Se o desejo do sujeito se estrutura a partir do desejo do Outro, ao se situar como faltoso, parece, então, que se abre um caminho para o lugar do analista: pela via do desejo. Escutando Maria, ela me diz que em relação ao namorado, se furta de confrontá-lo em relação às suas faltas e “vacilos”. Se cala e oferece seu corpo para que ele faça seus curativos, sendo desse lugar que se sente amada pelo Outro. Mas é também esse mesmo Outro que, ao começar a falar dele insistentemente nas sessões, começa a lhe trazer angústia por apresentar seus furos. É desse lugar que não se encaixa, que não faz sentido para ela – já que ele dava “provas” (*sic*) de seu amor ao fazer seus curativos – que se pode abrir um caminho de causa de desejo. Em algum momento, a interroguei por que ela assumia esse lugar de não conversar com seu namorado sobre seus furos que a incomodavam. Ela me diz: “não sei como falar com

ele. Não sei”. É desse ponto de não saber, falhado, que incide a sustentação do analista, possibilitando uma abertura pela via do desejo. Cito Lacan (1958, p.633): “O desejo é aquilo que se manifesta no intervalo cavado pela demanda aquém dela mesma, na medida em que o sujeito, articulando a cadeia significante, traz à luz a falta-a-ser com o apelo de receber seu complemento do Outro, se o Outro, lugar da fala, é também o lugar dessa falta”.

Lacan no *Livro 11* (1964a, p.240) afirma que na análise, por trás da transferência, há um “laço do desejo do analista com o desejo do paciente”. Mas o que condiz o desejo do analista? Nesse mesmo seminário, Lacan (*idem*, p.241) nos oferece uma pista: “é no sentido de algum parentesco que teremos que dirigir nosso olhar para o escravo, quando se tratar de discernir o que é o desejo do analista”. O escravo é justamente aquele que abre mão de seu próprio desejo, sendo conduzido pela construção do saber do senhor. Serge Cottet (1982) em seu livro *Freud e o desejo do psicanalista* pontua que o analista ao ocupar esse lugar de calar seu próprio desejo pessoal, ou seja, colocá-lo entre parênteses, permite que se manifeste, no lugar mesmo do sujeito, seu desejo como alienado ao desejo do Outro. Desse modo, a operação efetuada pelo analista consiste em sair desse lugar do Outro que deseja, para ocupar o lugar de objeto causa, dando lugar ao desejo do sujeito: “(...) se o analista é desalojado do lugar do Outro para vir ocupar o do objeto causa do desejo, não está mais presente no campo do Outro; está aí na medida em que falta e faz semblante” (*idem*, p.176).

Segundo Lacan (1964a), é desse lugar de objeto *a* que o analista opera na transferência e de onde se origina seu ato, sendo somente daí que pode incidir na divisão inaugural do sujeito. Desse lugar mesmo da hiância, ou melhor, dessa distância entre o ponto de onde o sujeito se vê amável e o lugar que se vê causado como falta de *a*, que o sujeito se constitui em sua divisão, lugar privilegiado de todo ato analítico.

No *Livro 15*, o seminário sobre o ato analítico, Lacan (1967-1968, *lição de 24 de janeiro de 1968, grifo nosso*) pontua que é “(...) nesse ponto do \$, *sujeito dividido*, que se situa o que especificamente diz respeito ao ato psicanalítico”. É nesse ponto constituinte de falha, de cisão, é pra lá que se dirige a interpretação do analista. Porém, seu ato nada diz respeito à eficácia de um fazer, sendo “o correlato de um significante, que, na verdade, não falta jamais no que constitui um ato” (*idem*, *lição de 15 de novembro de 1967*).

Assim, Lacan (1964a, p.236) nos ensina que o lugar de causa de desejo ocupado pelo analista recai em uma interpretação que não vise o sentido, mas sim de “fazer surgir um significante irreduzível”. O material do inconsciente reside nesses “feitos de não-sentido”, onde se inscrevem os significantes primordiais que comandam o sujeito: “No que o

significante primordial é puro não-senso, ele se torna portador da infinitização do valor do sujeito, de modo algum aberto a todos os sentidos, mas abolindo todos, o que é diferente” (*idem*, p.238).

