



Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica

Naiana Moura Lopes Cordeiro

A GULA DO SUPEREU: imperativo de gozo e objeto voz

Dissertação de Mestrado

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2007

Naiana Moura Lopes Cordeiro

A GULA DO SUPEREU: imperativo de gozo e objeto voz

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Angélica Bastos

Rio de Janeiro

Fevereiro de 2007

A GULA DO SUPEREU: imperativo de gozo e objeto voz

Naiana Moura Lopes Cordeiro

Orientadora: Angélica Bastos

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia - Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica

Aprovada por

Prof.^a. Dr.^a. Angélica Bastos (orientadora)

Prof.^a. Dr.^a. Ana Cristina Figueiredo

Prof. Dr. Marcus André Vieira

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2007

CORDEIRO, Naiana Moura Lopes.

A Gula do supereu: imperativo de gozo e objeto voz/ Naiana Moura Lopes Cordeiro. Rio de Janeiro: UFRJ/IP, 2007.

X, xx fls

Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) –

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, 2007.

Orientadora: Angélica Bastos

1. 2. 3. – Teses

I. Bastos, Angélica (Orientadora). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. A gula do supereu: imperativo de gozo e objeto voz.

Para minha mãe, Heloisa.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Angélica Bastos, pela presença carinhosa e vigilante, e por suas valiosas contribuições ao longo deste percurso.

Aos meus pais, Ruy e Heloisa, pelo incentivo ao estudo e por sempre acreditarem em mim.

À minha irmã, Yraima, que sempre me apoiou e ajudou a seguir adiante.

Ao meu irmão, Aimberê, companheiro nos momentos de descanso.

A Romildo do Rêgo Barros, que propiciou o início deste processo e também permitiu sua conclusão.

A Gabriela Werneck, pelo apoio incondicional nos momentos de insegurança e de alegria e pela formatação.

À preciosa amiga, Celina Guimarães, por ter compartilhado comigo, quase diariamente, a angustiante experiência da escrita.

Aos queridos amigos: Janaína Garcia e Marcio Ribeiro.

Às minhas amigas, colegas de trabalho e interlocutoras da psicanálise: Daniela Pinto, Georgiana Gonçalves, Katja Linnemann, Marícia Ciscato, Cristina Frederico, Renata Martinez.

Ao grupo de Discussão Clínica do ICP: Cristina Duba, Rodrigo Abecassis, Fernanda Dias Campos, Flávia Brasil.

A Maria do Rosário Collier do Rêgo Barros, pela supervisão dos casos clínicos.

Aos professores Marcus André Vieira e Ana Cristina Figueiredo, pelo auxílio nas disciplinas cursadas e pelas precisas sugestões.

A Ivo Lopes, pela revisão.

Ao ICP e à EBP-Rio.

RESUMO

A presente dissertação trata do conceito de supereu a partir de sua definição como uma das facetas do objeto *a*: a voz. Busca-se detectar as incidências clínicas e o destino do gozo no tratamento, através do percurso que vai da lei ao objeto *a*. Os guias desta pesquisa são a obra de Freud e o ensino de Lacan. A partir do conceito de narcisismo é traçada a distinção entre Ideal do eu e Supereu. Trabalha-se o mandato civilizacional que exige renúncia pulsional, e sua articulação com o recrudescimento superegóico. Para tanto, faz-se necessário abordar, em Lacan, a noção de lei, objetivando desmonstrar que o supereu distancia-se da lei reguladora e aproxima-se de uma lei insensata, não oposta ao gozo. Destaca-se que o supereu como objeto voz veicula um imperativo de gozo. Com a entrada na linguagem perde-se gozo, desta forma, aponta-se para a impossibilidade de se aceder ao gozo perdido, como exige o supereu. Tanto a recuperação de gozo pela via do objeto-mais-de-gozar, quanto a renúncia pulsional atendem ao apelo do supereu, aumentando sua força. Através de extratos de casos de nossa clínica, do humor e de dois relatos de passe, situa-se o destino do gozo do supereu na clínica, como perda de gozo. Conclui-se que a voz superegóica chama o sujeito a responder à sua convocação, caso contrário, se vive a injunção de gozo do lugar de objeto.

CORDEIRO, Naiana Moura Lopes. A Gula do supereu: imperativo de gozo e objeto voz. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Palavras-chave: Supereu, Lei, Gozo, Objeto a, Voz.

RÉSUMÉ

Le présent mémoire traite du concept de surmoi à partir de sa définition comme une des facettes de l'objet *a* : la voix. Nous cherchons à détecter les incidences cliniques et le destin de la jouissance dans le traitement, par le moyen du parcours qui va de la loi à l'objet *a*. Les guides de cette recherche sont l'oeuvre de Freud et l'enseignement de Lacan. A partir du concept de narcissisme est tracée la distinction entre l'idéal du moi et le surmoi. Nous travaillons le mandat civilisateur, qui exige une renonciation pulsionnelle, et son articulation avec la recrudescence surmoïque. Pour ceci, il se fait nécessaire d'aborder, chez Lacan, la notion de loi, avec l'objectif de démontrer que le surmoi se distancie de la loi régulatrice et s'approche d'une loi insensée, non opposée à la jouissance. Nous mettons en avant que le surmoi comme objet voix véhicule un impératif de jouissance. Avec l'entrée dans le langage se perd la jouissance, de cette forme, nous pointons l'impossibilité d'accéder à la jouissance perdue comme l'exige le surmoi. Tant la récupération de la jouissance par la voie de l'objet plus-de-jouir, que la renonciation pulsionnelle répondent à l'appel du surmoi, augmentant sa force. Au travers d'extraits de cas de notre clinique, de l'humour et de deux comptes rendus de passe, nous situons le destin de la jouissance du surmoi dans la clinique comme perte de jouissance. Nous concluons que la voix surmoïque appelle le sujet à répondre à sa convocation, dans le cas contraire, l'injonction de jouissance se vit de la place de l'objet.

CORDEIRO, Naiana Moura Lopes. La voracité du surmoi: impératif de jouissance et objet-voix. Rio de Janeiro, 2007. Mémoire (Maîtrise de Théorie Psychanalytique) – Institut de Psychologie, Université Fédérale de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Mots-clés: Surmoi; Loi; Jouissance; Objet *a*; Voix.

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1 - A Instância Censora: Origens e Definição	8
1.1 - Exaltação e Constrangimento: ideal do eu e supereu	8
1.2 - O agente crítico e sua atuação na melancolia	14
1.3 - Pulsão de morte e definição do supereu	16
1.4 - O Mal-estar na cultura e a renúncia pulsional	23
Capítulo 2 - A gula do supereu	26
2.1 - A lei <i>não sem gozo</i>	26
2.2 - <i>Das Ding</i> e a impossibilidade do gozo	34
2.3 - Paradoxos do gozo	39
Capítulo 3 - O supereu é objeto	47
3.1 - Objeto causa e seu papel na experiência de angústia	47
3.2 - O objeto voz	51
3.3 - O objeto extrai e recupera o gozo	62
Capítulo 4 - Incidências do supereu na clínica	69
4.1 - A diversidade de incidências do supereu: a reação terapêutica negativa e o humor	69
4.2 - Objeto que invade os ouvidos	75
4.3 - Fim de análise e relatos de passe	82
Conclusão	87
Referências	93
Anexo	99

INTRODUÇÃO

A pesquisa que desenvolvemos nessa dissertação de mestrado diz respeito ao conceito de supereu, que acreditamos ser fundamental no campo psicanalítico, por trazer importantes conseqüências para a clínica. A obra freudiana nos instigou esse trabalho, principalmente a partir da conceitualização da pulsão de morte, que foi retomada por Lacan e incluída na elaboração do conceito de gozo. A pulsão de morte traz toda uma nova perspectiva para a clínica, que não pode mais ser tomada somente pelo princípio do prazer. Decidimos, portanto, tomar o imperativo de gozo superegóico, que carrega o peso da pulsão de morte, como tema dessa dissertação e guia para a clínica.

Esse trabalho também é motivado pela nossa clínica, na qual se vê a incidência dos efeitos superegóicos. Assim sendo, nos propomos a articular o conceito de supereu com suas incidências clínicas, visando aos destinos possíveis do gozo no tratamento. Trazemos três extratos de casos clínicos, de pacientes acompanhados por nós numa instituição militar. Vemos a incidência do supereu como objeto voz em dois casos e, no terceiro caso, a especificidade da transferência nos traz questionamentos a respeito da função superegóica¹.

Nossos guias nessa pesquisa são a obra de Freud e o ensino de Lacan, o qual extraíu o que há de mais importante nessa instância dos textos freudianos e que trouxe o supereu para o campo do gozo. Trata-se de um conceito complexo, abordado por Freud ao longo de toda sua obra, ainda que só tenha sido nomeado em 1923. Já em Lacan não há um único texto que se proponha a tratar somente do supereu, mas sua aparição pode ser recolhida em pequenos trechos salpicados por seu ensino.

Nosso interesse preliminar é pesquisar como foi sendo definido o conceito de supereu em Freud. Para chegarmos à conceituação do supereu como parceiro do gozo e abordar suas implicações clínicas se faz necessário traçar um caminho que acompanha Freud ao longo de sua formulação do Ideal do eu até a instância superegóica. Defrontamo-nos com a indiferenciação em Freud dos conceitos de Ideal do eu e Supereu; portanto, inicialmente a pesquisa visa esclarecer esses dois conceitos e investigar quais conseqüências teórico-clínicas traz a distinção entre ambos. Buscamos suas origens com o auxílio da leitura de Lacan e de comentadores: o que é fruto de uma

¹ Ver relato dos casos nos capítulos 3 e 4.

identificação ao pai no declínio do complexo de Édipo e o que provém de uma inscrição na linguagem, identificação primária, não orientada pelo Édipo.

Vemos delineando-se, já em Freud, o supereu como resíduo pulsional da identificação primária, que traz à tona seu vínculo com a pulsão de morte. A vinculação pulsional da instância superegóica comparece na paranóia, na reação terapêutica negativa, na melancolia, nas punições por culpabilidade, dentre outras manifestações. Conforme a leitura lacaniana da obra de Freud, acreditamos que o supereu não pode ser pensado somente a partir do desfecho do complexo de Édipo, já que é fruto de uma inscrição na linguagem, que depende da incidência do significante. Essa origem do supereu também nos auxilia a tratar de sua atuação na psicose, uma vez que, caso fosse somente uma identificação ao pai no declínio do Édipo sua presença seria controversa em psicóticos.

Além disso, é com o retorno de Lacan a Freud que podemos pensar o supereu em sua pura face pulsional gozosa, articulando supereu, lei e gozo. Logo, delinearemos o conceito de supereu a partir de suas origens como lei reguladora até sua vinculação ao gozo, cujo enfoque aponta para uma direção do tratamento que não se pautela pela renúncia ao gozo.

Nosso percurso, então, se dá no trajeto que vai da lei ao gozo, em que o supereu vai perdendo campo como aquele que exige renúncia pulsional e ganhando corpo como imperativo de gozo, ou seja, como o supereu para além da voz que proíbe, a voz da lei; passa a ser a voz do gozo, pulsional. Articulamos como o supereu distancia-se da *lei sem gozo*, referenciada ao declínio do Complexo de Édipo, da proibição; passando pelo imperativo de gozo (lei discordante, que manda gozar: proíbe o gozo e o incita pela via da culpa) e chega ao objeto *a*. Para tanto, tomamos o supereu que parte da noção de voz como lei, voz proibitiva para aquele que se apresenta como voz imperativa, voz objeto.

É necessário trabalhar a questão da voz, já que numa primeira visada, ela pode ser tomada somente como um instrumento a serviço do ato da comunicação. Nesta perspectiva, a voz é vista como “o simples suporte sensível da palavra, a materialidade sonora do discurso”(BAAS, 1998, p.149).² Baas afirma que sempre se pode cair nesse engodo, uma vez que este enfoque toma a voz como um suporte sensível da transmissão do sentido. Por outro lado, diz que também é uma atitude ingênua falar da voz como uma evidência, como sendo a instância subjetiva da obrigação moral. Isto é, como se ao

² “le simple support sensible de la parole, la matérialité sonore du discours” (BAAS, 1998, p.149). A tradução que utilizamos é de nossa autoria.

escutar a voz da consciência, estivéssemos escutando nosso interior, como se houvesse uma verdade em essência dentro de cada um, pronta a ser ouvida.

Vemos, com Baas, que essa atitude não só é ingênua, como também é equivocada, pois atribui à voz uma função imperativa (talvez já entrevendo algo do supereu), mas também compreensível; só bastando escutá-la. Trata-se, neste caso, de uma voz que não engana. “Neste sentido, a experiência mais elementar da responsabilidade moral consiste bem em responder à injunção desta voz interior e imperativa” (BAAS, 1998, p.140-141).³ Assim sendo, devemos nos interrogar, diz Baas, sobre o laço que une a voz com a obrigação moral.

A metáfora da voz como obrigação moral não pode ser explicada, segundo Baas, somente pela concepção corrente de que um comando é sempre proferido por uma voz imperativa. Em sua base, esta metáfora vem da idéia de uma distinção, de uma divisão entre voz e discurso, em que o imediatismo da obrigação difere da mediação discursiva da razão. Logo, a forma de injunção e a matéria normativa do comando, a tonalidade imperativa da voz não coincide com seu conteúdo prescritivo. Não obstante, salienta Baas, todas essas distinções só foram pensadas num contexto metafórico da voz. Baas afirma que Lacan mantém uma continuidade em relação a essa noção de voz, mas também uma ruptura, uma vez que a concepção da voz como objeto *a* inclui algo de estranho/*unheimlich* à noção de obrigação moral. Deste modo, propõe que, para se abordar a voz de outro ponto que não o fenomenológico, para tratar da responsabilidade, é na direção da voz como objeto pulsional que se deve ir. Essa voz-objeto determina uma estrutura mais fundamental da responsabilidade.

Enquanto os psicanalistas pós-freudianos se preocuparam com a fenomenologia da voz (entonação da voz do analista, timbre, etc.), Lacan descartou essa preocupação e tratou da essência voz além das manifestações empíricas. Ao interrogar a voz, que não é aquela da realidade fonatória, Lacan apresenta uma voz silenciosa e terrificante, a voz como objeto *a*, objeto pulsional. O que o objeto voz indica sobre o supereu, já que Lacan demole a concepção de uma voz compreensível, intuitiva, que aponta o caminho da obrigação moral?

Além do percurso sobre a voz, que nos ensina sobre a concepção do supereu como objeto *a*, também nos enveredaremos pelos caminhos da direção do tratamento. A

³ “En ce sens, l’expérience la plus élémentaire de la responsabilité morale consiste bien à répondre à l’injonction de cette voix intérieure et impérative”(BAAS, 1998, p.140-141). A tradução acima foi feita por nós.

clínica nos mostra que a renúncia pulsional serve de alimento ao supereu, o que nos leva a buscar uma direção do tratamento para o supereu e sua exigência de gozo. Considerar o supereu como uma instância que impõe limites ao gozo é completamente diverso do que tratá-lo como injunção de gozo. Acreditamos que se perde gozo com a entrada no mundo do simbólico e que se busca recuperá-lo pela via do objeto. Essa via de recuperação de gozo, dominada pelo objeto mais-de-gozar, também fortalece o supereu. Portanto, investigaremos que usos o sujeito pode fazer da castração além da pura renúncia e da via de recuperação de gozo pelo objeto, que só fazem aumentar o imperativo.

Vivemos atualmente uma espécie de falência dos ideais⁴: os ideais paternos não têm mais tanta importância e o empuxo ao gozo se faz presente como se fosse possível ignorar sua impossibilidade. Assiste-se na mídia, nas conferências e discursos, uma tentativa de resgate dos ideais. Esse tipo de discurso veicula a crença de que na obra de Freud o ideal estaria em primeiro plano e como contrapartida, atualmente, o ideal não regularia mais o gozo, fica apontada a falência do pai. Acreditamos que, frente ao momento em que vivemos, a questão do supereu e seu imperativo de gozo torna-se central. Esse trabalho toma tal questão da contemporaneidade para pensar que ideal se deseja resgatar e se realmente se trata de fazê-lo.

Portanto, em todos os domínios da vida, dos hábitos alimentares ao comportamento sexual e ao sucesso profissional, existem cada vez menos interditos e cada vez mais ideais, normas a seguir. Mas o Interdito da Lei assim suspenso retorna sob a forma feroz do supereu que esmaga o sujeito sob a culpabilidade uma vez que suas ações estão em falta em relação a essas normas e ideais. (ŽIŽEK, 1996, p.162)⁵

É Freud que nos aponta, conforme salientado por Žižek, na passagem acima, que o ideal é um mal, os ideais levam ao pior, ao dizer que os ideais da cultura não trazem nenhuma paz, pelo contrário, produzem efeitos nefastos ao exigirem ainda mais renúncia pulsional. Além disso, mesmo em Freud, o pai que regularia e faria cumprir

⁴ Esta discussão abreviada, de nossa autoria, sobre os ideais encontra-se no trabalho: Notícias de uma clínica particular: onde está o (P)ai (M)ilitar? In: *Latusa Digital*, 2006, Ano 3, nº 25. http://www.latusa.com.br/latmartex25_3.htm.

⁵ “Car dans tous les domaines de la vie, des habitudes alimentaires au comportement sexuel et à la réussite professionnelle, il y a de moins en moins d’interdits et de plus en plus d’idéaux, de normes à suivre. Mais l’Interdit de la Loi ainsi suspendu fait retour sous la forme du surmoi féroce qui écrase le sujet sous la culpabilité dès que ses actions sont en défaut par rapport à ces normes ou à ces idéaux” (ŽIŽEK, 1996, p.162). A tradução acima foi feita por nós.

esses ideais, sempre é falho. Desta forma, o apelo a um pai pode levar ao pior, por nos remeter ao pai da horda, gozador.

Sabemos que a entrada na linguagem produz uma perda de gozo e que a lei delimita um impossível, um limite que não pode ser franqueado. A partir do momento que somos seres falantes, inseridos no campo da linguagem, o supereu comparece como uma tentativa de desconhecer esse impossível, franqueando o limite da lei, ordenando: “é impossível, mas mesmo assim: goze!” Além disso, essa exigência maciça aumenta a culpabilidade, não em função do interdito da Lei, mas sim pela exigência do Ideal.

Esta culpabilidade abstrata, indefinida e por esta mesma razão, absoluta, que pesa sobre o sujeito libertado da regra do Destino é, no fundo, o objeto da psicanálise, uma vez que ela está na origem de todas as formas de ‘patologia’. É neste sentido preciso que Lacan pode afirmar que o sujeito da psicanálise é o sujeito cartesiano da ciência moderna, isto é, o sujeito que caracteriza uma tensão nervosa e uma insatisfação permanentes, que vêm de sua falta de apoio no Outro do Destino (ŽIŽEK, 1996, p. 161-162).⁶

Vemos que a concepção de supereu como imperativo de gozo se coaduna com essa discussão tão atual da falência dos ideais e do pai. Acreditamos que o supereu não se encontra mais ausente ou mais enfraquecido a partir deste suposto esvaziamento dos ideais; pelo contrário, sua força e sua exigência de gozo, encontram-se muito ativas. Neste ponto, cabe citar Vieira (2005), que nos alerta sobre os riscos de se propor uma nova pós-modernidade, num mundo só de gozo:

Tínhamos acesso a *a* através de $-\phi$. Agora podemos supor que o ideal "vem de brinde" com a aquisição do objeto em vez de pautar nosso acesso a ele. Miller (1997) o escreve da seguinte maneira: $I > a$. O importante é que esta tese nos ajuda a lidar com a proeminência do gozo em nossa civilização mantendo nossas referências em vez de sair afirmando que o gozo está desenfreado, que nossa civilização é a do gozo absoluto ou que o real está à solta, como se nossa civilização fosse mais real, por isso, mais violenta, ou ainda que o mundo está mais narcisista e que, em consequência, não se suporta mais as perdas e frustrações e todos estão mais violentos. Se assim fosse já não haveria mais civilização e apenas o caos (VIEIRA, 2005, p.10).

⁶ “Cette culpabilité abstraite, indéfinie et pour cette raison même, absolue, qui pèse sur le sujet délivré de la règle du Destin est, en dernier ressort, l’objet de la psychanalyse, puisqu’elle est à l’origine de toutes les formes de “pathologie”. C’est en ce sens précis que Lacan peut affirmer que le sujet de la psychanalyse est de sujet cartésien de la science moderne, c’est-à-dire le sujet que caractérise une tension nerveuse et une insatisfaction permanentes, qui viennent de son manque d’appui dans l’Autre du Destin.” (ŽIŽEK, 1996, p. 161-162) A tradução acima foi feita por nós.

Não pensamos que se está num mundo de perversos, em que se goza sem limites; pelo contrário, acreditamos que a injunção ao gozo não tem como efeito que se goze realmente, uma vez que o gozo está perdido. Mas supomos que os sujeitos sofram os efeitos dessa exigência maciça, que tem como resposta, em alguns casos, a angústia.