Retornando ao caso de Maria, em um primeiro momento, a saída encontrada por ela em seu não saber fazer em relação às faltas de seu namorado foi o término de seu namoro. Após esse ato, ela voltava a dizer de sua vacilação: tinha receio de voltar a namorá-lo por causa das insistentes investidas dele, e pontuou: “tenho que cortar com ele!”. Aqui, seu significante privilegiado insistia, tendo o analista a função de enaltecê-lo como não-senso: pois, de que cortar se trata? Leituras que construímos no *a posteriori* em supervisão, e nesse momento de escrita, como elaboração. Foi, então, que, no intuito de grifar esse significante, lanço de ímpeto: “será que não é esse corte que você quer fazer e não está conseguindo?”. Maria diz que não quer voltar com ele e quer ser feliz, marca que pontuei cortando a sessão, falando: “esse já é um corte”. A escansão da sessão, nos indica Lacan (1953), em *Função e campo da fala e da linguagem*, longe de ser uma pausa cronométrica, tem valor de intervenção, pois incide na trama discursiva do sujeito.

Ressaltamos que a práxis do analista não está condicionada a modelos ou reduzida a conhecimentos prévios. Seu ato só se legitima pelos seus efeitos. Nos atendimentos posteriores, Maria relata ter parado de se cortar, me contando sobre seu interesse por um outro rapaz. Menciona que este a havia convidado para ir ao cinema, o que seu ex-namorado nunca havia feito. Embora aqui denuncie também um lugar de falta de seu ex-namorado, pôde lidar com essa falta, falando de seu lugar de desejo em relação ao novo rapaz, podendo ocupar um lugar de causar o desejo de um homem, que o fez convidá-la para ir ao cinema. A questão que queremos frisar não consiste na indicação de que “o melhor” para Maria era ficar ou não com seu ex-namorado, mesmo que, muitas vezes, seja desse lugar que sejamos convocados. Não é disso que se trata a análise, como articula Lacan (1967-1968):

O analista é aquele que rodeia toda uma zona, que, frequentemente, será chamado pelo paciente à intervenção enquanto ato, (...), a tomar partido, a estar do lado de seu paciente com relação a um próximo ou qualquer outro que seja, ou até, (...) intervir por uma aprovação ou, ao contrário, em aconselhar; é isso, precisamente, o que a estrutura da psicanálise deixa em branco (LACAN, 1967-1968, *lição de 24 de janeiro de 1968*).

O ponto importante incide na posição de Maria diante da falta, do que se apresenta como castração. Em outro momento, chegou a voltar a namorar seu ex, contudo pôde realizar uma torção diante da falta, inevitável: pôde, enfim, situar a falta como corte no significante,

ao trazer para a fala com seu namorado, sem mais incidir a falta em seu corpo como corte no real. Salienta Soler (1995, p.21): “(...) lá onde a relação é impossível, esta é a resposta do real, que faz com que a pergunta se reproduza, ou seja, faz falar”.

O ato analítico como corte implica que, mesmo que sua tessitura esteja no campo do simbólico, desvela algo do real, como assinala Boons (1996, p.8): “No instante do ato, um significante – enigmático – se ergue como puro suporte do real”. O caso de Maria nos ensina que é em torno da repetição de uma palavra, “corte”, que o real se assola, na medida em que se repete justamente na tentativa de uma inscrição simbólica. Uma vez que um analista lê como significante – como traço que insiste em portar uma diferença, e não como mero retorno do mesmo –, é possível trazer esse significante enquanto não saber, enigmático. É aqui que talvez incida a função de corte do ato analítico, ao não se dirigir para um sentido prévio, mas sim, para o não-sentido, permitindo causar o sujeito, provocando o deslizamento da cadeia significante. Cito Lacan (1964a, p.260) no *Livro II*: “O desejo do analista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, à posição de se assujeitar a ele”.

Após uma interrupção de um pouco mais de um mês de seu tratamento, Maria retorna aos atendimentos, relatando que estava em casa “se cortando” sem conseguir ir à escola e sair com suas amigas. Em seu discurso diz ficar triste porque suas amigas conseguem estudar e trabalhar, se perguntando o porquê de não conseguir isso, por que se priva das coisas. Nesse momento, com a minha escuta já advertida do “corte” enquanto significante, realizo uma intervenção apontando justamente para essa escrita que aparece em sua fala: “você se corta...”. Aqui, Maria ri, denunciando o que estava em jogo, sendo de sua posição como sujeito no mundo, de se cortar, que passa a deslizar em sua fala. Afirma Lacan (1960b, p.815): “(...) a nós, analistas, convém reduzir tudo à função de corte no discurso, sendo o mais forte aquele que serve de barra entre o significante e o significado. Ali se surpreende o sujeito que nos interessa”.