Não pretendemos, tampouco, propor restaurar ideais. Sabemos que o ideal sempre tem uma contrapartida, que exige renúncia pulsional e que não é esse o caminho de uma análise. Desta forma, nosso interesse é tomar a discussão levantada com as noções de ideal, pai, supereu e gozo, para pensar a direção do manejo do gozo superegóico.

Este trabalho é composto de quatro capítulos. Nos dois primeiros capítulos, buscamos delinear a construção do conceito de supereu, tendo como guias Freud e Lacan. Visamos extrair conseqüências clínicas da distinção entre ideal do eu e supereu e traçar o percurso teórico-clínico que vai do supereu como lei proibitiva ao supereu como imperativo de gozo. Esses mestres nos orientam a percorrer o caminho que vai da elaboração do supereu vinculado à lei que interdita, fruto do complexo de Édipo; à lei insensata que traz o gozo consigo. No primeiro capítulo, tomamos o texto freudiano de 1914, sobre o narcisismo, em que o supereu começa a aparecer como instância diferenciada do ideal do eu até textos do fim de sua obra, em que vai se delineando, a partir da introdução do conceito de pulsão de morte, um supereu mais próximo ao gozo, como irá definir Lacan, em sua releitura de Freud.

No segundo capítulo, visamos delinear a função da Lei no campo psicanalítico, de lei reguladora à lei incompreendida, e, portanto, insensata. Há algo na lei incompreendida, que podemos pensar como o significante da falta do Outro. Esta falta descompleta o tesouro dos significantes, fazendo com que o campo do saber não seja todo. Logo, o Outro não é todo. Lacan vai ao mito de *Totem e tabu* para salientar o fato de que a interdição vem antes do desejo, e que portanto, a lei que proíbe é o que define o objeto a ser desejado. A lei aparece como desconhecida, proíbe mas também define o objeto de gozo. Portanto, tomamos a articulação lacaniana do supereu do seminário I até o seminário 7, em que trata da Ética. Abordaremos o conceito de *das Ding*, que Lacan trabalha neste seminário, como objeto perdido de gozo: a mãe. Para compreender os paradoxos da lei moral nos remeteremos a *Kant com Sade*, visando delinear a função do imperativo da lei universal. Também pretendemos tratar dos paradoxos do gozo e da renúncia pulsional: o supereu não restringe o gozo, mas sim o incita.

Os capítulos 3 e 4 da dissertação tratam do supereu como objeto e das incidências clínicas da instância superegóica; logo, traçaremos um percurso da lei incompreendida ao objeto não especularizável. No terceiro capítulo, trabalhamos a noção de supereu como uma das facetas do objeto *a*, ou seja, como objeto voz. Sabemos que o estudo do objeto olhar também contemplaria o supereu, como olhar que vigia, persegue. Entretanto, nos concentramos no primado do objeto voz, que acreditamos ser mais central para o estudo da instância superegóica. Uma vez que, no *Seminário da angústia*, Lacan introduz o objeto *a* que estrutura o desejo do sujeito que fala, é compreensível que foi à voz – onde se sustenta a palavra – “que se consagraram as primeiras elaborações do conceito de objeto *a*”.⁷ Esse objeto, que está na própria estrutura do ser falante aponta para a função imperativa do gozo, que invade os ouvidos. Para passar da lei ao objeto faremos também um pequeno percurso da pulsão ao gozo. É Lacan quem pinça na obra freudiana o essencial na instância superegóica e vai delimitando seu campo no lado da pulsão de morte/gozo, até articulá-lo com o objeto *a*, isto é, cada vez mais distante da lei edípica.

No quarto capítulo, tomamos a noção do supereu como objeto voz para tratar dessa instância e suas incidências na clínica. Partindo desta noção, interessamo-nos por uma clínica atenta aos efeitos do supereu, seja através de relatos de passe, quadros e fragmentos de casos clínicos, buscando pensar a direção do tratamento, frente ao gozo. Acreditamos que o supereu como imperativo de gozo indica um caminho para a análise que não é o da renúncia ao gozo. Portanto, pretendemos trabalhar qual a condução de uma análise no que tange ao manejo do gozo do supereu.

⁷ “être consacrées les premières élaborations de ce concept d’objet *a*”(BAAS, 1998, p.175). A tradução acima foi feita por nós.

1 A INSTÂNCIA CENSORA: ORIGENS E DEFINIÇÃO

“o supereu, contudo, não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetais do id; ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas” (FREUD, 1990/1923, p.47).

1.1 Exaltação e constrangimento - ideal do eu e supereu

Para chegarmos ao supereu como imperativo de gozo e abordar suas implicações clínicas traçamos um caminho que acompanha Freud ao longo de sua formulação do ideal do eu até a definição da instância superegógica. Desta forma, iniciamos a pesquisa tomando a contribuição trazida por Freud com a introdução do narcisismo, em 1914. A teoria do narcisismo oferece duas questões fundamentais para o estudo do supereu: a identificação e a existência de uma organização moral ou social, o ideal do eu, precursor do supereu de 1923.

É a elaboração do conceito de narcisismo que leva Freud a introduzir uma diferenciação no eu: eu ideal e ideal do eu. O eu ideal “é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, na qual ele era o seu próprio ideal” (FREUD, 1990/1914, p.101). O eu ideal é moldado a partir do narcisismo infantil, pertence ao registro do imaginário. Lendo Freud com Lacan, podemos ver que esse eu ideal é a imagem no espelho⁸, que garante a unidade, e com a qual o sujeito se confunde. É objeto do narcisismo investido libidinalmente.

Para introduzir o ideal do eu, Freud apresenta o conceito de idealização, em que um objeto é exaltado e engrandecido na mente do indivíduo. A idealização surge em contraste com o conceito de sublimação, cuja característica é fazer com que a satisfação pulsional dirija-se a uma finalidade diferente da sexual. Aqui, a diferença entre idealização e sublimação é marcada pelo fato de que a primeira engrandece o objeto e a segunda direciona a satisfação para uma finalidade não-sexual.

O ideal do eu é apresentado por Freud, já em 1914, não como um substituto do narcisismo, mas sim como uma instância crítica, que só aumenta as exigências do eu. Neste momento, Freud trata da existência de um agente psíquico especial, um agente controlador, que mede o eu real a partir do Ideal, portanto não se confunde com ele.

⁸ Formulação apresentada por Jacques Lacan no texto: *O estádio do espelho como formador da função do eu*. In: *Escritos*. JZE, 1998.

Divisamos aqui uma outra instância, chamada de “consciência” (FREUD, 1990/1914, p.102), que tem uma função diferente daquela do ideal do eu, já que esse agente utiliza-se do ideal para medir o eu. Lacan (1953-1954) toma essa distinção insinuada em Freud – outra função do ideal do eu, a “consciência” – e aponta a presença do supereu de forma incipiente. Vemos que o ideal e o agente controlador reforçam as exigências de renúncia pulsional.

Freud ocupa-se novamente dessa instância, que se volta contra outra parte do eu, no texto *A teoria da libido e o narcisismo* (1917), ao abordar casos de melancolia e também nos distúrbios narcísicos, no caso, a paranóia. Ou seja, o tal agente psíquico especial surge como ‘consciência’, tanto na neurose, como na psicose. Diz que nos delírios de auto-observação, a instância que realiza a função de criticar o eu é uma parte dele próprio, que o sujeito percebe como exterior. O sujeito “percebe uma instância que assume o domínio do seu eu e que mede seu eu real e cada uma de suas atividades mediante um eu ideal que ele, paciente, criou para si próprio no decorrer de seu desenvolvimento” (FREUD, 1990/1917, p.500). Novamente, distinguimos uma instância que mede o eu a partir do ideal. Supomos que aqui já aparece o supereu como voz, que julga e critica, medindo o eu a partir de um ideal.

A função de vigilância e auto-observação que Freud introduziu através da paranóia é estendida para todos. “Um poder dessa espécie, que vigia, que descobre e critica todas as nossas intenções, existe realmente. Na realidade, existe em cada um de nós em nossa vida normal” (FREUD, 1990/1914, p.102). Segundo Freud, o indivíduo formou um ideal do eu a partir da influência crítica de seus pais e educadores, e a ‘consciência’ é um vigia que atua em nome deste ideal. A proibição veio originalmente, do exterior e ao ser interiorizada como ‘consciência’, pode ser realimentada pelas novas proibições que vão surgindo.

Em 1914, ‘consciência’ e ideal do eu parecem dividir as mesmas funções, porém já vai se delineando uma distinção, a ‘consciência moral’ assemelhando-se ao que virá a ser chamado de supereu. Acreditamos que há uma diferença entre esses conceitos já estabelecida em Freud, conforme apontado por J. Lacan (1953-1954, p.123), que ressalta essa distinção, salientando que vêm sendo usados aleatoriamente na literatura psicanalítica, como se um pudesse passar pelo outro. A instância psíquica apontada por Freud com a missão de velar pela satisfação narcísica, proveniente da adequação ao modelo oferecido pelo ideal do eu é uma forma de introduzir o supereu; enquanto que o ideal do eu está no plano do simbólico e suas exigências são as da lei. Freud mostra que

o ideal do eu é responsável pelo recalçamento, pois impõe limites à satisfação. Para além do recalçamento e da lei, existe a função de crítica, vigilância e censura, que atormenta o sujeito, não sendo isso função do ideal. Portanto, esse agente que tortura o sujeito é o supereu, ainda não nomeado em 1914.

Para Freud, o ideal do eu tem um importante papel social, já que é o ideal de uma comunidade também. A não-satisfação do ideal provoca o sentimento de culpa, que tem como origem o temor de punição pelos pais, temor que é posteriormente estendido para a sociedade. Porém, torna-se cada vez mais difícil agradar ao ideal do eu. O agente censor impõe restrições rigorosas aos sujeitos, limitando suas possibilidades de satisfação, que acabam por ter como intuito satisfazer o ideal, tornando-se iguais a ele, como eram na infância, com seu eu real e eu ideal.

No texto sobre o narcisismo, a culpa vinculada ao ideal do eu, remete à não-satisfação do ideal. O ideal apresenta um lado socialmente valorizado que é o de apresentar-se como modelo, medida a ser seguida. Por outro lado, esta é uma missão impossível, uma vez que as exigências só aumentam quando o sujeito aproxima-se do ideal, inflando o sentimento de culpa. Percebemos um indício do que se apresentará como o sentimento inconsciente de culpa fruto da violência pulsional do supereu.

Além disso, a formação de um ideal do ego e a sublimação se acham relacionadas, de forma bem diferente, à causação da neurose. Como vimos, a formação de um ideal aumenta as exigências do ego, constituindo o fator mais poderoso a favor da repressão; a sublimação é uma saída, uma maneira pela qual essas exigências podem ser atendidas *sem* envolver repressão (FREUD, 1990/1914, p. 101).

É importante ressaltar o grande passo dado por Freud. Ele define que não é um ideal elevado que vai facilitar a sublimação; mas sim, que este pode ser um fator atormentador do eu. Vemos aqui, o caráter compulsivo da instância crítica, a hostilidade do supereu. Para ilustrar esta vertente do ideal, tomamos o caso do Homem dos Lobos em que se vê como a crueldade superegóica apresenta-se com sua faceta de masoquismo, sadismo e empuxo às compulsões. Ainda que este caso trate da neurose obsessiva, sabemos que o castigo superegóico se manifesta constantemente, e não só nos sintomas obsessivos, ou seja, há presença sempre atuante dessa instância.

Segundo Freud, é a dupla vertente de impulsos incestuosos em relação ao pai que está na origem da neurose do Homem dos Lobos. Enquanto o amor pelo pai implicava uma atitude passiva, também concretizava a ameaça de castração, já que para

ser copulado pelo pai era necessário que fosse castrado. A presença do supereu como o lado temido do pai *versus* pai amado manifesta-se ao longo de toda a vida desse sujeito, aparecendo também na compulsão a blasfemar: ‘Deus-merda, Deus-porco’. Deus-merda une dois significados, o dom, a dádiva ao pai na forma das fezes (ter um filho do pai) e o xingamento dirigido a esse mesmo pai, que se fundem na neurose obsessiva. “Seu medo do pai era o motivo mais forte para ele cair doente e sua atitude ambivalente em relação a todo representante paterno foi o aspecto dominante de sua vida, assim como de seu comportamento durante o tratamento” (FREUD, 1990/1918, p.44). A compulsão à blasfêmia aparece como uma injunção do supereu, que se alimenta dos reproches ao pai degradado.

Freud diz que o Homem dos Lobos defendia-se da atitude passiva em relação ao pai, a partir de seu ‘narcisismo ameaçado’. Parece-nos que do lado desse narcisismo está o ideal do eu como parente dócil do supereu. O conflito aqui pode vir do supereu como empuxo ao gozo em contraposição ao ideal que se alia ao narcisismo do paciente.

No estudo do supereu vai se delineando a importância dos crimes edípicos, do papel do Pai, do complexo de castração e do sentimento inconsciente de culpa. A fantasia de espancamento é oriunda desse mesmo sentimento inconsciente de culpa que se reflete na necessidade de punição, tão presente na neurose obsessiva.⁹ Logo, a punição, o castigo por espancamento vem aliviar a culpa, culpa primordial, derivada de desejos incestuosos. Mais uma vez o supereu entra em ação, empurrando ao gozo e exigindo o castigo.

Conhecemos a instância auto-observadora como o censor do ego, a consciência; é este que exerce a censura de sonhos durante a noite, é dele que procedem as repressões aos inadmissíveis impulsos plenos de desejos. Quando, nos delírios de referência, essa instância censora se decompõe em duas partes, ela nos revela sua origem nas influências dos pais, dos educadores e do ambiente social numa identificação com algumas dessas figuras-modelo (FREUD, 1990/1917, p.500).

Nesse trecho da *Conferência XXIV*, percebemos que os termos ideal, consciência moral e eu ideal parecem confundir-se. Ora é ao ideal que Freud atribui a herança da identificação às figuras parentais e educadores, ora é à própria consciência moral. Essa dificuldade será esclarecida no *Eu e o isso*, mas também contamos com o auxílio do trabalho de Marta Gerez-Ambertín sobre o supereu, em que essa distinção foi

⁹ As fantasias de espancamento são abordadas por Freud em: *Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais*. In: ESB, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

extensamente trabalhada¹⁰. A partir desse estudo, vemos que a consciência moral situa-se no lado daquilo que pune e castiga o eu, nesse ponto aproximando-se mais da função superegógica. Já o ideal do eu, pode ser pensado como o que fornece a medida para o eu, a partir do narcisismo. Podemos apontar para uma divisão entre uma instância que ainda preserva algo do narcisismo, e outra que exerce uma função cruel e irredutível. Não existe tal coisa como um supereu suave, moderado, um supereu herdeiro de uma identificação ao pai bondoso/educador. Há algo de pulsional no supereu, de gozo, que não se mede por nenhum ideal.

Tomaremos o conceito de identificação – trabalhado por Freud no texto *Psicologia das massas e análise do eu* (1921) – que é fundamental para que se compreenda a origem do supereu. Freud retoma o estudo da identificação buscando saber como se dá a união de um grupo através de um líder. Afirma que a identificação é feita a partir do que gostaríamos de ser, “o ego enriqueceu-se com as propriedades do objeto” (FREUD, 1990/1921, p. 144) e que é anterior à escolha de objeto. Dá-se conta de que o processo de identificação é muito mais amplo do que acreditava e ocorre independentemente de alguma patologia.

Ele sustenta que o ideal do eu tem um papel na formação de um grupo (como a igreja e o exército). A característica principal desse tipo de grupo é o fato de que “um certo número de indivíduos (...) colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do ego e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu ego” (FREUD, 1990/1921, p. 147). Ou seja, é no ideal do eu que o líder é colocado, como objeto – talvez possamos dizer que se trata do objeto agalmático que é visado no líder -, o que vem a reforçar aquilo que Freud já havia tratado antes; a saber que essa instância vai se constituindo e alimentando-se das influências externas.

A essa instância chamamos de ‘ideal do ego’ e, a título de funções, atribuímos-lhe a auto-observação, a consciência moral, a censura dos sonhos e a principal influência na repressão. Dissemos que ele é o herdeiro do narcisismo original em que o ego infantil desfrutava de auto-suficiência; gradualmente reúne, das influências do meio ambiente, as exigências que este impõe ao ego, das quais este não pode estar sempre à altura; de maneira que um homem, quando não pode estar satisfeito com seu próprio ego, tem, no entanto, possibilidade de encontrar satisfação no ideal do ego que se diferenciou do ego. Nos delírios de observação, como demonstramos noutro lugar, a desintegração dessa instância tornou-se patente e revelou assim sua origem na influência de poderes superiores e, acima de tudo, dos pais (FREUD, 1990/1921, p.138).

¹⁰ Gerez-Ambertín, Marta. *As vozes do supereu – na clínica psicanalítica e no mal-estar na civilização*. São Paulo: Cultura Editores Associados, Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2003.

A complexidade do extrato acima indica a dificuldade de se distinguir claramente em Freud a função do ideal do eu, que aqui ainda mostrava-se misturado ao que virá chamar-se supereu. O ideal, nesse ponto, assume as funções críticas e punitivas que assolam o eu, conforme foi visto na melancolia, funções que apontam para o supereu. Por outro lado, Freud diz ser possível encontrar satisfação no ideal, através da modificação no eu.

Lacan retoma *A introdução ao narcisismo*, de 1914, para trabalhar a diferença entre o supereu e o ideal do eu no determinismo do recalque: “O Supereu é constrangedor e o Ideal do eu exaltante” (Lacan, 1986/1954, p.123). Ele aponta que o ideal está do lado de um modelo a ser seguido, que estabelece um padrão, algo a ser alcançado, logo é da ordem do registro simbólico. Isto é, o ideal do eu é aquele que pode servir como modelo, porventura podendo ser alcançado, daí o ‘triumfo’. Já o supereu não promove conciliação, apaziguamento ou modelo viável a ser seguido. Eles têm funções diferentes, já que coloca o supereu no campo da palavra que restringe.

Barros (1997) ilustra essa distinção a partir do caso de um homem que sempre adia o início de seu trabalho intelectual, parasitado pela voz de gozo superegóica e que se acreditava destinado a um futuro brilhante nesse campo.

Esse impasse neurótico serve para ilustrar o ponto no qual o ideal do Outro (o importante destino intelectual e político) se articula ao comando superegóico (o gozo paralisante associado ao trabalho e que determina a inibição), isto é, onde o modelo que o sujeito deve buscar – para ser amado, diz Freud – dá vez ao imperativo de gozo. Acercar-se do ideal passa, portanto, a indicar para o sujeito a aproximação do gozo do Outro, cujo sinal é a angústia (BARROS, 1997, p.31).

Por conseguinte, Barros conclui que para ocorrer essa passagem é necessário que ideal do eu e supereu pertençam a registros diferentes. Segundo Barros, se, por um lado, o ideal do eu é um modelo a seguir, o supereu se configura como ruptura desse modelo, daí a referência de Lacan ao supereu como lei insensata. Entretanto, afirma que há uma relação entre essas instâncias, já que o modelo nunca alcançado de qualquer forma fornece balizas para o trabalho a se iniciar.

É importante ressaltar que a confusão entre supereu e ideal do eu leva a se pensar no ideal como faceta educativa, como se sua presença fosse responsável pelo sentimento de culpa e pela necessidade de punição presentes no neurótico. Acreditamos, então, que não só existe uma relação entre essas duas instâncias no que se refere a um

modelo a alcançar; mas também, que o próprio ideal do eu comporta um mal, já que esse padrão a ser alcançado também serve de alimento para as exigências superegóicas.

1.2 O agente crítico e sua atuação na melancolia

Outro ponto fundamental para o estudo do supereu é uma investigação do luto e da melancolia. A introdução do conceito de narcisismo ajuda na elucidação da melancolia, a partir da idéia de que o eu pode ser investido como objeto sexual. Ser tomado como objeto amoroso, como outro, faz com que o eu também possa ser castigado por um agente que se separa de si mesmo. O estudo da melancolia nos auxilia a entendermos como o agente censor - aquilo que mede por um ideal - pode voltar-se contra o eu do sujeito. Qual a origem desse agente? O que aparece aqui como uma função do eu será definido em 1923 como outra instância, o supereu. No texto de 1915, Freud lança mão dos conceitos de narcisismo e ideal do eu para tratar dos castigos impostos ao eu na melancolia e da identificação, processo importante na formação do supereu.

Os traços mentais distintivos da melancolia são um desânimo profundamente penoso, a cessação de interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade, e uma diminuição dos sentimentos de auto-estima a ponto de encontrar expressão em auto-recriminação e auto-envilecimento, culminando numa expectativa delirante de punição. Esse quadro torna-se um pouco mais inteligível quando consideramos que, com uma única exceção, os mesmos traços são encontrados no luto. A perturbação da auto-estima está ausente no luto; afora isso, porém, as características são as mesmas (FREUD, 1990/1915, p.250).

É pela perturbação da auto-estima que Freud diferencia o luto do processo melancólico. A partir dessa definição da melancolia e ao apontar a diferença em relação ao luto, pode-se pensar em que consiste a atuação do supereu na punição que o eu sofre no processo melancólico. Punição que pode levar o sujeito à morte, já que ocorre “superação do instinto que compele todo ser vivo a se apegar à vida” (FREUD, 1990/1915, p.252). A instância que castiga o eu, podendo levá-lo à morte, parece distanciar-se do ideal do eu, parceiro do narcisismo.

Freud aponta que no luto o sujeito sofre por uma perda relativa a um objeto, já na melancolia o que “o paciente nos diz aponta para uma perda relativa a seu eu”

(FREUD, 1990/1915, p.253). Havia um forte investimento libidinal em relação ao objeto amado, que ao ser perdido, neste último caso, faz com que essa catexia retroceda para o narcisismo. Desta forma, pode-se ver que a escolha original do objeto foi de ordem narcísica. Esse tipo de identificação narcísica também protege o sujeito de abrir mão do objeto, já que a catexia volta-se para o eu, após rompimento ou perda do objeto amoroso. Na melancolia vemos o papel daquele agente crítico, já anunciado no texto sobre o narcisismo.

Vemos como nele [melancólico] uma parte do eu se coloca contra a outra, julga-a criticamente, e, por assim dizer, toma-a como seu objeto. Nossa desconfiança de que o agente crítico, que aqui se separa do eu, talvez também revele sua independência em outras circunstâncias, será confirmada ao longo de toda a observação ulterior. Realmente, encontraremos fundamentos para distinguir esse agente do restante do eu (FREUD, 1990/1915, p. 253).

O agente crítico, segundo Freud, deve ser incluído nas principais instituições do eu, assim como a censura da consciência e o teste da realidade. Esse agente não é só uma função do eu, mas sim algo que se separa deste, podendo tomá-lo como objeto, atacando-o.

O resultado não foi o normal – uma retirada da libido desse objeto e um deslocamento da mesma para um novo - , mas algo diferente, para cuja ocorrência várias condições parecem ser necessárias. A catexia objetal provou ter pouco poder de resistência e foi liquidada. Mas a libido livre não foi deslocada para outro objeto; foi retirada para o ego. Ali, contudo, não foi empregada de maneira não especificada, mas serviu para estabelecer uma *identificação* do ego com o objeto abandonado. Assim a sombra do objeto caiu sobre o ego, e este pôde, daí por diante, ser julgado por um agente especial, como se fosse um objeto, o objeto abandonado. Dessa forma, uma perda objetal se transformou numa perda do ego, e o conflito entre o ego e a pessoa amada, numa separação entre a atividade crítica do ego e o ego enquanto alterado pela identificação (FREUD, 1990/1915, p.254-255).

Por que o melancólico se auto-recrimina? Neste parágrafo esclarecedor, Freud diz que as recriminações originalmente, dirigiam-se ao objeto amado, agora perdido, e que se voltam contra o eu do sujeito. Na melancolia, a identificação do eu ao objeto perdido é o que nos permite compreender como ele pode vir a ser castigado de tal forma. Mantém-se o investimento objetal preservado, enquanto todo o ódio se volta contra o eu, que se identificou ao objeto. Na verdade, todas as recriminações do melancólico, dirigidas ao seu eu, são originariamente, fruto da ambivalência afetiva; ou seja, a punição dirige-se ao eu, mas provém das recriminações feitas ao objeto.

Em que consiste essa perda no eu? Vieira (2005) comenta, no caso do luto, mas podemos aqui estendê-lo para a melancolia, que se trata menos de uma perda narcísica do que:

da materialização, no eu, do encontro com algo que deveria estar oculto e não da perda como mutilação de uma unidade fundamental, ferida aberta na completude natural de um eu narcísico. Na escrita lacaniana diremos que este a-mais, o objeto *a*, encontra-se sempre envolvido por suas roupagens imaginárias, *i(a)*, e que são elas que se desprenderam dele (VIEIRA, 2005, p.5).

Perde-se algo que encobria esse objeto, que lhe dava uma roupagem, e o objeto ao se apresentar sem essa vestimenta imaginária, remete a um ponto de horror.

A novidade trazida por Freud com o estudo da melancolia, a partir do que havia inaugurado com o narcisismo, é a idéia de identificação e a extrema crueldade que ‘uma parte diferenciada do eu’, que mais tarde virá a ser denominada supereu, apresenta contra a parte do eu que se identificou ao objeto.

1.3 Pulsão de morte e definição do supereu

Ao tratar da guerra, no texto *Reflexões sobre os tempos de guerra e morte* (1915), Freud ressalta a função da ‘consciência moral’, que iguala à ‘angústia social’. Ele critica a idéia que promove uma igualdade entre consciência moral e princípios éticos; na verdade, diz que a consciência moral funda-se na base do medo. A supressão das proibições sociais percebida em tempos de guerra, que levam à matança, à crueldade e a atos inimagináveis em tempos de paz, pode ser comparada ao que ocorre em cada indivíduo quando se suspende sua ‘consciência moral’. Fica claro que essa consciência não está presente desde sempre, nem tem sua manutenção garantida, e o que está sendo controlado por ela são os “impulsos pulsionais de natureza elementar, semelhantes em todos os homens e que visam à satisfação de certas necessidades primevas” (FREUD, 1990/1915, p.290).

O que nos leva a abrir mão desses impulsos, segundo Freud, é o medo da perda de amor dos pais e, num segundo momento, as exigências sociais, a educação. Para fazer parte de uma comunidade, deve-se abrir mão da satisfação pulsional. Mas como isso se mantém? O que faz com que um indivíduo mantenha essa posição mesmo nos

ambientes mais privados? É a ‘consciência moral’ que sustenta esse papel, posteriormente assumido pelo supereu.

O papel do ideal do eu teria uma função moralizante e organizadora da sociedade. Entretanto, isso não se sustentará por muito tempo, já que o próprio Freud se dará conta de que há algo pulsional que não remete só ao sexual, o que será apresentado em 1920.

É em função do que vê na guerra que Freud aponta para a existência na natureza primitiva dos seres humanos de uma inclinação para a morte, para o homicídio. Freud traz aqui, numa retomada de *Totem e tabu*, o papel do sentimento de culpa originário, como “resultado de uma culpa de homicídio em que teria incorrido o homem pré-histórico[...] o crime primevo da humanidade deve ter sido um parricídio, a morte do pai primevo da horda primitiva, cuja imagem mnêmica foi depois transfigurada numa deidade” (FREUD, 1990/1915, p. 302-303).

Os fundamentos éticos são fruto da dor pela perda do ente amado, mesclados ao sentimento de culpa por essa morte, já que em função da ambivalência emocional havia amor e ódio dirigidos à pessoa que se perdeu. Desta forma, o fundamento ético original, para Freud, é o ‘Não matarás.’ Esse mandamento precisa sempre de reforçamento, uma vez que o desejo de matar mantém-se atuante e poderoso. Ainda que não fale de supereu nesse texto, podemos pensar que sua tarefa é a de de carregar o que restou do parricídio original, de geração em geração. Essa instância atua tanto veiculando o mandamento ‘Não matarás’, como lembrando e punindo o sujeito pelo parricídio já cometido.

Em *Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho analítico*, Freud (1916) trata da atuação da instância superegóica nas formações de caráter e de suas conseqüências para o desenrolar de uma psicanálise. Os três tipos de caráter apresentados: as exceções, os que fracassam ao triunfar e os que delinqüem por culpa, têm como ponto em comum a culpabilidade, a necessidade de punição e a atuação superegóica. Há algo do caráter, que ele vincula ao supereu – chamado de “forças da consciência” (FREUD, 1990/1916, p.333) - , que é irredutível no tratamento analítico. Podemos pensar que é o gozo do supereu que fixa as formas de caráter, pois, ao articular o sujeito ao gozo, produz uma fixidez inamovível. Veremos dois dos tipos de caráter e sua relação com a culpa. É importante salientar que estes casos diferem daqueles de reação terapêutica negativa, uma vez que não se trata de um piorar ao melhorar no tratamento.

Nas exceções, os sujeitos censuram outras pessoas ou a própria vida de havê-los privado de algo, nesse caso, a culpa está do lado do outro. Em função desta privação, acreditam-se no direito de serem recompensados por isso. Freud ressalta que esse tipo de caráter é muito comum nas mulheres, que culpam as mães por não terem feito delas homens, por terem-nas privado do falo. Funcionam como se houvesse um Outro todo-poderoso, sem falta. Tem alguém que goza sem restrições e as ‘exceções’ reivindicam esse gozo sem limites, o que sempre leva ao fracasso, já que não se dão conta da impossibilidade desta exigência. É um movimento circular, sem saída, em que o fracasso, provocado pela atuação do supereu, só aumenta a crença na dívida do mundo para com o sujeito, levando a novas reivindicações.

Os criminosos em consequência do sentimento de culpa apontam para outro dos efeitos do supereu. As ações criminosas surgem como pedido de punição que traz alívio, ao dar um destino ao sentimento de culpa, ainda que a punição não se dirija à culpa primordial: o incesto e o parricídio.

Vemos com Lacan (1950) que uma das principais contribuições da psicanálise freudiana ao estudo das razões do indivíduo cometer um crime é o estudo da culpa. Além disso, a situação fundante da humanidade, descoberta por Freud, é um crime. Assim sendo, a importância de *Totem e tabu* é que:

ele reconheceu que com a Lei e o Crime começava o homem [...] Assim veio à luz a concepção do supereu, inicialmente fundamentada com efeitos de censura inconsciente que explicavam estruturas psicopatológicas já identificadas, logo depois esclarecendo as anomalias da vida cotidiana e, por último, correlata à descoberta de uma morbidez imensa, ao mesmo tempo que de seus móveis psicogenéticos: a neurose de caráter, os mecanismos do fracasso, as impotências sexuais, “*der gehemmte Mensch*” (LACAN, 1998/1950, p.132).

Portanto, é a morte do pai, a realização do complexo de Édipo e o crime de incesto que estão na base de todo sentimento de culpa. Por trás das maiores proibições, sempre estão os maiores desejos. Ao ostentar uma culpa menor, o sujeito vê-se aliviado da culpa pelos crimes edípicos, e como a verdadeira culpa permanece oculta, o sujeito pode seguir ‘pecando’.

Lacan comenta a crítica do legislador ao tratar dos crimes do supereu, já que ninguém pode alegar desconhecer a lei ao cometer um crime. Logo todos estariam procurando o castigo? Comenta que a observação das crianças e a experiência dos

efeitos do supereu mostram que ele surge “num estágio tão precoce que ele parece ser contemporâneo ou mesmo anterior ao surgimento do eu” (LACAN, 1998/1950, p.138).

Esse tipo de caráter aponta para a impossibilidade de se pensar o supereu como fruto de uma lei reguladora. Como o supereu poderia mandar matar, exigir crimes do sujeito, se for pensado como um herdeiro do Édipo, veiculador da lei? Parece-nos que Freud vai nos mostrando em sua descrição desse tipo de caráter, a vinculação do supereu com o gozo, com imperativos que perpassam o sujeito e que não têm regulação pela via da lei paterna.

Se nossa experiência com os psicopatas levou-nos à articulação da natureza com a cultura, nela descobrimos essa instância obscura, cega e tirânica que parece ser a antinomia, no pólo biológico do indivíduo, do ideal do Dever puro que o pensamento kantiano coloca como contraparte da ordem incorruptível do céu estrelado.[...] Sempre pronta a emergir da desordem das categorias sociais, para recriar, segundo a bela expressão de Hesnard, o Universo mórbido da falta [*faute*], essa instância só é apreensível, contudo, no estado psicopático, isto é, no indivíduo (LACAN, 1998/1950, p. 138).

Estes tipos de caráter demonstram uma fixidez e também apontam para o que essa fixação traz como entrave ao tratamento. Um fio de gozo costura o caráter e o supereu, criando uma capa resistente às influências de uma psicanálise. Segundo Monteiro (2002), essas três formas de caráter expressam posições subjetivas frente à relação dos sujeitos com o mais-de-gozar. As exceções lidam com o gozo pelo excesso, não renunciando a ele. Os devastados pelo sucesso¹¹ têm como ponto principal o excesso da renúncia ao gozo e os criminosos pela culpa, são culpados por sua própria relação com o gozo.

Vemos com a melancolia, com os tipos de caráter e com a reação terapêutica negativa, em textos anteriores à conceituação da pulsão de morte, já presente algo que só pode ser fruto de sua atuação. O supereu comparece como censura e consciência moral, em que a pulsão de morte parece agir: ligam-se o masoquismo, a pulsão de morte e o agente censor, cujas conseqüências de sua incidência são a culpa e a punição.

É a introdução do conceito de pulsão de morte que levará à definição da forma final do supereu. Em 1920, no *Além do princípio de prazer*, Freud ao se interrogar sobre a compulsão à repetição, dá-se conta de que algo escapa ao princípio de prazer. Inicia seu texto buscando justificar a primazia do princípio de prazer, mas os sonhos traumáticos e a compulsão à repetição fazem Freud repensá-la.

¹¹ O tipo de caráter dos arruinados pelo êxito será tratado na seção 2.1

Ao tratar da compulsão à repetição na análise, Freud percebe que não há mais como fugir da pulsão de morte. Nota que durante o tratamento analítico “a compulsão à repetição também rememora do passado experiências que não incluem possibilidade alguma de prazer e que nunca, mesmo há longo tempo, trouxeram satisfação, mesmo para impulsos pulsionais que desde então foram recalçados” (FREUD, 1990/1920, p.34).

Como explicar essa compulsão? O que isso tenta revivenciar? Freud surpreende-se com a presença nas pessoas de algo que as persegue ‘como um destino maligno’. Algo contrário ao princípio do prazer e que não dá trégüas, como o impulso que leva as crianças a brincar e os sonhos que revivenciam traumas, começa a delimitar-se como pulsão de morte. A compulsão à repetição seria governada por uma pulsão que não obedeceria ao princípio de prazer, que visa levar o organismo de volta a um ‘estado anterior de coisas’, à morte. Freud dirá que, mesmo assim, é raro ver aquilo que chamará de pulsão de morte atuando livremente no psiquismo. Caso atuasse sozinha, provavelmente levaria o indivíduo à morte, o que nos leva a pensar na melancolia, cuja atuação pode inclusive levar ao suicídio. “As manifestações de uma compulsão à repetição apresentam em alto grau um caráter pulsional e, quando atuam em oposição ao princípio de prazer, dão a aparência de alguma força ‘demoníaca’ em ação” (FREUD, 1990/1920, p.52). Segundo Freud, é a compulsão à repetição que se imporá como obstáculo ao tratamento, como reação terapêutica negativa. Vemos aqui, mais uma vez, a incidência da pulsão de morte no supereu.

Freud chegou à noção de pulsão de morte através da clínica, investigando casos em que não era somente uma resistência de que se tratava, mas algo que impedia a melhora do paciente, uma profunda necessidade de punição. Segundo Freud (1933), a necessidade de punição corresponde à parcela de agressividade, fruto da pulsão de morte, que foi assumida pelo supereu. A reação terapêutica negativa apresenta-se, frequentemente, naquelas pessoas com um forte sentimento inconsciente de culpa. Essas pessoas não podem ficar boas, já que seus sintomas servem ao sentimento inconsciente de culpa. A importância desta descoberta é clínica, além de teórica “de vez que a necessidade de punição é o pior inimigo de nosso trabalho terapêutico. Ela obtém satisfação no sofrimento que está vinculado à neurose, e por essa razão aferra-se à condição de estar doente” (FREUD, 1990/1933, p.110).

A noção de pulsão de morte é fundamental para o nosso estudo, uma vez que é o conceito extraído de Freud por Lacan, que fez com que pudesse elaborar o seu conceito

de gozo. É “a partir da pulsão de morte que podemos conceber uma satisfação antinômica ao prazer. Aí se situa o gozo, satisfação pulsional irreduzível ao prazer” (BASTOS, 2005, p.35). Se inicialmente, Freud articulava a satisfação pulsional com o prazer, é com as compulsões à repetição que ele vê essa impossibilidade.

Seguimos nossa pesquisa tomando as articulações apresentadas no *O eu e o isso*, uma vez que é a partir desse momento que o supereu alcança seu verdadeiro estatuto. Esse texto inclui as formulações apresentadas no *Além do princípio do prazer*; isto é, com a conceituação da pulsão de morte foi possível definir a função superegógica, elucidando seu caráter compulsivo e hostil.

Freud apresenta como novidade o fato de que a ‘consciência’, que até então era a forma como vinha chamando o supereu, é em sua maior parte inconsciente. “Se retornarmos mais uma vez à nossa escala de valores, teremos de dizer que não apenas o que é mais baixo, mas também o que é mais elevado no ego, pode ser inconsciente” (FREUD, 1990/1923, p.40). Tanto as mais ‘elevadas’ atividades mentais (auto-crítica, consciência), como o ‘sentimento inconsciente de culpa’ são associados ao supereu.

O que Freud chama nesse texto de supereu ou ideal do eu tem sua origem num processo anteriormente referido à melancolia, em que um objeto perdido é novamente instalado dentro do eu, ou seja, o que está na origem do supereu é uma identificação. Freud estende esta noção dizendo tratar-se de um processo normal, parte da “construção do caráter”. Afirma ele que existe uma identificação anterior ao Édipo, a identificação primária, que é a forma mais primitiva de laço com o outro, anterior a qualquer investimento de objeto. Podemos pensar que é a partir dela que a criança entra na linguagem. Essa identificação primária é posteriormente reforçada pelas identificações que se dão no desfecho do Édipo.

O amplo resultado geral da fase sexual dominada pelo complexo de Édipo pode, portanto, ser tomado como sendo a formação de um precipitado no ego, consistente dessas duas identificações unidas uma com a outra de alguma maneira. Esta modificação do ego retém a sua posição especial; ela se confronta com os outros conteúdos do ego como um ideal do ego ou superego (FREUD, 1990/1923, p.46-47).

Freud trata do surgimento do supereu como resultado do Édipo – no trecho acima -, o que parece contraditório com sua afirmação anterior: que é fruto de uma identificação primária. Obscura origem do supereu que é resultado de uma identificação primária acrescida de identificações às figuras paternas no desfecho do Édipo. Qual o

papel da identificação primária? Se o supereu é um ‘precipitado’ das identificações com os pais, de onde vem seu caráter tão cruel e hostil? Uma tentativa de resposta surge ao apontarmos para o primeiro objeto de identificação para a criança: o outro próximo. É aquele que a alimenta, que cuida, porém também é o primeiro objeto hostil. É uma dupla vertente que articula amor e ódio, ligados ao mesmo objeto. Entra-se na linguagem, pagando o preço também pelo desamparo e dependência do outro.

Já em 1923, ao definir o supereu, Freud traz essa idéia fundamental: “o supereu, contudo, não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetais do id; ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas” (FREUD, 1990/1923, p.47). Ele tem uma dupla função, ao mesmo tempo em que é fruto da dissolução do Édipo, deve também reprimir esse complexo. O que pode expressar-se pelo singular e impraticável mandamento do supereu com seu caráter compulsivo: “Deves ser como teu pai e Não deves ser como teu pai”.

O supereu, nesse momento, é tanto herdeiro do complexo de Édipo, devido à identificação ao pai idealizado, pai que legisla, quanto é herdeiro do isso, por estar ligado àquilo de mais pulsional num sujeito: incesto e parricídio. Vemos a instância superegóica situada no entroncamento de desejo e lei, dando origem a um imperativo insensato, que impele o sujeito a obedecer a ordens sem sentido, daí sua crueldade.

Ao longo desse texto, Freud alterna o uso dos termos supereu e ideal do eu, como se fossem um mesmo conceito. Porém ambos vão definindo-se em suas funções: o ideal do eu do lado dos modelos a seguir, respondendo “a tudo o que é esperado da mais alta natureza do homem” (FREUD, 1990/1923, p.49). (Freud diz que tanto a religião, quanto a moralidade e o sentimento social devem sua existência a essa instância); e o supereu com seu imperativo categórico, delitos cometidos em função do sentimento inconsciente de culpa, a covardia moral e os crimes sem motivação.

Enquanto na primeira tópica o germe do supereu aparece mais freqüentemente,¹² associado à censura, à consciência moral; a partir de *O eu e o isso*, Freud apontará que o supereu não está vinculado à consciência; aparece outra vertente dessa instância, com seu vínculo profundo no isso. Isto é, não se pode mais pensá-lo como uma instância filiada ao princípio de realidade, que vise somente à adequação aos ideais da cultura, à moralidade, à censura. Os efeitos dessa vinculação ao isso aparecem na análise, na

¹² Vimos que, já em 1916, quando Freud nem havia nomeado a instância superegóica, o supereu aparece em relação com o caráter, a culpa e o gozo.

‘reação terapêutica negativa’, que é movida por um sentimento inconsciente de culpa, que encontra satisfação na punição vivenciada pela doença.