Lacan (1972-1973, p.29) no *O Seminário, Livro 20: Mais, ainda*, ao situar o que é o significante, diz: “não é a palavra que pode fundar o significante. A palavra não tem outro ponto onde fazer-se coleção senão no dicionário, onde ela pode ser alistada”. Desse modo, no caso de Maria, se a palavra “se cortar” ou “me corto” remetia a significados prévios para os discursos do senso comum e médico, catalogado em manuais pré-estabelecidos, implica em dizer, como nos ensina Lacan, que eles nada têm a ver com o que os causa, ou seja, não tem

nenhuma relação com o real, com isso que mesmo fora da linguagem, se atrela à mesma e ao gozo. O trabalho do analista, assim, não se situa nos significados, mas reside na emergência do sujeito como efeito do significante. Mas, o que funda o significante? Ele só pode se fundar na fala, sendo somente a partir dela que o analista pode operar o seu giro, a sua função de corte, ao enaltecer a hiância radical na qual o significante jamais está reduzido a um significado, ou melhor, “o significante só se coloca como não tendo nenhuma relação com o significado” (*idem*, p.42).

Portanto, retornando a pergunta lançada para este capítulo: *O que a experiência analítica inaugura, que possibilita conduzir a repetição à abertura concernida ao desejo?*, podemos pensar que se o ofício no qual se funda a análise estrutura-se no campo da fala de um sujeito em transferência, é porque há um caminho na fala que pode levar ao desejo. A fala justamente por portar a descontinuidade e o equívoco, tão próprios ao significante, que permite situar o sujeito com a causa que o põe a falar. A respeito do desejo, Lacan (1958, p.648) em seu texto *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* enfatiza que “ele só pode ser tomado ao pé da letra”, indicando que é no caminho da letra que se pode vislumbrar o caminho trilhado pelo desejo. Pois, “o desejo, como objeto indeglutível, se assim podemos dizer, é o que resta atravessado na garganta do significante” (LACAN, 1964a, p.255). A letra só podemos situá-la como litoral entre saber e gozo, como coloca Lacan (1971b) no *O Seminário, Livro 18: de um discurso que não fosse semblante*, que, assim como o objeto *a*, se apresenta em dois caminhos: pela metonímia significante e pelo mais-de-gozar. Desse modo, como dissemos, se o analista tem como função causar o desejo pela via da letra, pelo significante enquanto enigma, ao se ocupar do lugar de objeto *a*, como garantir que seu ato possibilite a dimensão do desejo de saber, escapando da compulsão à repetição trazida pelo gozo? Como vemos, pela constituição própria da letra e do objeto *a* como limite que convoca o real, não há, então, escapatória; o que, convoca, mais uma vez, o trabalho do analista. Aqui, as perguntas ainda insistem. Que possamos nos guiar pelo nosso desejo, atualizado em cada caso singular.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caso de Maria convoca-nos a pensar importantes questões que tangem tanto a clínica com adolescentes, na qual proliferam casos que colocam o corpo em causa pelo gozo da compulsão à repetição, quanto aos caminhos singulares de uma análise, a partir da aposta do analista de um trabalho simbólico efetuado pelo significante.

Maria é uma das muitas adolescentes meninas que tomam seu próprio corpo como alvo de ferimentos e mutilações, tão presente na clínica das instituições públicas e consultórios particulares. A adolescência é testemunho da falta de um suporte identificatório que assegure o sujeito em sua existência simbólica, devido à presença de novos arranjos pulsionais, denunciando, desse modo, uma certa insuficiência em se guiar pela “referência a um ideal fálico irrealizável”, conforme especifica Poli (2005, p.70). Assim, embora o corpo seja objeto de angústia pela emergência do olhar e da voz como objetos que conjugam fascínio e horror, ao se situarem para além do recorte pulsional delineado pela infância, é no apelo ao corpo que o adolescente acaba por encontrar um lugar privilegiado de inscrição que possa circunscrever uma relação com o Outro no laço social.