Não há como fugir do supereu, que manifesta sua dominação através do sentimento inconsciente de culpa e da consciência moral. Freud (1923) aponta que o supereu está vinculado estreitamente ao desfecho do complexo de Édipo, não importa de que forma ele se dê, não se pode aplacar a fúria superegóica. Essa forma de atuação do supereu é resultado do complexo de Édipo e do desamparo original do homem, segundo Freud. São as duas origens dessa instância.

Contudo, em 1933, Freud sustenta que o supereu das crianças não se constrói segundo o modelo de seus pais; mas sim, a partir do supereu de seus pais. Ele argumenta que um pai pouco severo e amoroso contribui para que se erija um supereu excessivamente rigoroso, já que, pela presença do amor, toda a agressividade se voltaria para dentro, transferindo-se para o supereu. Portanto, *o supereu é herdeiro do supereu*, o que se transmite é o pulsional, fincado no isso. Além disso, aponta para a origem verbal da formação do supereu, que tem sua procedência “a partir das coisas que ouviu” (FREUD, 1990/1923, p.65). Vemos que o supereu se transmite a partir de ditos, restos de palavras, que são oriundas do próprio supereu (dos pais). Fonte no isso e no auditivo, supomos que foi deste resto que Lacan (1962) se apropriou em Freud para tratar do supereu como objeto voz.

1.4 O mal-estar na cultura e a renúncia pulsional

O texto freudiano *Mal-estar na civilização*, expõe a retro-alimentação superegóica, sua relação com a culpa inevitável, com a renúncia e com a cultura. Retomamos *Totem e tabu* à luz da pulsão de morte, e sua contribuição ao estudo do sentimento inconsciente de culpa, procurando esclarecimentos quanto ao gozo renunciado que alimenta a instância de que estamos tratando. Neste momento, Freud diz que a conclusão mais espantosa a que chega é a de que “o que chamamos de nossa civilização é em grande parte responsável por nossa desgraça e que seríamos muito mais felizes se a abandonássemos e retornássemos às condições primitivas” (FREUD, 1990/1930[1929], p.93).

A partir dessa frase pode-se pensar que é a civilização que impõe restrições à livre satisfação pulsional. Desta forma, o gozo seria possível, e o limite viria de fora,

tendo seu trabalho restritivo mantido com o auxílio do supereu, fruto da autoridade interiorizada do pai. Porém, mesmo em Freud, essa idéia vai sendo substituída por um mal-estar inerente ao humano, oriundo da pulsão de morte, da agressividade do homem em relação ao semelhante e da agressividade que se volta contra o próprio sujeito.

Há uma forte tendência para a satisfação pulsional, satisfação em que Eros e Tânatos mesclam-se. Mas é a inclinação para a agressão, presente em todos os homens, que Freud dirá ser responsável pelo controle exercido pela civilização. Então, o controle é acirrado, porque não se trata somente de satisfação sexual. A partir daí, Freud irá se perguntar o que é feito dessa agressividade.

Sua agressividade [do sujeito] é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí, é assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de ‘consciência’, está pronta para por em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos. A tensão entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição (FREUD, 1990/ 1930 [1929], p.127).

O sentimento de culpa como tal vem com a instauração do superego, de quem não se pode esconder os desejos. Deste momento em diante, não importa que desejemos ou façamos algo mal, já que o superego sempre sabe e está à espera, pronto a castigar o ego. “[...]o sentimento de culpa nada mais é do que uma variedade topográfica da angústia; em suas fases posteriores, coincide completamente com o *medo do superego*” (FREUD, 1990/1930, p.138).

A passagem não deixa dúvidas quanto ao papel do supereu, como o responsável por assumir a agressividade, ele não tem nada de regulador. O supereu aparece como um reservatório da pulsão de morte, encastelado no próprio eu, que a qualquer momento pode voltar-se contra este. Além disso, abster-se de satisfação pulsional não acalma o supereu; ele torna-se mais poderoso, alimentando-se da renúncia pulsional.

No *Mal-estar*, vemos que a função do supereu é reforçar as imposições da civilização: sua missão é exigir a renúncia pulsional, renúncia que o alimenta. Trata-se da renúncia daquela satisfação ligada à pulsão de morte: a agressividade. De qualquer forma, Freud ressalta que tanto a realização da agressividade, quanto a sua renúncia trazem infelicidade; portanto, reconhece como impossível o mandamento superegótico – renúncia pulsional – que desconsidera a quem o eu também serve: o isso. Vemos no

texto freudiano o supereu defasado com a lei, atuando como limitador da satisfação pulsional, mas baseado profundamente no isso e vinculado à pulsão de morte.

Com a leitura desse texto pode-se tanto enveredar pelo caminho da lei, quanto do gozo. Também podemos pensar, com Freud e Lacan, que na origem do supereu há mais gozo do que lei, já que se vê mais agressividade, fruto da pulsão de morte, do que a autoridade introjetada da figura paterna. Entretanto, vemos que a própria noção de lei também vai se transformando: de uma lei proibitiva, reguladora, para uma lei insensata, entremeada de gozo.¹³

Ainda no texto freudiano de 1929, outro paradoxo se apresenta, aquele entre o individual e o coletivo, como se os ideais da cultura levassem ao melhor por limitarem e imporem barreiras ao gozo individual. Podemos pensar que, em primeiro lugar, é próprio do gozo não poder realizar-se, desde que se está inserido na linguagem, e em segundo lugar, que a cultura, ao erigir ideais impossíveis, leva ao gozo do supereu.

¹³ Ver seção 2.1

2 A GULA DO SUPEREU

“A gulodice pela qual Freud denotou o supereu é estrutural – não é um efeito da civilização, mas um “mal-estar (sintoma) na civilização” (LACAN, 2003/1974, p. 528).

2.1 A Lei *não sem gozo*

O distanciamento entre supereu e a lei reguladora – ao longo do ensino lacaniano – norteia este trabalho, ao permitir delinear o supereu como imperativo de gozo. O supereu é uma instância distinta da lei reguladora; porém, veicula uma lei insana, que não oferece uma medida a esse mesmo gozo. Desta forma, torna-se imprescindível definir como o supereu inclui tanto a voz que proíbe, a voz da lei como a voz do gozo.

Há uma diferença nessas duas formas de se pensar o supereu. Se o vemos como instância repressora, há presença de lei, referência ao registro simbólico: o supereu se colocaria como um limite ao gozo. Ao pensá-lo como imperativo de gozo, não há mais o lado superegógico proibidor; trata-se do registro real, de uma lei louca, que incita ao gozo.

O supereu é um imperativo [...], é coerente com o registro e com a noção da lei, quer dizer, com o conjunto do sistema da linguagem, na medida em que define a situação do homem enquanto tal, quer dizer, enquanto não é somente indivíduo biológico. Por outro lado, é preciso acentuar também, e ao contrário, o seu caráter insensato, cego, de puro imperativo, de simples tirania. Em que direção podemos nós fazer a síntese dessas noções? O supereu tem uma relação com a lei, e ao mesmo tempo, é uma lei insensata, que chega até a ser o desconhecimento da lei (LACAN, 1986/1954, p.123).

Lacan introduz a dimensão de lei insensata para o supereu, ao diferenciá-lo do ideal do eu. Vemos que a lei desconhecida refere-se ao fato de que não há um conjunto dos significantes que possa dar conta de todo o saber. Existe uma falta nesse campo, uma ausência que remete à impossibilidade de completude do campo do saber. Uma vez que a realidade se constitui a partir de um ponto de falta essencial, um outro modo de crença torna-se concebível, que se coloca então como sendo a expressão da estrutura da linguagem e a assunção do sem sentido do significante. Lacan sustenta que nenhuma crença poderá ser plena e inteira, desde que existe o princípio da alienação, segundo o

qual nenhum significante é adequado à sua significação. A linguagem não oferece a verdade daquilo que ela representa.

O supereu aparece como palavra pura, como sendo “a lei e a sua destruição. Nisso ele é a palavra mesma, o comando da lei, na medida em que dela não resta mais do que a raiz”(LACAN, 1986/1954, p.123). Nesta passagem, a articulação lacaniana inicial sobre o supereu remete à sua face de lei, lei constrangedora, que proíbe. Essa instância está vinculada ao campo do simbólico, não se trata do real, mas sim de palavra vazia, sem sentido que funciona, porém, como ‘um resumo de uma lei’¹⁴.

Lacan, ao tratar da exigência superegóica em Freud, diz que o supereu efetua uma cisão simbólica, cisão que se efetua nas relações do sujeito com a lei. Isto diferenciaria o que é da ordem do eu, isto é, um registro dual, imaginário, daquilo que é do campo do supereu, simbólico. Para exemplificar essa diferenciação, Lacan trata do supereu freudiano como primeiro apareceu, confundindo-se com a censura. Ele traz a noção da censura como aquilo que pode mentir, portanto, inserida no campo simbólico.

Trata-se aí de uma instância que cinde o mundo simbólico do sujeito, corta-o em dois, numa parte acessível, reconhecida, e numa parte inacessível, interdita. É essa noção que reencontramos, apenas transformada, com quase o mesmo acento, no registro do supereu (LACAN, 1986/1954, p.226).

Lacan trabalha o caso de um rapaz que apresentava uma inibição em sua mão, cuja origem seria fruto das repressões e proibições ao ato masturbatório. Comenta que essas proibições sempre vão existir, não é isso que faz o supereu tão cruel a ponto de paralisar sua mão. O que passou para seus sintomas, foi um enunciado da lei, desconhecido para esse sujeito de religião muçulmana. Seu pai havia cometido uma falta e conforme a lei do Alcorão, sua mão deveria ter sido cortada. Essa prescrição, segundo Lacan, liga-se a algo de fundamental e primitivo na vida desse sujeito. Não se trata somente de uma repressão, mas sim da relação do sujeito à lei, de algo incompreendido na lei.

Um enunciado discordante, ignorado na lei, um enunciado promovido ao primeiro plano por um evento traumático, que reduz a lei a uma ponta cujo caráter é inadmissível, inintegrável – eis o que é essa instância cega, repetitiva, que definimos habitualmente pelo termo supereu (LACAN, 1986/1954, p. 229).

¹⁴ Lacan, no seminário 1, p. 124, trata do caso Roberto, em que a fala: “O Lobo!” articula um antes e um depois, logo, exerce função de lei. É o caso de uma criança que faz um uso precário da linguagem, contudo, a presença da palavra ‘Lobo’, a conecta aos outros falantes. Essa fala é um comando de lei e ao mesmo tempo, *figura feroz*.

A partir desse exemplo, vemos reforçada a ligação do supereu com a lei, porém, não se trata mais da lei reguladora, pois é ressaltado seu caráter repetitivo, que nos remete ao pulsional. É uma lei que repete, insiste, veiculando a lei da pulsão de morte. Desta forma, não podemos pensar que o supereu finca-se somente no simbólico.

No seminário 2, Lacan retomará a noção de censura para afirmar que não se trata da resistência. Enquanto a resistência ‘é um efeito do eu’, a censura remete-nos ao supereu, conforme ele já havia ressaltado em Freud. A censura nos traz o discurso interrompido, cuja “forma mais empolgante é a lei na medida em que é incompreendida.(...) O que é censura tem sempre relação com o que, no discurso, se relaciona à lei como incompreendida” (LACAN, 1985/1955, p.165).

Lacan diz que a lei nunca pode ser completamente entendida, que essa é a sua estrutura. Se a lei está no campo do simbólico, dos significantes, podemos pensar que já existe uma direção em Lacan contrária ao campo do tesouro dos significantes sem furo. A ‘lei do discurso’ não pode ser toda dominada, há um furo, que se manifesta nessa impossibilidade.

O supereu é isso, na medida em que terroriza efetivamente o sujeito, que constrói nele sintomas eficientes, elaborados, vivenciados, que prosseguem e que se encarregam de representar este ponto onde a lei não é compreendida pelo sujeito, mas é desempenhada por ele. Eles se encarregam de encarná-la como tal, eles lhe fornecem sua figura de mistério (LACAN, 1985/1955, p. 167).

Esse ponto em que a lei é desempenhada pelos sujeitos nos remete à peça Macbeth, de Shakespeare, tratada por Freud (1916) no texto *Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho analítico*. O caso de Lady Macbeth é um exemplo dos sujeitos arruinados pelo êxito, que adoecem ao se depararem com a realização de um desejo, não conseguindo usufruir desse sucesso. Logo, quando se vêem frente a essa possibilidade, adoecem. Deve-se ressaltar, entretanto, que a característica do desejo é a de manter-se insatisfeito, sua realização só é possível por vias substitutivas.

Na história de Macbeth, a punição pelo homicídio que o levou ao trono é a falta de filhos da esposa, que adoece com a realização do desejo de tornar-se rainha. Lady Macbeth fomenta o assassinato do rei – persuade seu marido a matar Duncan, rei da Escócia - crime que abre o acesso ao trono para Macbeth.

Vinde, espíritos sinistros que servis aos desígnios assassinos! Dessexuai-me, enchei-me, da cabeça aos pés, da mais horrível crueldade! Espessai o meu

sangue, prevenindo todo acesso e passagem ao remorso; de sorte que nenhum compungitivo retorno da sensível natureza abale a minha determinação celerada, nem faça a paz entre ela e o seu efeito! Vinde, ó vós, ministros do Mal, seja onde for que, em invisíveis substâncias, instigais o que é contrário aos sentimentos naturais humanos! Vem, noite tenebrosa, e te reveste do mais espesso fumo dos infernos para que o meu punhal não veja o golpe que vibrará, nem possa o céu ver nada através do lençol da escuridade para gritar: “Detém-me! (SHAKESPEARE, 1996, p. 26).

Esse ato faz com que ela realize seu desejo máximo, o poder foi atingido, seu marido é rei e ela torna-se rainha. Segundo análise de Rey-Flaud (1990), Lady Macbeth apoderou-se de *das Ding* e sabe disso. Pensamos que ao apoderar-se da Coisa, ela acede a um impossível¹⁵, realiza o imperativo de gozo superegóico ao alcançar o que é proibido para o ser falante, o que mata o desejo que deve permanecer girando em torno deste lugar vazio garantido por *das Ding*¹⁶. Ao tomar este objeto proibido, Lady Macbeth é atormentada por impulsos que a fazem lavar as mãos compulsivamente, e a mostrar seu crime através deste mesmo ato. Portanto, ela não consegue esquecer o crime primordial, que representa o parricídio e o conseqüente franqueamento da lei que proíbe o acesso à Coisa. Logo, é o acesso a esse objeto cobiçado que ela precisa esforçar-se em apagar.

Lady Macbeth – Vai-te, mancha maldita! Vai-te, digo! – Uma, duas: é tempo de por mãos à obra. Como é lóbrego o Inferno! – Por quem sois, meu senhor, que vergonha! Um soldado com medo? Por que havemos de recear que alguém o saiba, se ninguém nos pode pedir contas? – Mas quem poderia ter imaginado que o velho tivesse tanto sangue nas veias? (SHAKESPEARE, 1996, p. 107).

São as mãos maculadas de sangue que ela se esgota lavando; essa mancha é uma ameaça de que alguém poderia vir a descobrir os traços que apontam para o desejo realizado. Ela não consegue esquecer o ato cometido: o assassinato para usurpação do trono. Conforme salienta Rey-Flaud, a lavagem compulsiva de Lady Macbeth é a tentativa de apagar esse significante, S2 (que representa o Pai Morto e *das Ding*) que a constitui como sujeito.

Lacan nos diz que “um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (LACAN, 1998/1960, p. 833). O significante, então, não é representado pelo sujeito, conforme tradicionalmente era pensado, mas sim o inverso. Lacan toma o

¹⁵ Cf. Lacan, Jacques. (1959-1960) *O Seminário: livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

¹⁶ A imagem do toro demonstra a demanda e o desejo sempre girando em torno desse lugar vazio.

conceito de signo de Saussure e subverte a ordem de significante e significado, enfatizando a barra que os separa. O signo, então, não é o que representa o ato cometido para alguém (conforme diria Peirce), mas sim o representa para um outro significante, o que perpetua sua inscrição.¹⁷

Rey-Flaud nos indica que o obsessivo tenta transformar um significante em signo para poder apagá-lo, e desse apagamento, fazer um significante. O obsessivo testemunha, através desse mecanismo, duas vontades contraditórias: escapar do significante e ao mesmo tempo advir como sujeito do significante. Na tentativa de apagar este significante, para o qual Lady Macbeth é representada como sujeito, outra inscrição se faz, oriunda do próprio ato que tentava apagar a primeira, o que perpetua esse ato compulsivo. Esse ato é a anulação retroativa apontada por Freud, um ato que se repete e anula o anterior, mas que por fim o reforça. Assim, Lady Macbeth obstina-se em apagar um significante que ela se esforça em transformar em signo, sem ser bem sucedida nessa tarefa.

Segundo Freud, o desejo de que se trata nesses casos é o desejo edípico, que apontamos como imperativo de gozo, daí o fracasso inevitável na possibilidade da sua realização. “O trabalho analítico não encontra dificuldade alguma em demonstrar que são as forças da consciência que proíbem ao indivíduo obter a tão almejada vantagem proveniente da feliz mudança da realidade” (FREUD, 1990/1915, p.333). Com Lacan, vemos que a impossibilidade de usufruir do ‘triumfo’ deve-se ao veto ao acesso a *das Ding*, como objeto perdido.

Censura e supereu situam-se no mesmo registro, o da lei incompreendida. Lacan (1955, p.166) exemplifica essa função superegóica com o sonho do súdito de que tinha sua cabeça decepada, punição dada aos que falassem mal do rei. O que o sonho mostra é que esse sujeito teria ofendido o rei, inconscientemente, mas o que surge no sonho é o efeito desse descumprimento da lei. Segundo Lacan, o sonho simplesmente mostra que ‘o rei é um babaca’, e que essa é uma lei incompreendida, assim como o é para o sujeito que sofre de câibra nas mãos. Seu pai foi um ladrão, e os ladrões devem ter a mão decepada, segundo a lei do Alcorão. O que aparece para esses sujeitos – assim como

¹⁷ Para Peirce, a definição de signo era: “O signo representa alguma coisa para alguém”. Fórmula que foi apropriada e modificada por Lacan, enfatizando que o significante, e não o signo, é o que representa o sujeito para outro significante. “Isso tem, de início, a vantagem de fazer evaporar o alguém que é destinatário e de fazer surgir, ao contrário, em seu lugar, e sob a forma do Outro significante, a instância do sistema, dos significantes enganchados em outros significantes” (MILLER, 2000, p. 96). Enquanto para Peirce, o signo é um, para Lacan, “o significante é um binário orientado, na medida em que se trata de um significante tendo seu valor de representação subjetiva para um outro” (MILLER, 2000, p. 96).

vimos no caso de Lady Macbeth – como formação do inconsciente é um efeito desse desconhecimento da lei.

Para esclarecermos a idéia de lei como incompreendida, nos remeteremos ao seminário 3, em que Lacan trata do significante. Aqui, ele se apropria de conceitos da lingüística para demonstrar a estrutura, dizendo que o significante não significa nada, não remete a uma significação fixa.

Lacan diz que o ‘Tu deves’, como mandamento, exprime esse caráter da lei como palavra que não tem sentido. No ‘tu deves’, não se sabe o que se deve fazer, simplesmente é uma ordem imperativa. O *Tu* proferido no discurso, não é o *Tu* dirigido a quem se fala, mas sim um *Tu* que está sempre ali. É através desse *Tu* que se reconhece o supereu, em sua forma fenomênica. É reconhecido no imperativo categórico, “ele vê tudo, entende tudo, anota tudo” (LACAN, 1985/1956, p. 311). É um *Tu* que fala ao sujeito, intimando-o. Podemos pensar que já se vislumbra a função de imperativo do supereu, nesse ordenamento sem conteúdo.

Retomaremos a discussão levantada por Lacan no seminário 1, em que ele critica a noção de supereu como ‘introjeção’ do pai ao fim do complexo de Édipo, dizendo tratar-se de uma introjeção simbólica. Portanto, tomamos o que Lacan chama de introjeção simbólica em 1953/1954, como uma inscrição. Conforme sua afirmação de que é o complexo de Édipo – como inscrição de uma palavra vazia – que se reduz ao ponto essencial da lei, divisamos a introjeção simbólica como uma interiorização da palavra. Tratando do pequeno Hans, em outro momento do seu ensino, Lacan toma a idéia de interiorização/inscrição da palavra do Outro apontando para a origem auditiva do supereu.

Ele vai apreendê-la nos momentos em que o sujeito escuta modulações puramente sintáticas, palavras vazias, falando propriamente, já que só se trata de seu movimento. Nesses movimentos de uma certa intensidade, podemos, diz ele, captar ao vivo algo que se refere a um elemento arcaico: a criança integra a palavra do adulto quando ainda não percebe o sentido desta, mas apenas a sua estrutura. Em suma, isso seria uma interiorização. Teríamos, aqui, a primeira forma a nos permitir conceber o que é o supereu (LACAN, 1995/1957, p. 402).

Entretanto, essa definição do supereu como significante vazio de sentido a partir da incorporação de certas palavras, não será mantida por Lacan ao longo de seu ensino. Vemos que cada vez mais o supereu distancia-se do significante, e é essa separação que buscamos demonstrar. Qual a relação entre a dissolução do complexo de Édipo, o pai e

o supereu? Essa questão nos remete ao seminário 5 em que Lacan trata dos três tempos do Édipo e diz que com seu declínio o que se instaura é o ideal do eu.