Desse modo, ainda segundo Poli (2005), o adolecer convoca o corpo na tentativa de circunscrever uma outra lógica, não mais reduzida ao falo – na medida em que se questiona as respostas do Outro, que já não mais garantem sua posição frente ao Outro sexo –, mas para além do falo, ou seja, o que se situa como o desejo feminino: o que está para além da mãe ou de um Outro. Assim, se a mãe se situa como o Outro do infantil, “na adolescência esse Outro é substituído pelo Outro sexo – o feminino, tanto para meninos quanto para meninas; o que implica na constatação da sexualidade materna, à qual se deve, muitas vezes, os momentos de angústia do púbere” (*idem*, p.149). A adolescência implica, então, o encontro com o feminino ao testemunhar uma distinção entre mãe e mulher, que até a infância estavam sobrepostas. O feminino enquanto desejo por estar regido a uma lógica distinta ao do gozo fálico implica em uma exploração do corpo, constituindo bordas de gozo para além da zona genital ou sexual fálica. É o que Maria nos ensina quando circunscreve ilhas de gozo em seu corpo em zonas distintas das privilegiadas pela norma fálica, mas não menos sexuais: seus cortes nos pulsos. Tanto diz que não sentia vontade de transar quando estava “cortada”, mas era nesse momento que seu namorado lhe dava “provas” de amor ao fazer seus curativos. Não é à toa, então, que

a histeria, em sua maior incidência nas meninas, apresente uma grande concentração desses casos.

Ainda acerca do feminino, importante menção trazida por Maria logo no início de seus atendimentos, que diz respeito ao início dos cortes: lembra que se corta pela primeira vez quando um espelho em que ela e sua mãe usavam se quebrou. Aqui parece haver uma relação entre a causa de seu ato de se cortar e sua mãe. Embora Maria quase não fale da mãe em seus atendimentos, lembro-me de uma importante passagem após cerca de um ano de seu tratamento, em uma sessão de Maria com seus pais. Seu pai fala bastante, questionando o namoro da filha, pois descobriu que ele fazia uso de cocaína, dizendo que o melhor era que a filha terminasse o namoro. Maria, então, revela: “Não entendo por que tenho que fazer isso. O meu pai traiu a minha mãe no início da relação deles. Minha mãe ficou muito magoada quando descobriu, mas perdoou e eles estão ai, firmes e fortes. Por que que eu teria que terminar? Eu posso ajudá-lo e ele também pode melhorar” (sic). Nesta sessão, se a mãe quase nada disse antes disso, após a fala de Maria, ficou claramente constrangida, ficando emudecida. A posteriori, pensando na conjugação dessas falas, Maria recorta da mãe o traço de “ser mulher”: a posição de suportar a falta do Outro, emudecida. Mas, é essa imagem do feminino – que Maria tentou inclusive se espelhar ao se silenciar com o namorado sobre as faltas dele – que se quebra, que denuncia um furo, nessa tentativa de tornar-se mulher à imagem de sua mãe. Esse parece ser o fantasma materno, insuportável de consentir por parte de Maria, no qual seu sintoma faz atuar esse excesso em seu próprio corpo. O corpo torna-se então privilegiado como particularidade de gozo na adolescência ao testemunhar esse furo no saber proveniente do Outro. Afirma Costa (2012-2013, p.100): “(...) a passagem puberdade/adolescência faz um furo no saber, um furo na atribuição do saber à mãe. Aqui, há uma perda da relação direta que existia antes, do corpo da criança com o saber materno. É um corte na relação infantil, em que as expressões no corpo se dirigiam a esse saber”.

O corpo torna-se, então, palco de importantes incisões, circuncisões, tatuagens, marcas de toda ordem, que desfilam uma cena, em uma tentativa de identificação e captura do olhar do Outro. Pontuamos como tentativa, visto que o adolescer na contemporaneidade nos traz questões acerca desse lugar de identificação. Pois, a identificação implica na eleição de um traço único do objeto a ser introjetado no eu, o que implica em um recorte simbólico na relação com o objeto. E o que, na verdade, notamos como premente nesses casos dessas adolescentes, muitas vezes, é uma colagem, de forma especular, a uma narrativa detalhada e uníssona de alívio de angústia publicizada em *blogs* na internet. Como aponta Costa (2012-

2013), o corpo, longe de ser alvo de identificação, parece estar muito mais a serviço de uma *mimesis*, pois faz-se seu uso como objeto de cola que não vem produzir sintoma, e sim, compulsão.