No primeiro tempo do Édipo a criança busca satisfazer o desejo da mãe, ser o objeto desse desejo. Em primeiro lugar, a criança precisa constituir sua mãe como sujeito com base na primeira simbolização. A partir desse ponto, “vê-se inteiramente submetida ao que podemos chamar, mas unicamente por antecipação, de lei” (LACAN, 1999/1958, p.194). A primazia do falo já está instalada pelo discurso e pela lei e a criança ‘pesca’ isso, oferecendo-se como objeto, a partir de uma identificação especular àquilo que é o objeto da mãe.

No segundo tempo, o pai intervém como aquele que priva a mãe do falo. Portanto sua lei é anterior e é a ela que o sujeito chega. “É nesse nível que se produz o que faz com que aquilo que retorna à criança, seja, pura e simplesmente, a lei do pai, tal como imaginariamente concebida pelo sujeito como privadora da mãe” (LACAN, 1999/1958, p. 199). A palavra do pai apresenta seu caráter decisivo no fato de que é sua lei que remete a lei da mãe a uma outra lei, apontando que seu objeto de desejo é possuído por um Outro.

A terceira etapa do Édipo é aquela em que o pai deve intervir como possuidor do falo e não só como aquele que priva a mãe do falo. Nesse tempo, o pai é potente, ele possui algo que a mãe deseja. “É a saída do complexo de Édipo. Essa saída é favorável na medida em que a identificação com o pai é feita nesse terceiro tempo, no qual ele intervém como aquele que tem o falo. Essa identificação chama-se Ideal do eu” (LACAN, 1999/1958, p. 200).

Segundo Lacan, é por intervir no terceiro tempo como real e potente, possuidor do falo, que o pai é internalizado no sujeito como ideal do eu, e que o complexo de Édipo declina. Portanto, o resultado do declínio do Édipo não é a instauração de um supereu mais ou menos forte, como poderia ser pensado a partir de uma certa leitura da obra de Freud.

A concepção do pai e de sua função sofrerá mudanças ao longo do ensino lacaniano: cada vez mais o pai surgirá numa versão insuficiente. A princípio, Lacan aponta para o desejo de Freud de sustentar um pai, até que no seu seminário 20, cria um matema lógico para explicar a exceção paterna: “o pai gozador situa-se como a exceção, o ao menos-um, o ao menos-um que diz “não” à castração” (COTTET, 1989, p. 11). Em 1972, Lacan explica a castração não mais sob o enfoque do amor ao pai, mas sim pela lógica da exceção.

Trata-se agora de delinear as funções do pai edípico e as do pai originário. Vimos que com o declínio do Édipo o que se instaura é o ideal do eu, por outro lado, Lacan diz que o *Totem e tabu* freudiano serve para construir um mito que dê conta da pergunta: Onde está o pai? Lacan ressalta que é o pai morto que abre a possibilidade de existência de todos os outros pais, afinal, o pai simbólico não está em parte alguma. Por que o filhos matam o pai? “Para, afinal de contas, interditarem a si mesmos o que se tratava de arrebatá-lo a ele. Não o mataram senão para mostrar que ele é incapaz de ser morto” (LACAN, 1995/1957, p. 215).

Michel Silvestre, em seu trabalho *Amanhã, a psicanálise*, contrapõe o pai originário – o *Urvater* – ao pai edípico. Sustenta que o pai primitivo é um pai coagido pelo gozo, não é um pai que goza livremente, dando vazão a seus desejos; já o pai edípico, é o pai regulador. O pai confunde-se com o supereu somente como pai do gozo, como pai identificado ao gozo. O supereu aparece como a estrutura constitutiva do desejo em negativo do Édipo, avesso da mesma moeda. Segundo Silvestre, é esse giro que permite a Freud articular a função paterna ao registro pulsional, ao tratar da primeira identificação por incorporação. Supomos que o Édipo faz com que o pai morto seja instaurado regulando o desejo, ao marcar uma interdição. Por isso, o neurótico visa sustentar o pai, já que, ao interrogar o pai morto, ele só tem como resposta a castração, como falta de gozo. Vidal (2005) salienta a importância dos ideais referentes às insígnias paternas, que:

auxiliam o sujeito a recalcar a satisfação pulsional, mas realiza esse sacrifício para se fazer amar por um pai cuja exigência de gozo é nutrida pela própria renúncia às pulsões, num círculo vicioso onde essa renúncia fomenta sempre mais a exigência superegóica. Dito de outro modo, a relação entre a pulsão e o interdito não é de simples oposição, o gozo se satisfaz entre os ditos e infiltra o interdito (VIDAL, 2005, p. 26).

Nessa tentativa de resgate do pai, vemos que não se encontra a lei que regularia o gozo, mas sim uma retomada do circuito pulsional, cuja renúncia alimenta o gozo. Freud introduz outra versão do pai, que não é só o pai idealizado, aquele faz com que se queira agradar o supereu para ser amado. O pai que a psicanálise expõe é o pai do pecado, da falta. O supereu massacra o sujeito em função das repreensões e críticas que foram feitos a esse pai cheio de pecado e falta. Segundo Lacan :

[a lei] também está baseada no real, sob a forma desse núcleo deixado atrás de si pelo complexo de Édipo,[...] – como a densidade, o núcleo permanente da consciência moral – que sabemos se encarnar em cada sujeito sob as formas mais diversas, mais extravagantes, mais caricatas – que se chama o supereu (LACAN, 1995/1957, p. 216).

O supereu vincula-se ao real, mais que ao simbólico, segundo a afirmação de Lacan. Que real é esse que ele diz tratar-se no supereu? Se esse núcleo da consciência moral é um núcleo real, daí talvez possamos introduzir a diferença em relação à lei simbólica. Essa instância veicula uma lei fincada no real; portanto, não mais reguladora. Esse ponto é fundamental para o nosso estudo, já que aponta para a vinculação do supereu com a lei pela via do real. Ou seja, é nesse ponto que eles coincidem, não há junção do supereu com a lei reguladora, mas sim com a lei insensata, aquela fundada com o parricídio e que, ao invés de regular um gozo por sua proibição, incita esse mesmo gozo.

2.2 Das Ding e a impossibilidade do gozo

Em seu seminário de 1959-1960, Lacan introduz uma nova posição para o gozo, conforme foi salientado por Jacques-Alain Miller¹⁸: é o gozo da transgressão. Lacan aponta que a função da falta capital, o assassinato do pai, é essencial à dimensão da civilização. Não há como aboli-la e também não é função da psicanálise atenuá-la. No seminário da *Ética*, a ênfase recai na lei, na experiência moral, na transgressão e no desejo. Lacan também aponta para a ausência de um Bem no caminho do princípio de prazer. Vemos com Philippe Julien que a idéia de Bem supremo se rompe com a modernidade, principalmente a partir de Kant.

Esse vínculo necessário entre o Bem supremo e o bem-estar repousa nesta suposição: existe, *inscrita* na Natureza, e portanto, na *psique* humana, uma *finalidade* que leva a essa concordância. Há no mundo vivo uma *intentio*, uma inclinação “natural” para o Bem supremo e, através dela, para a felicidade, indissociavelmente (JULIEN, 1995, p. 27).

¹⁸ MILLER, Jacques-Alain. Os seis paradigmas do gozo. In: *Opção lacaniana*. Revista da EBP, n° 26/27, abril de 2000.

E ainda, “Kant rompe o *elo* entre virtude e felicidade, no sentido de que o bem-estar não pode ser um *signo*, um indicador do bem: o *Wohl* não é o *Gute*, e vice-versa”(JULIEN, 1996, p.59). E nesta linha, ele prossegue, “Kant prepara Freud no seguinte: nem o macrocosmo nem o microcosmo podem fornecer-nos referenciais sobre o caminho do bem”(JULIEN, 1996, p. 60).

Entretanto, se para Kant é possível alcançar o *Bem* supremo ao se abdicar do *Wohl* (bem-estar), vemos que em Freud o *Bem* está interditado. A idéia de Bem supremo, em que na felicidade haveria um encontro ideal entre nossa falta e o objeto que poderia preenchê-la, é subvertida pela psicanálise. Prazer e bem não coincidem como reta final, há algo de alheio à busca do prazer que é introduzido por Freud com a pulsão de morte. Lacan busca *das Ding* no *Entwurf* de Freud, conceito que irá trazer para o centro desse seminário como a Coisa, o tal Bem buscado pelo sujeito desejante. Ao se deparar com a Coisa, não mais se está numa referência prazer/desprazer, mas sim trata-se do gozo, do gozo do Outro. O vazio central é “*justamente aquela* do lugar do gozo do Outro, na medida em que esse lugar é o real da Coisa (*das Ding*), fora do significado” (JULIEN, 1996, p. 54).

O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer, é nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço (LACAN, 1988/1959, p. 69).

O que funda a orientação do sujeito em relação ao objeto é a tendência a reencontrá-lo, porém ele nunca foi perdido, já que nunca foi tido. *Das Ding* tem uma posição privilegiada, é a causa do homem, a causa do desejo. Segundo Lacan, não há um significante para representar a Coisa. Ela é um “interior excluído que, para retomarmos os próprios termos do *Entwurf*, é, deste modo, excluído no interior” (LACAN, 1988/1960, p.128).

Esse objeto não possui significante para representá-lo; entretanto, existe algo que ocupa esse lugar vazio de representação: a mãe, como objeto perdido. Miller (2000) sustenta que o termo *das Ding* indica que a satisfação pulsional é da ordem do real. E o que é interdito pela lei moral é o acesso à mãe como objeto. Portanto, Lacan enuncia que a lei fundamental, o fundamento moral, é a lei de interdição do incesto, que Freud trouxe em seu *Totem e tabu*. Se essa é a proibição fundamental, é que em seu avesso

encontra-se o desejo essencial: o desejo do incesto. Esse desejo precisa ser interdito, porque sua realização significa o fim da demanda, do próprio desejo, daquilo que é humano por excelência.

Segundo Lacan, com *das Ding*, Freud mostra que não há Bem supremo, que no caminho do princípio do prazer, o que se trata de buscar - a mãe como objeto - está perdido e proibido desde sempre, e é isso que faz o humano ser humano. "Tal é o fundamento, derrubado, invertido, em Freud, da lei moral" (LACAN, 1988/1959, p. 90). Essa é a condição da fala, daquilo "que regula a distância do sujeito a *das Ding*" (LACAN, 1988/1959, p. 89). Ou seja, como já havíamos visto no *Mal-estar*, segundo uma leitura lacaniana, na base da civilização está uma impossibilidade fundada pela entrada na linguagem, cujo resultado é a perda de gozo.

A relação do desejo com a lei traz para a cena a instância superegóica, cuja função Lacan diz que em Freud foi vinculada ao princípio de realidade (LACAN, 1988/1959, p. 86), ou melhor, à consciência moral. Essa afirmação nos levaria a pensar que o supereu encontra-se do lado da interdição, tendo como objetivo interditar que se goze da mãe. Ou seja, o supereu iria contra a tendência à satisfação do desejo fundamental.

Entretanto, há outra passagem que nos leva a crer que sua função já se delineia como exigindo e forçando um gozo, o acesso a *das Ding*, e não somente veiculando uma proibição. Lacan descreve o supereu como "estrutura obscena e feroz", forma "sob a qual a instância moral se apresenta quando vamos procurá-la em suas raízes" (LACAN, 1988/1959, p.16).

O supereu surge com outra vestimenta, do lado do imperativo categórico. Mas o que esse imperativo determina? É um imperativo que veicula uma lei insana, que se sustenta como exigência e renúncia de gozo. Ou seja, o supereu iria contra a tendência à satisfação do desejo fundamental, mas também o incitaria. Nesse momento do ensino de Lacan, a proibição está estreitamente vinculada à questão do incesto. O gozo é proibido, só sendo possível através da transgressão. Segundo Miller (2000), trata-se aqui de uma profunda disjunção entre significante e gozo, este último só é acessível por um forçamento. Essa é uma concepção datada, que será rearticulada por Lacan num momento futuro, principalmente em seu seminário 17¹⁹.

¹⁹ "Não se trata de uma transgressão, de irrupção num campo proibido em virtude do ajustamento de aparelhos vitais reguladores. De fato, é apenas nesse efeito de entropia, nesse desperdiçamento, que o gozo se apresenta, adquire status" (LACAN, 1992/1970, p. 47-48).

Contudo, vemos que é a própria interdição que já aponta para a transgressão. O gozo apresenta uma dupla vinculação com a lei, por um lado é a lei que veicula a transgressão, e por outro é ela que alimenta a culpabilidade incitando ao gozo. Parece-nos que se de um lado temos desejo e lei, reguladores ligados ao declínio do Édipo; de outro lado está o campo do gozo, e nesse ponto situa-se o supereu lacaniano. O supereu aparece tanto na origem da culpabilidade como também na origem da proibição, já que ao apontar para a interdição do gozo o traz para a frente da cena. Lacan dirá que se trata de uma experiência moral, que o eu coloca para si uma questão no “lugar dos imperativos freqüentemente estranhos, paradoxais, cruéis que lhe são propostos por sua experiência mórbida”(LACAN, 1988/1959, p.16).

A articulação lacaniana de *Kant com Sade* nos traz alguns pontos esclarecedores sobre os paradoxos da lei moral e do gozo. Lacan afirma que a *Filosofia da alcova*, de Sade completa a *Crítica da razão prática* kantiana. Segundo a leitura lacaniana de Kant, “nenhum fenômeno pode prevalecer-se de uma relação constante com o prazer. Não se pode enunciar nenhuma lei de tal bem; portanto, que defina como vontade o sujeito que a introduz em sua prática”(LACAN, 1998/1963, p.777).

Enquanto *Wohl* é o bem do princípio do prazer, *Das Gute* é o bem que é objeto da lei moral. *Das Gute* “designa uma vontade de abordagem com a lei, uma vontade de submissão incondicional à lei, e que pode ser a lei do gozo, que contém o mal do próximo” (COTTET, 1989, p. 16). Esse autor, ao comentar o imperativo kantiano, diz que uma das exigências da lei moral em Kant é que o dever não se dá por uma ‘inclinação natural’ da ordem do princípio de prazer. A lei moral não se apóia no princípio de prazer, é uma lei que transcende o bem do sujeito. Portanto, prazer e Bem não coincidem. É desse Bem kantiano que ressoa o imperativo categórico que escutamos dentro de nós.

Retenhamos o paradoxo de que é no momento em que o sujeito já não tem diante de si objeto algum que ele encontra uma lei, a qual não tem outro fenômeno senão alguma coisa já significante, que é obtida de uma voz na consciência e que, ao se articular nela como máxima, propõe ali a ordem de uma razão puramente prática, ou vontade” (LACAN, 1998/1963, p. 778).

Lacan aproxima Sade de Kant ao propor que o herói da literatura sadeana faz de seu desejo de gozar do corpo do outro, uma máxima semelhante à lei universal da natureza. Baas (2002) afirma que:

Não se trata, pois, do desejo pessoal dos pequenos prazeres sensuais; mas do desejo de fazer triunfar a lei do mal como lei universal, ou seja, ser ele mesmo elevado à altura da natureza cumprindo sua lei. Enquanto advém da apatia, esse desejo é uma vontade apática, uma pura vontade de gozo (BAAS, 2002, p. 188).

A questão de Sade diz respeito ao direito que se tem de gozar do corpo do outro. Ele se pergunta: até onde se pode ir? Indo ao limite dos direitos humanos. Para Sade, a liberdade de desejar pode se exercer sobre o corpo do outro, uma vez que ‘o homem é livre’. Segundo Cottet, “o elogio que Sade faz do incesto, do pai e da filha, o elogio que ele faz da prostituição e da dissolução da família estão apoiados sobre a declaração dos direitos do homem” (COTTET, 1989, p. 26). Entretanto, afirma que Sade “não é interesseiro”, já que pede parte do corpo do outro para que goze enquanto isso lhe aprouver e, ao mesmo tempo, oferece seu próprio corpo para esse uso. Cottet aponta que, ao gozar de parte do corpo, já se antecipa em Sade a função do objeto parcial da psicanálise. “É o objeto [a] contido no Outro, e que não tem estritamente nenhum interesse, que não produz nada, não é útil para a vida, não serve para nada”(COTTET, 1989, p. 33).

Portanto, a vontade moral kantiana é a mesma vontade de gozo de Sade. Vontade apática que não obedece a nada além da lei universal da natureza, ou seja, o gozo. A pura vontade de cumprir a lei universal em Kant e Sade são iguais, já que fazer o bem pelo bem é a mesma coisa do que fazer o mal pelo mal. Desta forma, Lacan aproxima Kant de Sade, pois em ambos trata-se de um problema ético relativo ao gozo. Ao se sacrificar um gozo, o supereu exige mais gozo; e se seguirmos o caminho do gozo, só se faz através da transgressão da lei, conforme Lacan sustenta no seminário da *Ética*.

Lacan comenta a formulação kantiana, de que um sujeito pode considerar a possibilidade de perder a vida ao invés de dar falso testemunho. Essa possibilidade aponta para um gozo que não se pauta pelo prazer. A escolha kantiana é por um gozo que vai em direção à morte, implica na destruição do sujeito. O sujeito fica ‘encurralado’, já que ceder ao imperativo categórico é ceder ao supereu, “se você goza, você vai perder a vida em nome da transgressão do princípio vital” (COTTET, 1989, p.30). Portanto, se aproxima do gozo sadiano, que pode vir a valer mais do que a vida.

Cottet argumenta que “Lacan considera como uma covardia moral, o fato de se esmagar o próprio desejo em nome de razões vitais”(COTTET, 1989, p.38). Essa

passagem pode ser elucidada, voltando-se ao final da década de 40, quando Lacan trata das experiências da psiquiatria inglesa durante e no pós guerra:

Está doravante claro que os sombrios poderes do *supereu* entram em coalizão com os mais frágeis abandonos da consciência, para levar os homens a uma morte aceita pelas menos humanas das causas, e que nem tudo o que parece sacrifício é heróico (LACAN, 2003/1947, p. 125).

Lacan aponta que a posição de conformismo e de docilidade daqueles que aceitaram tão bem a ocupação alemã não teve efeito de redução dos perigos da guerra. Pelo contrário, a covardia moral está do lado do gozo, une-se ao poder do supereu no caminho em direção à morte. Cede-se o lugar de sujeito e se é vivido/gozado pelo supereu. Desta forma, não se trata de ceder ao gozo, mas sim de “incluir o gozo na vida” já que “uma vida sem gozo não é uma vida”(COTTET, 1989, p. 30).

A lei moral apresentada por Lacan, ao mesmo tempo que proibiria o gozo também o incitaria, apresentando-se como 'lei insensata'. Se a lei moral de Kant, por um lado, comporta a anulação de todo gozo, por outro lado, em seu “caráter mudo, cego, absoluto” é idêntica a *das Ding*. (MILLER, 2000, p. 94). “O sadismo contido na moral kantiana, não é o sadismo de Sade, é o sadismo da verdade” (COTTET, 1989, p. 12).

Portanto, a estrutura do sujeito sadeano é o avesso da do sujeito kantiano, desta forma, se pode dizer, com Lacan, que Sade é a verdade de Kant. Vemos que o supereu age como imperativo desregulado de gozo, “não considera nem os interesses do sujeito nem o prazer, deporta para o lado do objeto”(COTTET, 1989, p. 35). Portanto, trata-se de um supereu vinculado à pulsão de morte, uma vez que a máxima universal veiculada pela lei moral se apresenta como exigência de gozo.

2.3 Paradoxos do gozo

Ao tratar dos paradoxos da lei moral, a partir do *Mal-estar na civilização*, de Freud, Lacan nos remete ao próprio paradoxo do supereu, que se alimenta da renúncia exigida por ele.

Qual é esse paradoxo? É aquilo em que a consciência moral, diz-nos ele, se manifesta de maneira tanto mais exigente quanto mais é afinada - tanto mais cruel quanto menos, de fato, a ofendemos - tanto mais pontilhosa por ser na

própria intimidade de nossos elãs e de nossos desejos que a forçamos, por nossa abstenção nos atos, a ir buscar-nos. Em suma, o caráter inextinguível dessa consciência moral, sua crueldade paradoxal, faz dela, no indivíduo, como que um parasita nutrido pelas satisfações que se lhe concedem. Proporcionalmente, a ética persegue o indivíduo muito menos em função de suas faltas do que de suas desgraças (LACAN, 1988/1960, p. 114).

As conseqüências clínicas do paradoxo do gozo são notadas em relação à renúncia ao gozo, que só reforça os imperativos superegóicos: quanto mais virtuosos, mais renúncia é exigida e maior é a culpabilidade. Esse paradoxo é salientado por Lacan ao dizer que o supereu encontra em si mesmo "seu próprio agravamento por uma espécie de ruptura de freios que asseguravam sua justa incidência" (LACAN, 1988/1960, p.179). O que se vê no *Mal-estar* é essa função de desregramento no fundo da vida psíquica. Podemos pensar que essa 'ruptura de freios' não é um mau funcionamento, mas sim que é original e característica dessa instância.