Por fim, se o corpo ganha leituras específicas no coletivo contemporâneo, que parece estar resignado a um lugar de objeto, é na dimensão inaugurada pela análise, ao propiciar a fala de um sujeito em transferência como um modo particular de produção e invenção de saber, sempre singular, que se torna possível a construção de um sintoma e a assunção de um lugar de sujeito. Assim, o que pode produzir corte, no que diz respeito ao simbólico, corte desse lugar de compulsão, é o significante. É somente na fala que o equívoco pode tocar o real, que com a leitura implicada no manejo do analista, permite situar o litoral entre saber e gozo do qual o corpo é testemunha. Se a fala evoca o sentido, traz também pelo enigma da letra o que jaz impossível de ler. O litoral como edificado por Lacan concerne ao quê aparece na fala que está sempre em relação ao que resta fora dela: traduzido pelo o que do corpo não se traduz em significante, conforme pontua Costa (*idem*). É na fala que a divisão do sujeito comparece, lugar em que incide o ato do analista. Assim, Maria nos ensina que seu sintoma estava escrito no corpo, mas somente ao ser falado, na medida em que a fala sempre ultrapassa o falante, que com a intervenção de um analista, ele pode ser lido, o que não deixa de causar uma *re-posição* do sujeito, sempre efeito do significante.

## Referências Bibliográficas:

ALBERTI, Sonia. (1991). *Esse sujeito adolescente*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos.

\_\_\_\_\_. (2008). *O adolescente e o Outro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2008.

\_\_\_\_\_. (2010). *Prefácio: Psicanálise e discurso: a clínica no campo social*. In: Guerra, A.M.C. e Moreira, J.O. *A psicanálise nas instituições públicas: Saúde Mental, Assistência e Defesa Social*. Curitiba, PR: CRV.

ALBERTI, Sonia e ELIA, Luciano (2008). *Psicanálise e ciência: o encontro dos discursos*. In: *Revista Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. VIII, n. 3, set/2008, p.779-802.

ALBERTI, Sonia e ERLICH, Hilana (2008). *O sujeito entre a psicanálise e a ciência*. In: *Psicologia em Revista*, v.14, n.2, p. 47-63, dez. 2008.

ANDRADE, Carlos Drummond de. (1984). *Corpo*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1985.

ANDRÉ, Serge (1987). *O que quer uma mulher?* 2ª ed. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

BENVENISTE, Émile (1952). *Comunicação animal e linguagem humana*. In: *Problemas de Linguística Geral*. Émile Benveniste. Tradução de Maria da Glória Novak e Luiza Neri. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

\_\_\_\_\_. (1970). *O aparelho formal de enunciação*. In: *Problemas de Linguística Geral II*. Émile Benveniste. Tradução de Eduardo Guimarães. 2ª ed. Campinas, São Paulo: Editora Pontes, 1989.

BOONS, Marie Claire. (1996). *Uma Escola “de psicanálise”, à prova do ato*. Tradução de Analucia Teixeira Ribeiro. In: *O ato analítico*. Publicação da Escola Letra Freudiana. Ano XV, nº 16.

CALDAS, Heloísa. (2014). *Da cifra à letra: uma leitura do ilegível no corpo*. In: *Linguagem e escrita do corpo*. Ana Costa e Doris Rinaldi (Orgs.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud/PGPSA/IP/UERJ.

CIRLOT, Juan-Eduardo. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Moraes, 1984. p.112.

COMARU, Marcos. *Prefácio: Por uma política da singularidade*. In: Rinaldi, D. *A ética da diferença: um debate entre psicanálise e antropologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ: Jorge Zahar Ed., 1996.

COSTA, Ana. (2001). *Corpo e escrita: relações entre memória e transmissão da experiência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

\_\_\_\_\_. (2003). *Tatuagens e marcas corporais: atualizações do sagrado*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

- \_\_\_\_\_. (2006). *Sonhos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Marcas corporais: em busca do traço unário*. In: Interfaces em psicanálise e escrita. Fernando Aguiar e Beatriz Guimarães (Orgs.). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- \_\_\_\_\_. (2012-2013). *As práticas de furar o corpo e a mácula pubertária*. In: Revista Associação Psicanalítica de Porto Alegre, n.43-44, p.97-104, jul.2012 / jun.2013.
- COSTA, Ana e RINALDI, Doris (2007). *O real na experiência de análise: interpelação e presença do analista*. In: Psicologia em Revista, Belo Horizonte, v. 13, n. 2, p. 281-292, dez. 2007.
- COTTET, Serge. (1982). *Freud e o desejo do psicanalista*. 2ª ed. Jorge Zahar Ed., 1990.
- CUKIERT, Michele. (2004). *Considerações sobre corpo e linguagem na clínica e na teoria lacaniana*. Revista Psicologia USP, v.15, pp. 225-241.
- DAL-CÓL, Denise Maria Lopes e POLI, Maria Cristina. (2014). *A escrita no corpo nos fenômenos psicossomáticos: a psicanálise existe para os fenômenos psicossomáticos?* In: Linguagem e escrita do corpo. Ana Costa e Doris Rinaldi (Orgs.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud/PGPSA/IP/UERJ.
- DESCARTES, René (1644). *Princípios da Filosofia*. Tradução de Ana Cotrim e Heloisa da Graça Burati. 2ª ed. São Paulo: Rideel, 2007.
- EIDELSSZTEIN, Alfredo (2006). *La topología en la clínica psicoanalítica*. 1ª ed. Buenos Aires: Letra Viva.
- ELIA, Luciano (2004). *“Je Panse Donc J’essuie”*: o que retorna do exílio? In: Retorno do exílio: corpo entre a psicanálise e a ciência. Sonia Alberti e Maria Anita Carneiro Ribeiro (orgs.). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- \_\_\_\_\_. (2010). *O Conceito de Sujeito*. 3ª ed. Coleção Passo-a-passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- FOUCAULT, Michel (2008). *O Nascimento da Clínica*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FRANÇÓIA, Carla Regina (2007). *O simbólico e a clínica psicanalítica: o início da teoria lacaniana*. In: Revista AdVerbum, nº 2 (1), jan. a jun. de 2007, pp. 87-101.
- FREUD, Sigmund (1888a). *Hysteria*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. I, 2ª ed., 2008.
- \_\_\_\_\_. (1888b). *Prólogo a la traducción de H. Bernheim, De la suggestion*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. I, 2ª ed., 2008.
- \_\_\_\_\_. (1889). *Caso clínico de Sra. Emmy Von R*. In: Estudios sobre la histeria. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. II, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1891). *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*. Tradução de Emiliano de Brito Rossi. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

\_\_\_\_\_. (1893a). *Algunas consideraciones com miras a um estudio comparativo de las parálisis motrices orgânicas e histéricas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. I, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1893b). *Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. III, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1893-1895). *Estudios sobre la histeria (Breuer e Freud)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. II, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1894). *Las neuropsicosis de defensa*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. III, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1895). *Proyecto de psicología*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. I, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1896). *Carta 52*. In: Fragmentos de la correspondencia con Fliess. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. I, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1900). *La interpretación de los sueños*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. V, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1901). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. VI, 1981.

\_\_\_\_\_. (1904). *El método psicoanalítico de Freud*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. VII, 1981.

\_\_\_\_\_. (1905a). *Tres ensayos de teoria sexual*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. VII, 1981.

\_\_\_\_\_. (1905b). *Tratamiento psicológico*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. VII, 1981.

\_\_\_\_\_. (1905c). *Sobre psicoterapia*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. VII, 1981.

\_\_\_\_\_. (1905d). *Fragmento de análisis de um caso de histeria*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. VII, 1981.

\_\_\_\_\_. (1912). *Sobre la dinámica de la transferencia*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. XII, 1981.

\_\_\_\_\_. (1914). *Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis II)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. XII, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1915a). *Pulsões e Destinos da Pulsão*. In: Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente, volume I. Coord. Geral da tradução: Luiz Alberto Hanns, Rio de Janeiro: Imago, 2004.

\_\_\_\_\_. (1915b). *O Inconsciente*. In: Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume II: 1915-1920 / Sigmund Freud. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006.

\_\_\_\_\_. (1915c). *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, III)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. XII, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1916-1917). *XXIII Conferencia de introducción al psicoanálisis: Los Caminos de la formación de sintoma*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. XVI, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1916-1917). *XXVII Conferencia de introducción al psicoanálisis: La transferencia*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. XVI, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1918). *De la historia de una neurosis infantil y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. XVII, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1919). *Lo ominoso*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. XVII, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1920). *Mais além do princípio do prazer*. In: Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume II: 1915-1920 / Sigmund Freud. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006.

\_\_\_\_\_. (1920). *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. XVIII, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. XVIII, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1924). *Presentación autobiográfica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. XXI, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1925). *Nota sobre la 'pizarra mágica'*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. XIX, 2ª ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1930). *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. XXI, 2ª ed., 2007.