Lacan diz que mesmo antes do *Além do princípio do prazer*, quando se estava na referência de prazer e desprazer, já despontava no texto freudiano a presença de algo que não podia ser visto como um bem, no campo do prazer, mas sim de um gozo. Segundo Lacan, Freud vai se deparando com a maldade que está no próximo, quando interroga o amor ao próximo.

Deste modo, Lacan dirá que a resistência em seguir o mandamento que diz *Amará teu próximo como a ti mesmo*, é a mesma coisa do que a resistência em abrir mão do gozo. Segundo Cottet (1989), o gozo se apóia sobre a lei em dois sentidos: ela é por um lado correlativa da transgressão e por outro, a experiência da transgressão é também a da culpabilidade. A interdição que serve para gozar é também uma lei que faz o atrativo da falta. Vemos que a lei não pode ser anterior à transgressão, já que o parricídio ocorre antes de sua instauração, a culpa veio antes da lei.

Freud traz a máxima: "Amarás a teu próximo como a ti mesmo." para ilustrar o impossível dessa missão, apontando-a como a exigência fundamental da cultura, mais uma vez, exigência que se apresenta na sua impossibilidade. O amor é um bem precioso para o homem; como então justificar a máxima acima? Seguimos com Freud:

os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes pulsionais deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem

compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. – *Homo homini lupus* (FREUD, 1990/1930 [1929], p. 116).

Segundo Freud, o que funda a civilização é uma necessidade, não de regular as pulsões sexuais, mas sim uma proteção contra a agressividade do próximo, o gozo. Ou seja, o que se afigura como um mal é o nosso gozo, a agressividade contra o outro e que também se volta contra nós mesmos. Lacan designa a Ética como o problema do Mal, radicalmente modificado pela ausência de Deus. É essa ausência que faz com que o sujeito volte para si mesmo toda a agressividade, na forma do supereu, e a inibição dessa agressividade é o que comumente se chama de moral.

Vemos que, no seminário da *Ética*, o gozo é incompatível com a moral, portanto, gozo é o nome da agressividade do supereu. O gozo contém uma grande agressividade, que vai contra a civilização pois é a satisfação da pulsão de morte. Lacan postula que o gozo é um mal porque implica o mal do outro, é o gozar do corpo do outro, que já antecipa o objeto *a* como contido no Outro.

E o que me é mais próximo do que esse âmago em mim mesmo que é o de meu gozo, do que não me ousa aproximar? Pois assim que me aproximo - é esse o sentido do Mal-estar na Civilização - surge essa insondável agressividade diante da qual eu recuo, que retorno contra mim, e que vem, no lugar mesmo da Lei esvanecida, dar seu peso ao que me impele de transpor uma certa fronteira no limite da Coisa (LACAN, 1988/1960, p. 228).

Lacan vai ao mito da horda primeva de *Totem e tabu* – que Freud retomou no *Mal-estar* – para elaborar a interdição do gozo. O início da civilização funda-se no momento em que a fratria, a vida comunal ‘sob a forma de grupos de irmãos’, substitui a situação anterior em que a vontade do pai, do chefe, era arbitrária e absoluta. Na horda primeva, havia um pai violento e ciumento, que guardava todas as mulheres para si e expulsava seus filhos conforme estes cresciam. Um dia, os irmãos expulsos se reuniram, mataram e devoraram o pai. Colocaram fim à horda patriarcal e fundaram uma comunidade de irmãos. No ato de devorar o pai, eles identificam-se a ele. Mas esses filhos também nutriam sentimentos afetuosos pelo pai, a ambivalência afetiva estava presente. Livraram-se do pai, o ódio ao pai foi satisfeito, mas o amor persistiu e daí veio o remorso pelo ato.

É Freud quem diz que o sentimento de culpa que surgiu coincidia com o remorso sentido por todo o grupo. São lançadas as bases para o sentimento inconsciente de

culpa. Os filhos dão seguimento à proibição paterna, anulando seu próprio ato, que fracassou, já que nenhum irmão assumiu o lugar do pai. Proibiram a morte do totem, o substituto do pai e abriram mão das mulheres livres do pai.

Criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. Quem quer que infringisse esses tabus tornava-se culpado dos dois únicos crimes pelos quais a sociedade primitiva se interessava (FREUD, 1990/1913, p. 147).

A partir do momento em que o pai é morto, funda-se uma sociedade de irmãos, para quem o gozo fica proibido, ou melhor, perdido. Não se pode mais gozar, o pai morto leva o gozo consigo. Ressaltamos que com o assassinato do pai, sua morte não só indica o caminho do gozo, mas também, ao invés de liberá-lo, pelo contrário, reforçou sua interdição. Por que esse ato não liberou o gozo, já que era o pai que o impedia? Como ocorreu a culpabilidade dos filhos e a interdição do gozo, se não havia lei? Vidal nos auxilia a responder essa pergunta:

A lei do clã não é um decalque dessa violência arbitrária, caprichosa, do *Urvater*. Resulta antes da sua negação, como se fosse necessário, para que a lei exprima a potência paterna, que ela sofra, por intermédio do parricídio, uma transformação radical. Negativizado (morto, espedaçado, devorado), abstraído da concretude empírica, o pai adentra o plano do símbolo e da crença, que J. Lacan cognominará Nome-do-Pai. Só depois do parricídio terá havido pai, antes havia um orangotango (VIDAL, 2005, p. 17).

O lugar do pai morto transforma-se num lugar vazio, que deve permanecer assim para exercer sua função de Nome-do-Pai. O paradoxo do gozo pode ser apreendido, para Lacan, no enigma de sua relação com a lei, que é fundada no Outro. Lacan diz que é o significante da falta do Outro, que é a resposta "derradeira à garantia pedida ao Outro do sentido dessa lei articulada o mais profundamente no inconsciente. Se nada mais há senão a falta, o Outro se esvai, e o significante é o significante da morte" (LACAN, 1988/1960, p. 235). Neste momento, o pai simbólico é o pai morto: reduzido a um significante, ele perpetua a interdição. Portanto, uma vez morto, é representado por um significante, que só nos retorna como o significante de sua morte.

Tomaremos a noção de Deus/pai morto para elucidar a relação da lei com o gozo e os efeitos do supereu. Para Freud o Deus da religião é o pai, e a imagem de Deus vem do pai imaginário, pai edípico que retorna sobre o sujeito como um mandato

superegóico²⁰. Segundo Vidal, a necessidade do Um, do Um a mais vem para suplantar o lugar vazio deixado pela morte do pai. Tentamos preenchê-lo com o pai de família, o rei, Deus, ou com o totem. Lacan aponta para essa descoberta revolucionária feita pela Psicanálise:

é que não há necessidade alguma de qualquer referência a Deus nem à lei para que o homem fique literalmente imerso na culpa. [...] Parece possível, inclusive, formularmos a expressão inversa, isto é, se Deus está morto, nada mais é permitido (LACAN, 1999/1958, p. 510).

Deus ou pai, trata-se da mesma coisa, afinal Deus é posterior ao pai, é um anseio por este, a saudade do pai que cria a necessidade de Deus. A nostalgia do pai, com o passar do tempo, faz com que o pai morto vá perdendo a forma totêmica e assuma a forma humana, chegando ao Deus de nossos tempos. Foi necessário a morte do pai para que surgisse a necessidade de um Deus ou da religião. Portanto, sua morte não põe em perigo a ordem social, pois o próprio fundamento das religiões e da sociedade vem do parricídio. É exatamente a morte do pai que funda a religião. Segundo Cottet (1989), poder-se-ia dizer que é do pai ao pior. Com o pai vivo não se goza, mas com ele morto é pior ainda.

Esse ato [o parricídio] constituía todo o mistério. Ele é feito para nos velar isto, que não apenas o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça sua interdição. ...O obstáculo sendo exterminado sob a forma do assassinato, nem por isso o gozo deixa de permanecer interditado, e ainda mais, essa interdição é reforçada (LACAN, 1988/1960, p. 216).

Segundo Lacan, o que Freud irá argumentar para justificar esse fato é o amor ao pai, que ele fará equivaler ao supereu, um amor que sobrevém à morte do pai. O desejo comparece como limite ao gozo, na forma do amor. Entretanto, a ambivalência afetiva em relação ao pai não parece ser suficiente para justificar a interdição do gozo. “A prova de que o pai é digno de amor porque castra consiste no fato de que, uma vez assassinado, se goza ainda menos por amor a ele” (VIDAL, 2005, p. 28).

Vemos que, seguindo Freud, não é o amor ao pai que gera a culpa pelo assassinato. O pai se faz amar porque castra, porque limita o gozo. Lacan, no seminário 17, afirma que “tudo isto culmina na idéia do assassinato, ou seja, o pai original é

²⁰ Contudo, vimos anteriormente que o pai edípico não é aquele que sustenta o mandamento superegóico, mas sim o pai gozador.

aquele que os filhos mataram, e depois disso é do amor por esse pai morto que procede uma certa ordem” (LACAN, 1992/1970, p. 94). Contrapõe os dois mitos: de Édipo e de *Totem e tabu* para alertar sobre sua aparente contradição: “Há então esse mito de Édipo, tomado de Sófocles. E também, a conversa fiada de que lhes falava há pouco, o assassinato do pai da horda primitiva. É bastante curioso que seu resultado seja exatamente o contrário” (LACAN, 1992/1970, p.107). Num mito matava-se o pai para dormir com a mãe e no outro é o assassinato do pai que interdita o gozo.

O pai de *Totem e tabu*, segundo Lacan, faz uma correção ao mito de Édipo. Lacan afirma que “não é partir de uma tentativa de explicar o que quer dizer dormir com a mãe que o assassinato do pai se introduz na doutrina freudiana. Muito pelo contrário, é a partir da morte do pai que se edifica a interdição desse gozo como primária” (LACAN, 1992/1970, p.113). Mesmo para Édipo o gozo já estava proibido. Parece que nesse mito é o assassinato do pai que vai dar a Édipo a possibilidade de gozar (da mãe). Mas se goza porque assassina? “A morte do pai [...] não me parece [...] talhada para nos libertar” (LACAN, 1992/1970, p.112). É a partir desta discussão, que Lacan pode afirmar que o pai morto não é simbólico, ele corresponde ao gozo. Vai possuir para sempre o gozo que falta. Portanto, o impossível se situa do lado do pai gozador, que goza de todas as mulheres (impossível, já que todas não existem).

No mito edípico, primeiro vem a lei, que proíbe o incesto, e com o assassinato do pai acede-se ao gozo. Na versão de Édipo, a lei e a eficácia do pai simbólico precedem o gozo. Em *Totem e tabu*, isto é, na estrutura, o gozo precede a lei; já no mito de Édipo vem a lei antes do gozo. Vemos que o pai comparece em sua ambigüidade, como *Urvater*, o pai que gozava, mas que só existe como mito e o pai regulador, que interdita o gozo perdido com o parricídio. “Esse mito freudiano do Pai primevo de *Totem e tabu* é bem o nosso mito do século XX: a morte de Deus só tem sentido em função da crença em que Deus é aquilo de que nos priva. E foi Freud quem escreveu isso” (JULIEN, 1995, p. 87). Portanto, sustentar a necessidade de um pai edípico que legislaria e regularia o gozo já aponta para uma impossibilidade uma vez que o gozo já está perdido com o pai morto.

É já em Freud que vemos essa idéia, em 1929, quando começa a se perguntar se não há algo inerente ao sexual que aponte para a impossibilidade de uma satisfação completa. “Às vezes, somos levados a pensar que não se trata apenas da pressão da civilização, mas de algo da natureza da própria função que nos nega satisfação completa e nos incita a outros caminhos” (FREUD, 1990/1929, p.110-111). Ou seja, já está

presente no texto freudiano a impossibilidade da realização do gozo. A pulsão não pode ser satisfeita, por sua própria natureza, e busca-se explicações para essa impossibilidade num outro que põe barreira ao gozo. Já vemos um indício da impossibilidade da relação sexual, alertada por Lacan.

Não é o outro que nos impede de gozar, mas esse impedimento é fruto da estrutura, da constituição do ser falante na linguagem. “O ato parricida, ao dispersar o agrupamento original, cuja consistência era dada pelo gozo do pai, inaugurou a história abrindo um furo, instaurando um limite no saber – S (%)” (VIDAL, 2005, p. 19). Vidal aponta que esse furo aberto pelo ato original marca a entrada na linguagem, por um limite no saber e perda de gozo, que Freud tentou dar conta através do complexo de Édipo.

Essa discussão nos leva a interrogar o lugar do Pai na psicanálise e sua relação com o supereu. A punição está do lado da autoridade paterna? A autoridade paterna comporta um gozo do pai? O pai morto, pai de gozo, apontado por Lacan (1970), não é o pai que pune, conforme seria o pai edípico freudiano. Supomos que é o conceito de Nome-do-Pai lacaniano, que tem função limitadora de gozo, esse sim um pai simbólico, que não veicula o mandamento superegóico.

A horda originária não é a constelação edípica, o *Urvater* – pai que goza – não é o pai interditor do mito edípico. Outro pai anterior ao surgimento da lei de proibição do incesto e que se satisfaz desenfreadamente, o pai primevo não é uma figura da civilização, mas um animal. Ele não interdita, mas incita ao gozo, sua ordem se resumindo num ‘Goze!’, expressão vociferante do que Freud denominará supereu na segunda tópica: instância de uma lei desregada, discordante, insistente, caprichosa mas inflexível (VIDAL, 2005, p. 24).

Portanto, a lei pode ser compreendida como uma coerção interna ao gozo e não externa. Quando o sujeito acredita ter franqueado alguns ideais da cultura, da sociedade, que supostamente o impediam de gozar, ele se vê constrangido por um poderoso supereu. Supomos que a atuação do supereu vai de encontro à lei do pai, uma vez que o supereu “é o que da lei não tem lei”.

A interiorização da Lei, não cessamos de dizê-lo, nada tem a ver com a Lei. Ainda que fosse preciso saber por quê. É possível que o supereu sirva de apoio à nossa consciência moral, mas todos sabem muito bem que ele nada tem a ver com ela no que se refere às suas exigências mais obrigatórias. O que ele exige nada tem a ver com o que teríamos o direito de constituir como a regra universal de nossa ação, é o bê-a-bá da verdade analítica (LACAN, 1988/1960, p. 371-372).

Essa passagem pode nos ajudar a esclarecer o paradoxo que acreditamos ver nesse texto, sobre a função do supereu. Lacan o diferencia da consciência moral, que tomaria a função proibitiva e reguladora. No caso do supereu trata-se de outro tipo de exigências, que não visam à boa adequação do sujeito às regras da civilização. Vemos que lei e desejo encontram-se num campo, e já se vislumbra o supereu mais como parceiro do gozo, do que da lei. É nesse emaranhado de desejo e lei que aparece o supereu, como aquele que empuxa ao gozo, exigindo loucamente que se goze daquilo que é proibido desde sempre.

3 O SUPEREU É OBJETO

“Ao lembrar-lhes sua ligação evidente com a forma de objeto a que é a voz, indiquei-lhes que não pode haver concepção analítica válida do supereu que se esqueça de que, por sua fase mais profunda, essa é uma das formas do objeto a ” (LACAN, 2005/1963, p.321).

3.1 Objeto causa e seu papel na experiência de angústia

Em 1962, Lacan toma o conceito de objeto a articulando-o com a angústia, trazendo uma novidade e aparente revolução a respeito do que Freud havia dito sobre a angústia: a angústia surge quando a falta vem a faltar. A angústia última do neurótico não é a angústia de castração, mas sim a presença desse objeto causa, no lugar em que deveria haver uma falta: “a angústia não é sinal de uma falta, mas de algo que devemos conceber num nível duplicado, por ser a falta de apoio dada pela falta” (LACAN, 2005/1962, p.64). Na experiência de angústia, trata-se não mais do objeto visado pelo desejo – o objeto agalmático – mas sim do objeto como resto, objeto sem brilho, que encontramos em função de causa.

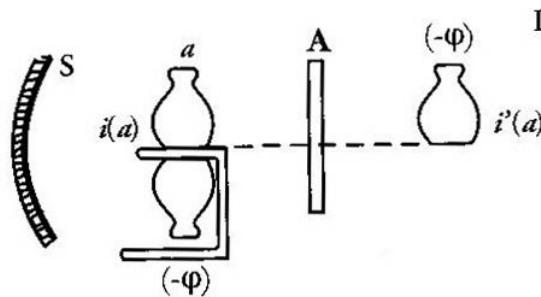


FIGURA 1 – esquema óptico

Para tratar do objeto como causa, Lacan retoma o esquema óptico com uma nova formulação; isto é, o utiliza para demonstrar aquilo que não é refletido no espelho, o que não se vê na imagem virtual: a própria causa do sujeito. Do lado esquerdo do esquema, temos o corpo, suas pulsões, e o pequeno a . Do lado direito, onde vemos a imagem virtual, $-φ$ aparece onde antes havia o a . Não há representação visual do objeto a , ele é o que resta dessa imagem refletida, unificada do corpo. Esse resto é a causa do sujeito,

causa do desejo, aparece antes que se separe eu e não-eu, exterior e interior. É sua extração, como *libra de carne*, provocando uma falta, que funda o sujeito desejante.

A discussão lacaniana que contrapõe o par desejo/lei ao supereu irá nos elucidar sobre a função de causa do sujeito. O objeto causa, extraído do corpo do sujeito e do Outro, colocando uma barra sobre ambos, tem dupla função: se por um lado inaugura o campo da falta, por outro lado, inicia o movimento desejante. Lacan retoma a relação do desejo com a lei de que fala Freud no seu mito edípico, dizendo que não há antítese entre desejo e lei, os dois termos representam a mesma coisa, possuem o mesmo objeto. A lei, ao interditar o objeto do desejo, indica aquilo que se deve desejar, ambos servem “para nos barrar o acesso à Coisa”(LACAN, 2005/1962, p.93). Entretanto, o acesso à Coisa é impossível por sua própria estrutura de objeto perdido, o que aponta para o engodo da função interditiva da lei e do desejo.

O mito de Édipo não quer dizer nada senão isso: na origem, o desejo, como desejo do pai, e a lei são uma e a mesma coisa. A relação da lei com o desejo é tão estreita que somente a função da lei traça o caminho do desejo. O desejo, como desejo pela mãe, é idêntico à função da lei. É na medida em que proíbe esse desejo que a lei impõe o desejá-la; pois, afinal, a mãe não é, em si mesma, o objeto mais desejável. Se tudo se organiza ao redor do desejo pela mãe, se devemos preferir que a mulher seja outra que não a mãe, que quer dizer isso, senão que um mandamento se introduz na própria estrutura do desejo? Numa palavra, desejamos no mandamento. O mito de Édipo significa que o desejo do pai é o que cria a lei (LACAN, 2005/1963, p. 120).

A identidade entre desejo e lei demarca que só podemos desejar em comunhão com a lei. O desejo é uma barreira contra o gozo, instaura um movimento que é contrário à satisfação completa exigida pelo gozo. Se a lei delimita o desejo e vice-versa, o que define o gozo? Entre desejo e lei algo escapa, um resíduo que se chama gozo, e que está presente na instância superegógica.

É da ordem daquilo que lhes ensinei a distinguir do desejo como sendo o gozo, isto é, aquilo que vai em direção à Coisa, depois de ultrapassar a barreira do bem – referência a meu Seminário sobre a ética - , ou seja, do princípio do prazer, e é por isso que tal gozo pode traduzir-se num *Unlust* – para os que ainda não entenderam, esse termo alemão significa desprazer (LACAN, 2005/1963, p.140).

Supomos que o objeto *a* é uma forma de se presentificar a Coisa, o objeto perdido freudiano. Porém, só temos acesso ao objeto *a* a partir de sua vestimenta imaginária, como *i(a)*. Quando o objeto se apresenta na cena, despido de suas vestes

imaginárias, instala-se a angústia. Lacan toma a frase de Freud em *Inibição, sintoma e angústia*, que diz que a angústia é *vor etwas*, diante de algo, para sustentar sua afirmação de que “a angústia não é sem objeto”, que ela é a “sua [do objeto *a*] única tradução subjetiva” (LACAN, 2005/1963, p.113), ou seja, só nos acercamos dele por meio desse afeto. Então, as experiências angustiantes do estranho e do duplo, também podem ser pensadas como fruto da aparição do objeto *na cena*. Ambas manifestações apontam para uma não-localização: sem o duplo especular perdem-se as referências, os marcos.²¹

Se a angústia é a presentificação do objeto em que deveria haver a falta, acreditamos que remete à origem do sujeito, quando não teria havido extração do objeto. Para Lacan, o sujeito mítico, anterior à divisão, é o sujeito de gozo, e “o gozo não conhece o Outro senão através desse resto, *a*” (LACAN, 2005/1963, p.192). Gozo e angústia remetem, então, à ausência de uma falta necessária para a manutenção do movimento desejante. A angústia ao longo do seminário 10²², deixa de ser um modo de aparição do objeto e vai ganhar um estatuto na própria produção do objeto *a*, como parte do tempo lógico desta produção. Lacan apresenta o esquema abaixo – esquema da divisão do Outro pelo sujeito²³ - ao indicar que a angústia é um tempo necessário na produção do objeto.