FREUD, Sigmund e BREUER, Josef. (1893). *Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. II, 1981.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo (1991). *Introdução à Metapsicologia Freudiana, V. 1: Sobre as afasias (1891); O Projeto de 1895*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

\_\_\_\_\_. (1993). *Introdução à Metapsicologia Freudiana, V. 2: A Interpretação do sonho (1900)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

\_\_\_\_\_. (1994). *Freud e o inconsciente*. 17ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

GIANESI, Ana Paula Lacorte. *Do corpo e da causa: pontuações sobre a práxis psicanalítica*. Revista Stylus, nº 20, p.97-105, abril de 2010.

GUIMARÃES, Beatriz. (2008). *Escrita e repetição: do que não cessa de não se escrever*. In: Interfaces em psicanálise e escrita. Fernando Aguiar e Beatriz Guimarães (Orgs.). São Paulo: Casa do Psicólogo.

KEHL, Maria Rita. (2001). *Prefácio*. In: Corpo e Escrita: relações entre memória e transmissão da experiência. Ana Costa. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

KOJÈVE, Alexandre (1947). *Introdução a leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, EDUERJ, 2002.

KOYRÉ, Alexandre. (1973). *Estudos de história do pensamento científico*. Tradução e revisão técnica de Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

LACAN, Jacques (1953a). *O Simbólico, o Imaginário e o Real*. In: Nomes-do-Pai. Série Paradoxos de Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.

\_\_\_\_\_. (1953b). *Função e Campo da fala e da linguagem na psicanálise*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1953-1954). *O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

\_\_\_\_\_. (1954-1955). *O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

\_\_\_\_\_. (1955-1956). *O Seminário, Livro 3: As Psicoses*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1956). *Situação da psicanálise em 1956*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1957a). *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1957b). *A psicanálise e seu ensino*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1957-1958). *O Seminário, Livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

\_\_\_\_\_. (1958a). *A significação do falo*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1958b). *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1959-1960). *O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1960a). *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “psicanálise e estrutura da personalidade”*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1960b). *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1960-1961). *O Seminário, Livro 8: A Transferência*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

\_\_\_\_\_. (1961-1962). *O Seminário, Livro 9: A Identificação*. Inédito. Publicação para circulação interna do Centro de Estudos Freudianos de Recife. Recife, Outubro de 2003.

\_\_\_\_\_. (1962-1963). *O Seminário, Livro 10: A Angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. (1964a). *O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

\_\_\_\_\_. (1964b). *Do “Trieb” de Freud e do desejo do psicanalista*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. (1966a). *O lugar da psicanálise na medicina*. Tradução de Marcus André Vieira. Revista Opção Lacaniana, nº32, p.8-14, 2001.

\_\_\_\_\_. (1966b). *Do sujeito enfim em questão*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. (1966-1967). *O Seminário, Livro 14: A Lógica do Fantasma*. Inédito. Publicação para circulação interna do Centro de Estudos Freudianos de Recife. Recife, Outubro de 2008.

\_\_\_\_\_. (1967a). *Da psicanálise e suas relações com a realidade*. In: Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. (1967b). *O ato psicanalítico*. In: Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. (1967c). *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola*. In: Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. (1967-1968). *O Seminário, livro 15: o ato psicanalítico*. Inédito. Traduzido para publicação interna pela Escola de Estudos Psicanalíticos.

\_\_\_\_\_. (1968-1969). *O Seminário, Livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (1969-1970). *O Seminário, Livro 17: O Averso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

\_\_\_\_\_. (1970). *Radiofonia*. In: Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. (1971a). *Saber, ignorância, verdade e gozo*. In: Estou falando com as paredes: Conversas na Capela de Sainte-Anne, Jacques Lacan. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.

\_\_\_\_\_. (1971b). *O Seminário, Livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

\_\_\_\_\_. (1971-1972). *O Seminário, Livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2012.

\_\_\_\_\_. (1972-1973). *O Seminário, Livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1982.

\_\_\_\_\_. (1973a). *...ou pior: Relatório do seminário de 1971-1972*. In: Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. (1973b). *Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos*. In: Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. (1974). *A Terceira*. In: Opção Lacaniana, nº 62. São Paulo: Edições Eolia, p.11-36, 2011.

\_\_\_\_\_. (1975). *Conferência em Genebra sobre o sintoma*. Tradução de Mário Almeida. In: Revista Opção Lacaniana nº 23, pp. 6-16, 1998.

\_\_\_\_\_. (1975-1976). *O Seminário, Livro 23: O sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

\_\_\_\_\_. (1976). *Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines*. In: Revista Scilicet, 6/7, Eds. du Seuil, Paris, pp. 5-63.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1945). *Antropologia Estrutural*. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LOPES, Arlete Garcia e VINHEIRO, Vera. (1990). *Repetição e clínica*. In: Pulsão e Gozo. Publicação da Escola Letra Freudiana. Ano XI, nº10/11/1, pp. 78-83.

MAURANO, Denise. (2006). *A transferência: uma viagem rumo ao continente negro*. Coleção Passo-a-passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

MIRANDA, Elisabeth da Rocha (2012). *Deixar-se cair e subir no palco*. In: Curso de extensão Freud e Lacan – Seminário X, A Angústia (1962-1963), de Jacques Lacan (Leitura comentada). Maria Anita C. Ribeiro (Coord.). Rio de Janeiro: FCCLRio, 2012.

PINTO, Tainá. (2014). *Traço, trauma e “traço”*. In: Linguagem e escrita do corpo. Ana Costa e Doris Rinaldi (Orgs.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud/PGPSA/IP/UERJ.

POLI, Maria Cristina (2005). *Clínica da exclusão: a construção do fantasma e o sujeito adolescente*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

QUINET, Antonio (1988). *O corpo e seus fenômenos*. Conferência proferida no Simpósio do Campo Freudiano, Belo Horizonte.

\_\_\_\_\_. (2000). *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

\_\_\_\_\_. (2002). *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

\_\_\_\_\_. (2004). *Incorporação, extrusão e somação: comentário sobre o texto "Radiofonia"*. In: Retorno do exílio: corpo entre a psicanálise e a ciência. Sonia Alberti e Maria Anita Carneiro Ribeiro (orgs.). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

\_\_\_\_\_. (2006). *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

\_\_\_\_\_. (2009a). *As 4+1 condições da análise*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

\_\_\_\_\_. (2009b). *A estranheza da psicanálise: a Escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

\_\_\_\_\_. (2012). *Os Outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

RABINOVICH, Diana (2005). *"A significação do falo": Uma leitura*. Tradução de André Luis de Oliveira Lopes. Rio de Janeiro: Companhia de Freud Editora, 2005.

RINALDI, Doris (1996). *A ética da diferença: um debate sobre psicanálise e antropologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ: Jorge Zahar Ed.

\_\_\_\_\_. (1999). *Repetição e pulsão de morte: um comentário sobre Leila*. Trabalho apresentado no Simpósio da Intersecção Psicanalítica do Brasil, realizado em São Paulo, de 26 a 28 de novembro de 1999. In: [http://www.interseccaopsicanalitica.com.br/int-biblioteca/DRinaldi/Doris\\_Rinaldi\\_REPETICAO\\_PULSAO\\_MORTE-Leila.doc](http://www.interseccaopsicanalitica.com.br/int-biblioteca/DRinaldi/Doris_Rinaldi_REPETICAO_PULSAO_MORTE-Leila.doc).

\_\_\_\_\_. (2008). O traço como marca do sujeito. *Revista Estudos de Psicanálise*, Salvador, n.31, Outubro de 2008, pp. 59-63.

\_\_\_\_\_. (2011). *O corpo estranho*. In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v.14, n. 3, pp. 440-451, setembro de 2011.

ROSS, David. (1923). *Aristóteles*. 2ª ed. Tradução de Diego Pró. Editorial Charcas Buenos Aires.

ROUDINESCO, Elisabeth & PLON, Michel. (1998). *Dicionário de Psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

SAUSSURE, Ferdinand de. (1916). *Curso de Linguística Geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 9ª ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1985.

SOLER, Colette (1995). *Interpretação: as respostas do analista*. In: Revista Opção Lacaniana. São Paulo, n.13, agosto 1995.

\_\_\_\_\_. (2007). *O inconsciente a céu aberto da psicose*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

\_\_\_\_\_. (2012). *Oferta, demanda e resposta*. Conferência no VII Encontro dos Fóruns e da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. Hotel Sofitel. Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. (2013). *A repetição na experiência analítica*. Tradução de Elisabeth Saporiti. São Paulo: Editora Escuta.

STUMPF, Elisa Marchioro. (2010). *Saussure e Benveniste: ultrapassagem ou rompimento?* In: ReVEL, vol. 8, n.14.

TRISKA, Vitor Hugo Couto e D'AGORD, Marta Regina de Leão. (2013). *O corte interpretativo em psicanálise*. Revista Psicologia: Teoria e Pesquisa. Out-dez 2013, Vol. 2, n.4, pp. 361-367.

VALAS, Patrick (2001). *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

ZIZEK, Slavoj. (2013). *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo Editorial.