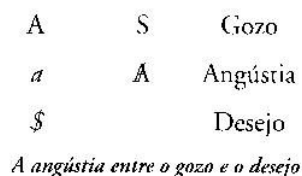


FIGURA 2 – esquema da divisão do Outro pelo sujeito

O tempo do gozo mítico (A) é anterior à extração do objeto, nesse sentido, é um tempo pré-subjetivo. Já o tempo da angústia é *mediano* da produção do objeto. E o

²¹ “Traço comum a esses objetos [parciais] em nossa elaboração: eles não têm imagem especular, ou, dito de outra maneira, alteridade. Isso é o que lhes permite serem o ‘estofa’, ou, melhor dizendo, o forro, sem no entanto serem o avesso, do próprio sujeito tomado por sujeito da consciência” (LACAN, 1960, p. 832).

²² Cf. MILLER, J-A. Introdução à leitura do Seminário da Angústia. In: *Opção Lacaniana*, n° 43, maio, 2005.

²³ Cf. MILLER. op. cit., p. 10.

terceiro tempo é o da produção do sujeito e do desejo. “O \exists é o término dessa operação em forma de divisão, já que o a é irreduzível, é um resto, e não há nenhum modo de operar com ele” (LACAN, 2005/1963, p.193). Vemos que a angústia se situa entre desejo e gozo, podendo sua irrupção corresponder ao momento em que o objeto se apresenta, obturando a falta e, ao mesmo tempo, prestes a ser cedido. O objeto a é o que não é significantizado, o que se perde para a ‘significantização’, segundo Lacan.

Ora, é justamente esse desejo, essa queda, o que resiste à ‘significantização’, que vem a se mostrar constitutivo do fundamento como tal da lei do sujeito desejante – não mais o sujeito do gozo, porém o sujeito como aquele que está no caminho de sua busca, a qual não é a busca de seu gozo. Mas é ao querer fazer esse gozo entrar no lugar do Outro, como lugar do significante, que o sujeito se precipita, antecipa-se como desejante. Se há nisso uma precipitação, uma antecipação, não é no sentido de que esse processo dê saltos, ande mais depressa do que suas próprias etapas, mas no sentido de que ele aborda, alguém de sua realização, a hiância do desejo ao gozo. É aí que se situa a angústia (LACAN, 2005/1963, p.193).

A partir do extrato acima, vemos um gozo diferente daquele da transgressão do seminário da *Ética*. Há um gozo possível, ainda que limitado pelo significante, nessa via do desejo ao gozo. A angústia se situa entre desejo e gozo, é a mediana entre os dois, logo não é um meio termo, como indica Lacan. A angústia é o que se encontra na via do desejo, ao fazer o gozo passar ao lugar do Outro.

Voltamos ao objeto resto, que se separa do Outro e é o resto da divisão que está na origem do sujeito, representado como objeto não especularizável no esquema ótico, que não entra na unificação da imagem do corpo. É esse resto que será tomado por Lacan para tratar dos objetos *palea*²⁴, objetos caducos, pedaços de corpo, dejetos; em cuja série localiza-se o supereu: voz e resto, voz e causa. O supereu é definido como objeto voz, desta forma, podemos pensar, com Lacan, que essa instância também ganha estatuto de causa. Como compreender essa definição? Ao trazer o supereu ligado à causa do masoquismo, assim como o objeto é causa do desejo, Lacan demonstra que o supereu também participa da função de causa do sujeito, conforme aponta Ambertín (2003, p. 250). “Digamos, então, que o supereu participa da função desse objeto causa, [...] Eu poderia até fazê-lo entrar na série dos objetos que teremos que dispor diante de vocês” (LACAN, 2005/1963, p.119). Logo, se o supereu é uma apresentação do objeto a , ele se apresenta como objeto causa, voz.

²⁴ MILLER, J. A. Introdução à leitura do seminário da angústia. In: *Opção Lacaniana*. n° 43, maio, 2005, p. 49.

Como é a relação do sujeito com esse *a*? Se o temor é que os objetos não faltem, Lacan diz que no caso do amor ao supereu, trata-se da mesma coisa: o que se teme é o sucesso e não o fracasso, uma vez que afirma que é a ausência da falta que promove a angústia. “Trata-se sempre do *isso não falta*” (LACAN, 2005/1962, p. 64). Diz que nesse tipo de relações fica claro que se trata de um *a*, e é esse objeto que pode ser “o mais incômodo supereu” (LACAN, 2005/1963, p.137). Sua presença na cena exige do sujeito um gozo: é o imperativo superegóico.

3.2 O objeto voz

Lacan pretende completar a lista freudiana de objetos – a partir de sua correlação com um tipo de angústia – e acrescenta aos objetos oral, anal e fático; outros dois: os objetos olhar/olho e voz/ouvido. É essa última apresentação do objeto que irá nos interessar para o estudo do supereu.

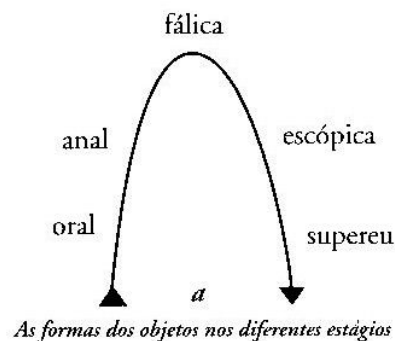


FIGURA 3

Miller (1989) afirma que o objeto era tomado pelos pós-freudianos, sobretudo na vertente dos objetos anal e oral, como objetos parciais, anteriores ao objeto genital no desenvolvimento da libido. O objeto voz só foi abordado pela psicanálise, ou melhor, por Lacan, quando se deixou de lado a perspectiva desenvolvimentista pela estruturalista.

O objeto não é mais um problema temporal, não é mais formulado em termos de sucessão, de progressão e de regressão, mas ele é formulado em termo

estrutural, isto é, para responder à questão: Como a função do objeto, tal como é trabalhada na psicanálise desde Freud, consegue se inserir nas relações de sujeito e da estrutura de linguagem? (MILLER, 1989, p.176).²⁵

Trata-se de um problema estrutural e nesse ponto o objeto também terá que responder às operações de causação do sujeito. O objeto olhar e o objeto voz apontam para essa nova perspectiva, já que não existe nem estágio vocal nem estágio escópico. Portanto, Miller diz que Lacan o escreve com a letra *a*, que não será declinada, para distingui-lo de todas as notações de significante e significado: S, s, S1, S2.

Foi a experiência clínica que impôs a Lacan a necessidade de prolongar a lista de objetos, incluindo a voz e o olhar. O objeto olhar veio da psicose, nas experiências dos delírios de observação, enquanto o objeto vocal foi extraído do automatismo mental de De Clérambault. São vozes que não podem ser registradas, imateriais, que ninguém ouve a não ser o sujeito, para quem são perfeitamente reais, e cuja ausência de materialidade sonora não impede que produzam seus efeitos. Miller sustenta que a voz para Lacan tem uma função essencial, por mostrar que a cadeia significante não somente pode ser falada, mas lida ou escrita e que não é fruto de nenhum órgão dos sentidos.

Žižek (1996) trabalha a diferença entre voz e escrita em Hegel, Derrida e Lacan e nos diz que este último, ao incluir a voz na série de objetos parciais da psicanálise, avança em relação a Hegel e a Derrida, pois demonstra que a voz não é um exemplo de “transparência de si”, pelo contrário, ao se experienciar falando, o sujeito se estranha, “eu me escuto falar, mas o que eu escuto não é jamais como eu mesmo, é um parasita, um corpo estranho no interior de mim mesmo”(ŽIŽEK, 1996, p. 131).²⁶ O autor conclui, então, que a voz é o que impede um sujeito de se escutar pensando. De forma que a demanda que o sujeito direciona à voz é um pedido de “Por favor, cale-se, eu não me escuto pensar!”(ŽIŽEK, 1996, p.132).²⁷ Portanto, esse estrangeiro em mim, que é a

²⁵ “C’est-à-dire que le problème de l’objet n’est plus un problème temporel, il n’est plus formulé en termes de succession, de progression et de régression, mais il est formulé en terme structural, c’est-à-dire pour répondre à la question: Comment la fonction de l’objet, telle qu’elle a été déjà travaillée dans la psychanalyse depuis Freud, trouve-t-elle à s’insérer dans les rapports du sujet et de la structure du langage ? ” (MILLER, 1989, p. 176). A tradução acima é de autoria de Lourenço Astua de Moraes e Renata Cecchetti, com revisão de Marcus André Vieira para uso no Núcleo de pesquisa Estilhões do ICP-RJ.

²⁶ “je m’entends parler mais ce que j’entends parler n’est jamais tout à fait moi-même, c’est un parasite, un corps étranger à l’intérieur de moi” (ŽIŽEK, 1996, p.131). A tradução acima é de nossa autoria.

²⁷ “S’il te plaît, tais-toi, je ne m’entends plus penser!” (ŽIŽEK, 1996, p.132). A tradução acima é de nossa autoria.

voz, pode se apresentar tanto como voz da consciência, como voz persecutória da paranóia, ou até na forma da voz do hipnotizador.

A “identidade de si” da voz reside no fato de que a voz, enquanto mediação da presença de si transparente, *coincide* com a voz enquanto corpo estranho que atormenta a presença de si “do interior”. Na tensão antagonista entre o significante e o objeto, a voz está então do lado do objeto: na sua dimensão fundamental, ela não é o significante ideal (totalmente transparente, flexível, sem brilho), mas exatamente o oposto, um resto objetual em inércia opaca” (ŽIŽEK, 1996, p. 132).²⁸

A voz, objeto sem transparência, portanto, é tomada num movimento circular fechado do desejo, o movimento da pulsão invocante. Žižek diz que a voz, no grafo do desejo de Lacan, é o resto da operação significante.

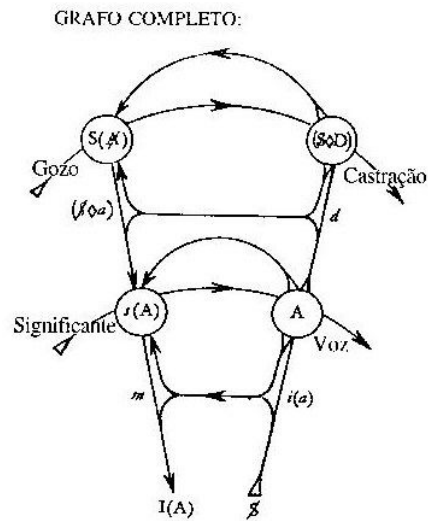


FIGURA 4 – grafo do desejo

Ela é um resto, “pedaço de real fora de sentido”, que sobra uma vez que se efetuou a operação retroativa do ponto de capiton, que estabiliza o sentido. “A voz é o que, do significante, resiste à significação, ela representa a inércia opaca que o sentido

²⁸ “L’ “identité à soi” de la voix réside dans le fait que la voix en tant que médiation de la présence à soi transparente *coincide* avec la voix en tant que corps étranger qui ronge la présence à soi “de l’intérieur”. Dans la tension antagoniste entre le signifiant idéal (totalement transparent, souple, effacé), mais exactement l’opposé, un reste objectal à l’inertie opaque” (ŽIŽEK, 1996, p.132). A tradução acima é de nossa autoria.

não pode recuperar”(ŽIŽEK, 1996, p.133).²⁹, mesma definição dada por Lacan para o objeto.³⁰ Diferencia a escrita da voz, dizendo que se há vida na voz, ela é uma vida estranha e inquietante de um “monstro não morto”, já a letra morta da escrita, representa uma presença de si “sã” da significação.

O paradoxo lacaniano é que, conseqüentemente, para transformar a Significação (designação objetiva) em Sentido (expressão subjetiva), é necessário simplesmente acrescentar a ela uma mancha vocal despida de sentido: Sentido = significação + não-sentido” (ŽIŽEK, 1996, p. 136).³¹

É a presença da voz que transforma uma cadeia significante objetiva em discurso subjetivo, diferenciando enunciado de enunciação. Žižek traz o exemplo da expressão “língua de cobra”³², que designa uma pessoa venenosa, em que a intenção de dizer algo a alguém, se trata, no fundo, de uma injúria. Uma maledicência que visa atingir o núcleo do real, o próprio objeto *a* da vítima. Ele ressalta que o crucial da questão é que o termo usado - “língua de cobra” - refere-se a um ato de palavra e não à escrita, uma vez que a possibilidade de enunciação só se dá no campo da voz. Logo, se a voz diferencia-se da escrita, é porque ela é objeto, carrega em si o traço da pulsão.

É desse objeto voz que Lacan trata no seminário 10. Tomará o trabalho de Theodor Reik sobre os rituais, em que introduz um instrumento usado nos rituais religiosos judaicos, o Chofar, para exemplificar as relações de desejo e angústia no nível do objeto voz/ouvido. O Chofar é um chifre de carneiro, que ao ser soprado, emite um som.

²⁹ “la voix est ce qui, dans le signifiant, résiste à la signification, elle représente l’inertie opaque que le sens ne peut récupérer”(ŽIŽEK, 1996, p. 133). A tradução acima é de nossa autoria.

³⁰ Ver página 53: “O objeto *a* é o que não é significantizado, o que se perde para a ‘significantização’, segundo Lacan”.

³¹ “Le paradoxe lacanien est par conséquent que pour transformer la Signification (désignation objective) en Sens (expression subjective), il faut simplement lui ajouter une tache vocale dénuée de sens: Sens = signification + non-sens” (ŽIŽEK 1996, p. 136). A tradução acima é de nossa autoria.

³² No original: “langue de vipère”, traduzimos livremente por língua de cobra, para manter a palavra língua, mas a tradução correta seria pessoa venenosa, com língua de fel.



FIGURA 5 – O Chofar

Segundo Reik (1946), o Chofar, além de ser o único instrumento primitivo que ainda desempenha um papel no ritual do judaísmo, também é um dos mais antigos instrumentos de sopro. Mas desse instrumento nem sequer se pode extrair uma melodia, o que atira seu interesse pela função que desempenha no ritual. Reik se interessou por pesquisar a origem da música e dos instrumentos musicais, ao se dar conta de que, na literatura sobre o tema, a música aparece como oriunda da tentativa dos deuses em comunicar-se com os humanos.

No judaísmo primitivo, acredita-se que o som do Chofar foi ouvido no momento em que Deus transmitia a Moisés as Tábuas da Lei no Monte Sinai. Esse som deve ter amedrontado os hebreus, pois também se fazia ouvir em meio a raios e trovões. A partir deste momento, o som do Chofar é emitido em procissões solenes, em eventos religiosos, na proclamação de uma lei, no meio de uma batalha ou na aproximação de um perigo. O seu efeito mais proeminente é o de som aterrorizador, de proclamar o perigo. Atualmente, o soprar do Chofar tem se tornado cada vez mais restrito à esfera religiosa.

Reik comenta que, no Talmud, o Chofar é associado ao sacrifício de Isaac por Abraão. No serviço religioso o Chofar é soprado em três grupos de quatro sons, dos quais um vai interessar a Lacan: o *Zikkronot*, memória do pacto entre Deus e Abraão para sacrificar Isaac (episódio chamado de *Aqedah*). O *Zikkronot* tem a função de

lembrar aos fiéis e a Deus do sacrifício de Isaac por Abraão e, ao mesmo tempo em que lembraria a Deus desse sacrifício, também o apaziguaria.

Por que Deus precisa ser apaziguado? Podem ser detectadas quatro versões para o mito de Abraão³³. Numa primeira versão, Abraão mostra sua face de gozo ao dizer a Isaac que vai matá-lo, porque o quer e não porque Deus o ordena. Na segunda versão, Abraão vai matar seu filho por amor a Deus, amor ao Pai, e para consegui-lo diz a Isaac que ele não é mais seu filho. Isaac pede a Deus que se torne seu pai, para que não fique sem um. Dessa forma, Abraão consegue manter a fé em Deus, ao renegar a paternidade, e Isaac é salvo por Deus, agora seu pai. Mas Abraão não retoma mais a alegria, seu pecado vira o sentimento inconsciente de culpa. E, por outro lado, o desejo do Outro, de Deus, é matar seu filho, então, Abraão e Deus compartilham um mesmo gozo.

Essa segunda versão coincide com a do Livro de Gênesis³⁴, em que Deus pede a Abraão que sacrifique seu único filho – nascido quando Abraão e Sarah já tinham idade avançada – como prova de sua devoção. Abraão leva seu filho para o monte sacrificial, mas um anjo de Deus substitui Isaac por um carneiro, que é sacrificado em seu lugar. Nessa versão, Deus é poupado de sua crueldade, já que o pedido foi mais uma prova colocada para Abraão e, aparentemente, não deveria ser concretizada.

Na terceira variação da história: Abraão pede perdão a Deus por haver desejado matar seu próprio filho. Mas, de qualquer forma, foi Deus quem o havia pedido. Na quarta versão, Isaac sabia do pecado do pai, que queria matá-lo, portanto, ter sido poupado não aliviou o filho do sofrimento. Isaac viu que Abraão pegou a faca para matá-lo, o que se tornou um segredo compartilhado em silêncio. Isaac protege as faltas paternas, a herança do Pai é seu pecado e à culpa se acrescenta o imperdoável do crime. Essa ordem de Deus para Abraão, exigindo que este sacrifique o próprio filho, Isaac, provém de um Outro caprichoso e cruel, funciona como um imperativo superegótico. Desta forma, sua renúncia produz o recrudescimento superegótico, que é um dos paradoxos do supereu.

Destas versões para o mito do *Aqedah*, é a quarta que justifica a necessidade do apaziguamento de Deus. Freud também apresenta uma interpretação do mito bíblico, que coincide com esta versão: “Deus tratara o Filho áspera e cruelmente, mas não era

³³ Cf. Sylvia Tendlarz. Conferência ministrada na UFRJ, em novembro de 2005 (Não publicada). Ultrapassaria os limites desta dissertação, mas poderia ser também interessante verificar a discussão que encontramos sobre o sacrifício de Isaac no livro *Temor e Tremor* de Kierkegaard.

³⁴ Os capítulos 21 e 22 tratam, respectivamente, da concepção e do sacrifício de Isaac. Consultar: http://pt.wikisource.org/wiki/Ferreira_de_Almeida_Atualizada/G%C3%AAnesis/XXII

melhor em relação aos homens; sacrificara o próprio Filho e ordenara a Abraão que fizesse o mesmo” (FREUD, 1990/1917, p.75). Nesta versão, Deus é caprichoso e cruel, conforme o mandamento superegóico.

Reik retoma o episódio em que Deus e Moisés conversam no Monte Sinai, durante a transmissão dos dez mandamentos. Existem vários relatos para esse episódio, e todos citam ruídos, trovoadas e o som do Chofar; portanto, Reik se pergunta como os fiéis ou o próprio Moisés ouviram Deus falar, se o chifre estava sendo soprado. Conclui, então, que o som do Chofar também era a voz de Deus, e busca o que pode estar na origem dessa analogia. Remonta às antigas religiões e diz que, provavelmente, o Deus/totem dos Judeus era um touro ou um carneiro; por conseguinte, supõe que essa é a origem do chifre de carneiro como instrumento de sopro, através do qual sai a voz de Deus. Segundo ele, no passado, a adoração do Deus/totem realizava-se através da imitação do seu som, semelhante a um mugido e pela vestimenta de suas peles. Portanto, o rabino, ao soprar o Chofar, identifica-se a Deus. E o som que dele sai, funciona como lembrança do parricídio mítico e faz com que os fiéis se lembrem de nunca mais repetir o ato. Seu som aterrorizante lembra o crime cometido e reforça sua proibição. Todos os fiéis devem ser lembrados não só do sacrifício de Isaac, mas também de seus desejos inconscientes contra o pai. Portanto, Reik afirma que Abraão queria sacrificar o próprio filho, não só para agradar a Deus, mas também em função de desejos hostis contra Deus. O som do Chofar faz lembrar os desejos hostis contra o pai e alerta para a punição decorrente do ato.

Lacan retoma o estudo de Reik, pois o Chofar ajudá-lo-á a substantivar a função do objeto *a* no último estágio, “no qual ele nos permite revelar a função de sustentação que liga o desejo à angústia no que é seu derradeiro nó” (LACAN, 2005/1963, p.268).

E descobrir que o Supereu, em seu imperativo íntimo, é de fato “a voz da consciência”, isto é, antes de mais nada uma voz, bastante vocal, e sem maior autoridade senão a de ser uma voz grossa: a voz sobre a qual pelo menos um texto da Bíblia nos diz que ela se fez ouvir pelo povo aglomerado em torno do Sinai, não sem que esse artifício sugira que, em sua enunciação, ela lhe devolveu seu próprio rumor, nem por isso sendo menos necessárias as Tábuas da Lei para conhecer seu enunciado (LACAN, 1998/1960, p.691).

A definição do som do Chofar como a voz do próprio Deus, será tomada por Lacan, remetendo ao episódio da Tábuas da Lei - em que estariam escritas as leis da fala - por acreditar que Moisés, ao descer do Monte Sinai e ver os hebreus dançando em

adoração ao Bezorro de Ouro, já havia matado o Pai. É por haver matado o Pai que ele se enfurece e destrói o Bezorro de Ouro, transforma-o em pó e o dá a comer aos hebreus, como se fosse uma refeição totêmica. Segundo Lacan, “Moisés é o filho assassino do Pai” que vem destruir sua própria insígnia no Bezorro de Ouro.

A função do rito com o Chofar, conforme apontado por Reik no *Zikkronot*, é a de reatualizar uma lembrança, o momento em que Deus poupa o filho de Abraão, Isaac, substituindo-o no sacrifício por um carneiro. Lacan se pergunta sobre o que se trata de lembrar, já que essa lembrança já vinha sendo cultivada nas orações pelos fiéis que irão ouvir o som do Chofar. A importância dessa pergunta remete à função de repetição, que vai além de uma repetição automática e ligada ao retorno, mas que traz uma outra dimensão: que confere o sentido da interrogação trazida pelo lugar do Outro. Talvez trate-se de fazer com que o próprio Deus lembre.

Enquanto Reik sustenta que o sopro do Chofar lembra aos fiéis de seus crimes contra o pai, Lacan afirma que esse som lembra ao próprio Deus, o crime cometido por Moisés. Segundo Lacan, o que se faz ouvir no som do Chofar é o mito do assassinato do pai. O som do Chofar relembra o crime cometido e é um lamento do pai morto, que reatualiza a culpa. “A angústia suscitada pelo Chofar procede de uma culpabilidade à espera do perdão, dito de outra forma, de uma culpabilidade ligada ao comando prescritivo de uma lei em função da qual podemos nos reconhecer em falta” (BAAS, 1998, p. 212).³⁵ Essa culpa não é outra que a falta a ser que está na base do sujeito.

De que objeto se trata nesse exemplo do Chofar?

Daquilo a que chamamos voz. Nós o conhecemos bem, acreditamos conhecê-lo bem, a pretexto de conhecermos seus dejetos, as folhas mortas, sob a forma das vozes perdidas da psicose, e seu caráter parasitário, sob a forma dos imperativos interrompidos do supereu (LACAN, 2005/1963, p. 275).

Lacan retoma Freud – que afirma que o parricídio é o que delimita que a mãe é o objeto a se desejar – para sustentar que anterior ao assassinato do pai, vem a dimensão do objeto *a*. Se a função do parricídio mítico é interditar a mãe, como desejo original, transformando-o num gozo impossível de transgredir; o objeto *a* é o que marca o limite entre o sujeito de gozo (S) e o falasser (∅). Conclui-se que com a extração do objeto, e a conseqüente falta que cria o desejo, elimina-se a possibilidade de gozo, portanto, o “fato

³⁵“l’angoisse suscitée par le shofar procède d’une culpabilité en attente du pardon; autrement dit d’une culpabilité liée au commandement prescriptif d’une loi en regard de laquelle on peut se reconnaître défaillant.”(BAAS, 1998, p.212) A tradução acima é de nossa autoria.

original”, anterior ao assassinato do pai é o objeto voz “e aquilo que sua função introduz de dimensões novas na relação do desejo com a angústia” (LACAN, 2005/1963, p. 279). A voz procede da falta que estrutura o sujeito como ser falante. A anterioridade do objeto *a* ao parricídio nos interessa porque aponta para a necessidade de uma incorporação inicial de algo do Outro, para que o sujeito possa se sentir espiado, vigiado, como vemos na função do supereu como objeto olhar.

A voz em Lacan não tem relação com a entonação, não é a palavra e muito menos é o falar. Ela é vazia de sentido. Quando Miller diz que o objeto voz remete à uma voz a-fônica, diz que esse aparente paradoxo refere-se ao fato de que os “objetos ditos *a* só possam afinarem-se com o sujeito do significante se perderem toda substancialidade, se estiveram centrados por um vazio que é a castração”(MILLER, 1989, p.178).³⁶

Lacan diferencia a fonetização do que sustenta o objeto *a*, para ilustrar a característica destacável da voz. Enquanto a fonetização está no campo da metáfora e da metonímia, das substituições, a dimensão vocal surge quando algo desse sistema de oposições passa para uma emissão. Portanto, conclui que a voz aparece como potencialmente separável nesse instrumento – o Chofar – o que exemplifica uma característica do objeto *a*, o fato de ser destacável. Essa função é ilustrada por Miller através do exemplo da palavra “porca” ouvida pela paciente entrevistada por Lacan. Diz que a separação desta palavra e do resto da frase “eu venho do salsicheiro” é fruto de uma carga de gozo que rompeu a cadeia significante. “Porca” passa a ser a voz do Outro que o sujeito ouve de fora. “A voz aparece em sua dimensão de objeto quando é a voz do outro” (MILLER, 1989, p.183).³⁷

Há algo na voz que escapa ao efeito instrumental, segundo Miller; é a voz do Outro que importa, é ela que eu espero para que possa dizer de meu lugar na cadeia, do meu ser. “Há voz pelo fato do significante girar em torno do objeto indizível. E a voz, como tal, emerge toda vez que o significante se quebra - e vai se reunir a esse objeto no horror”(MILLER, 1989, p.184).³⁸ Portanto, para Lacan, tudo que fazemos: falar, música, cantar, é para não escutar a voz como objeto *a*.

³⁶ “les objets dits *a* ne s'accordent au sujet du signifiant qu'à perdre toute substantialité, qu'à la condition d'être centrés par un vide qui est celui de la castration” (MILLER, 1989, p. 178). A tradução acima e as que se seguem, deste mesmo texto, são de autoria de Lourenço Astua de Moraes e Renata Cecchetti, com revisão de Marcus André Vieira para uso no Núcleo de pesquisa *Estilhaços* do ICP-RJ.

³⁷ “La voix apparaît dans sa dimension d'objet quand c'est la voix de l'autre” (MILLER, 1989, p.183).

³⁸ “Il y a voix du fait que le signifiant tourne autour de l'objet indicible. Et la voix comme telle émerge chaque fois que le signifiant se brise pour rejoindre cet objet dans l'horreur ” (MILLER, 1989, p.184).

A voz não é assimilada, mas sim incorporada do Outro, é um imperativo. Não é a voz objetiva da experiência, mas sim a voz objetalizada, “isto é, a voz como objeto inobjetivável, como objeto *a*” (BAAS, 1998, p. 214).³⁹ O que o sujeito recebe de linguagem vem sob forma vocal e ressoa no vazio do Outro. A voz do Chofar, mugido de Deus, vem do lugar vazio do Outro em direção ao sujeito. Baas ressalta que esse vazio onde a voz ressoa não é localizado no espaço. Se a linguagem vem do Outro, lugar vazio por excelência, é aí que a voz ressoa. O que resta da voz, deste discurso interior, se retirarmos toda intenção de significação, e mesmo todo o significante? Só resta a voz silenciosa, muda; ou melhor, resta somente uma pura voz, uma pura ressonância. Trata-se de uma ressonância fora de toda sonoridade possível.

Baas traz o exemplo de uma frase interrompida: “Pierre foi...”⁴⁰, cuja interrupção aponta para a dinâmica do silêncio, que demanda a continuidade da frase. Essa é a ressonância sem sonoridade da voz. Portanto, a pura voz, para Lacan, é o que torna possível a ligação das palavras, a continuidade da cadeia significante. Já que sustenta o enunciado, ela torna possível a continuidade enunciativa do dizer. A voz é o silêncio entre linhas, entre uma palavra e outra, é uma pura enunciação sem enunciado. Segundo Baas, ela é o que procede do além da ordem simbólica, procede da Coisa como fora do significado e fora do significante.

Assim sendo, a voz, como objeto *a*, não é um elemento de significação que se junta aos outros elementos de significação para completar o efeito de sentido, “ela não assegura nenhuma garantia, nem ao dito, nem ao dizer”.⁴¹ Se o sujeito só é falante em virtude de sua alienação na linguagem, por outro lado, o que o chama à fala, é a voz. “Falar, é então a princípio responder ao apelo imperativo desta pura voz” (BAAS, 1998, p.200).⁴² Responder a este chamado é um ato de responsabilidade do sujeito. Se é a voz que faz o apelo para que o sujeito tome a palavra, ela contribui para que o ser falante se responsabilize pelo seu dizer.

Mas esta [a dimensão imperativa da voz] significa que esta voz estrangeira e silenciosa, que ressoa no vazio do discurso onde o sujeito não acaba de perseguir sua substancialidade, esta voz é justamente o que comanda o sujeito de sempre retomar o fio dos encadeamentos simbólicos do discurso. A voz,

³⁹ “c’est-à-dire la voix comme objet inobjectivable, comme objet *a*” (BAAS, 1998, p. 214). A tradução acima e as que se seguem são de nossa autoria

⁴⁰ “*Pierre est allé...*” (BAAS, 1998, p. 214).

⁴¹ “elle n’assure aucune garantie ni au dit, ni au dire” (BAAS, 1998, p. 198).

⁴² “Parler, c’est donc d’abord répondre à l’appel impératif de cette pure voix” (BAAS, 1998, p.200).

como objeto *a*, é, por esta razão, o que causa a deriva significativa do sujeito do desejo, ela é o objeto-causa do desejo (BAAS, 1998, p. 201).⁴³

Baas afirma que a voz é irresponsável, já que ela não pode responder ao que é dito, nem do que se diz, mas é essa “irresponsabilidade da voz” que exige do sujeito uma tomada de posição sobre seu próprio dito.⁴⁴ A expressão pulsão invocante testemunha a função de chamado que tem a voz para Lacan: ser responsável é responder ao chamado da voz. O sujeito só pode ser responsável enquanto falante, por isso se diz “dar a palavra”, ‘tomar a palavra’, etc. Contudo, o sujeito não pode responder com essa voz *unheimlich*, pois é ela que o causa como sujeito desejante-falante. Se a voz vem do Outro, ressoa do vazio do Outro, a resposta é sempre do sujeito, com o uso que um sujeito singular pode fazer dos significantes. Por isso, segundo Baas, o conceito de extimidade lacaniano aplica-se muito bem à voz. Como objeto *a* ela é êxtima, chama além de mim, me ultrapassando.

Uma vez que a voz é o que comanda silenciosamente e sem nada dizer, não se pode considerar somente a assimilação freudiana do supereu ao imperativo moral kantiano. É necessário, além dessa aproximação, relacionar o supereu à voz como objeto *a*, como o indica Lacan. O Chofar nos exemplifica essa fala que não é música e que arranca nossos ouvidos da harmonia a que estão habituados. O supereu como voz incide mais como imperativo de gozo do que como imperativo moral.

Não obstante, a voz tem como função chamar o sujeito a se responsabilizar pelo seu dito, a se posicionar como *fallasser*. Ele pode responder a este chamado ou pode ser vivido pela injunção de gozo, como objeto. O sujeito fica em suspenso entre responsabilidade e gozo.

Trazemos caso de nossa clínica em que percebemos a atuação do supereu como voz invadindo os ouvidos e ordenando um gozo impossível. F. é um cabo da Polícia Militar que acompanhamos por dois anos, primeiro no batalhão em que trabalhava e depois no Hospital da Polícia. Ele fazia tratamento psiquiátrico, iniciado após surto psicótico, posterior a um ato masturbatório cometido durante o horário de serviço.

⁴³ “Mais cela [a dimensão imperativa da voz] signifie que cette voix étrangère et silencieuse, qui résonne dans le vide du discours où le sujet n’en finit pas de poursuivre sa substantialité, cette voix est justement ce qui commande au sujet de toujours reprendre le fil des enchaînements symboliques du discours. La voix, comme objet *a*, est à ce titre ce qui cause la dérive signifiante du sujet du désir; elle est l’objet-cause du désir” (BAAS, 1998, p. 201).

⁴⁴ “Il ne s’agit pas ici primordialement de la responsabilité pratique, c’est-à-dire de cette responsabilité en quelque sorte ‘factice’ et seulement dérivée qui impose au sujet d’assumer les conséquences de ses actes ou de ses paroles; mais il s’agit d’une responsabilité plus originaire et qui – je vis essayer de montrer – fonde la possibilité de la responsabilité pratique” (BAAS, 1998, p. 203).

Trabalhava à noite, policiando uma praia e foi levado a se masturbar, após um ordenamento que chegou aos seus ouvidos. O supereu comparece nessa cena como objeto voz, que entra pelos ouvidos, e o sujeito não sabe dizer de onde vem, se é de fora ou de si mesmo. Ouviu essa injunção ao gozo, mandamento do supereu, que o fez passar ao ato.

Após este episódio ele abre um quadro persecutório, com agitação psicomotora, começa a “falar coisas sem sentido”, acredita que alguém possa ter visto o que fez e vai ao local de trabalho contar ao seu chefe o ocorrido. Não é punido por seu ato, mas sim encaminhado para a psiquiatria. No início do tratamento tratava do temor de que alguém poderia tê-lo visto naquela praia e de que o ocorrido viria a público. Acreditava que as pessoas comentavam sobre ele no ônibus, no trem, e que seu ato poderia ser divulgado na *internet*.

Pierre Naveau afirma que “toda alucinação verbal produz um efeito de exclusão sobre o sujeito” (NAVEAU, 2004, p. 22). O resultado dessa exclusão é um *empuxo-à-passagem-ao-ato*. Para o autor, a psicose é uma espécie de desfalecimento do sujeito, no momento em que o psicótico ouve as vozes, o sujeito tomba ao estado de dejetivo. Como a voz vem do exterior, ele se vê privado da “capacidade de enunciação”; portanto, o único lugar para esse sujeito é o de detrito, em relação ao que ouviu.

Acreditamos que o sujeito responde em ato ao imperativo de gozo do supereu: “masturbe-se, goze na praia, fardado”. Posteriormente, procura alívio numa punição que nunca chega. Seu trabalho em análise o fez bascular um pouco da certeza delirante, a “perseguição” virou “desconfiança”, uma sensação que ele diz acompanhá-lo, mas que não vem imbuída de certeza. A única certeza é quanto ao ato realizado na praia, ao se aproximar de um gozo proibido. A direção do tratamento vai contra a promoção de renúncia de gozo, que poderia ser veiculada como julgamento, ou até mesmo como a tão almejada punição. Este gozo não pode ser incluído na cadeia significativa, o sujeito terá que se haver com o que o invade como impossível, lhe dando outro destino, qual seja: não respondendo ao apelo da voz do lugar de objeto.

3.3 O objeto extrai e recupera o gozo

Para irmos da lei ao objeto é imprescindível traçar um percurso que vai da pulsão ao gozo. Freud, inicialmente, articulava a pulsão sexual ao prazer. A ausência de

satisfação, através da impossibilidade de descarga, provocava acúmulo de tensão, vivenciado como desprazer. A oposição prazer/desprazer é reelaborada por Freud, quando se deparou com a repetição, portanto, se fez necessário articular o conceito de pulsão de morte.

Não é mais um prazer que se veicula com a pulsão de morte, pelo contrário, é daí que Lacan irá extrair seu conceito de gozo. No além do princípio do prazer está o gozo e não a satisfação conhecida pela descarga do princípio de prazer. “Vemos então que a pulsão de morte faz parte da vida não como sua limitação, seu oponente inseparável, mas como sua própria substância. É preciso que haja dispersão para que novos agregados se façam” (VIEIRA, 1999, p. 46). Portanto, foi da necessidade de “dar conta desta morte na vida, que poderia igualmente ser retomada a partir da ligação entre dor e prazer, que Lacan teorizou o gozo” (VIEIRA, 1999, p. 46).

É a noção de objeto *a*, proposta por Lacan, que irá nos ensinar sobre esse gozo cuja satisfação passa longe do prazer. Segundo Miller (2000), a partir do seminário 11, o gozo passa a ser distribuído “sob a figura do objeto *a*, quer dizer, de uma instância, muito mais modesta, reduzida, mais manejável do que a Coisa” (MILLER, 2000, p. 95). O que Lacan elabora sobre o objeto? Que objeto é esse? No seminário da *Angústia*, Lacan faz a passagem do objeto que fascina, para o objeto causa de desejo. O primeiro é o objeto amoroso, agalmático, parcial, que tem como paradigma o falo, ou seja, é preciso que o objeto amoroso tenha um traço fálico que nos atraia. O segundo, é o objeto na condição de causa, perdido, é o objeto sem brilho, representado por partes perdidas, nojentas, que caem do corpo.

Em vez de agalma, que é o brilho, no objeto que está por trás do desejo, temos a *palea* (o resto).⁴⁵ Portanto, não há nenhum objeto que possa satisfazer ao desejo, já que ele se encontra antes do desejo. Esta condição é imprescindível para que exista o movimento desejanste. Žižek descreve esse objeto que não tem representação:

É neste sentido preciso que *a* é o objeto causa de desejo: com efeito, ele não pré-existe ao desejo como aquilo que o desperta, simplesmente, ele dá forma ao seu impasse inerente, ao fato de que o desejo não é jamais satisfeito por nenhum objeto positivo, isto é, que a propósito de todo objeto positivo, o sujeito experimenta um “não é isso” (ŽIŽEK, 1996, p. 199).⁴⁶

⁴⁵ Cf. MILLER, J. A. Introdução à leitura do seminário da angústia. In: *Opção Lacaniana*. n° 43, maio, 2005, p.49.

⁴⁶“C’est en ce sens précis que *a* est l’objet cause du désir: en effet, *il ne pré-existe pas au désir comme ce qui l’éveille, simplement, il donne corps à son impasse inhérente, au fait que le désir n’est jamais satisfait*

Nesse caminho com Freud e Lacan, vimos que a inscrição do sujeito no Outro simbólico produz uma perda de gozo. Esse gozo perdido inscreve-se, num primeiro momento, como falo (-φ), símbolo que denomina a falta. Mas também pode ser inscrito a partir do objeto *a*, uma vez que, no seminário 10, Lacan definirá esse objeto como perda/resto na divisão subjetiva.⁴⁷ A extração do objeto promove uma perda de gozo, cuja recuperação se dá através desse mesmo objeto. Lacan nos adverte:

Mas não é a Lei em si que barra o acesso do sujeito ao gozo; ela apenas faz de uma barreira quase natural um sujeito barrado. Pois é o prazer que introduz no gozo seus limites, o prazer como ligação da vida, incoerente, até que uma outra proibição, esta incontestável, se eleve da regulação descoberta por Freud como processo primário e pertinente lei do prazer (LACAN, 1998/1960, p. 836).

Desta forma, já não é o pai, aquele da lógica edípica, que proíbe o acesso à mãe. O pai se torna um operador real, agente da castração. A perda de gozo se produz pela inclusão do sujeito na linguagem⁴⁸, o que faz Lacan tratar do mais além do Édipo. Neste ponto, estamos com Lacan, mais além do Édipo, porque estamos mais além da explicação da castração pelo pai que castra. É a entrada na linguagem que coloca um limite ao gozo.

A partir da idéia de entropia de gozo (seminário 17), ou seja, de que o gozo não se perde totalmente; o objeto ganha uma nova forma - mais-de-gozar - cuja função é recuperar algo desse gozo perdido. “O acesso ao gozo não se dá mais, essencialmente, através da transgressão, mas através da entropia, do desperdício produzido pelo significante. É assim que Lacan pode dizer que o saber é um meio de gozo” (MILLER, 2000, p.99). Neste momento, saber e gozo são limítrofes, o gozo é o caminho para a morte. Portanto, Lacan situa o gozo em relação ao objeto e ao saber, que é uma forma de recuperação de gozo através do mais-de-gozar. Pode-se gozar do saber, não se trata mais de um forçamento ou transgressão como se lê no seminário da *Ética*.

par aucun objet positif, c'est-à-dire qu'à propos de tout objet positif, le sujet éprouvera un 'ce n'est pas ça'” (ŽIŽEK, 1996, p. 199). A tradução acima é de nossa autoria.

⁴⁷ “Em relação ao Outro, o sujeito dependente desse Outro inscreve-se como um cociente. É marcado pelo traço unário do significante no campo do Outro. Não é por isso, se assim posso dizer, que ele corta o Outro em rodela. Há, no sentido da divisão, um resto, um resíduo. Esse resto, esse Outro derradeiro, esse irracional, essa prova e garantia única, afinal, da alteridade do Outro, é o *a*” (LACAN, 2005/1962, p.36).

⁴⁸ “Aquilo a que é preciso nos atermos é 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, já que a lei se funda justamente nessa proibição” (LACAN, 1998/1960, p. 836).

Bastos (2004) aponta que a função do objeto é fundamental, pois este extrai o excedente de gozo do corpo. “O objeto aglutina não só o gozo que o significante falhou em excluir, mas aquele intrínseco a sua incidência” (BASTOS, 2004, p. 256). Como vimos anteriormente, não se trata mais de um *forçamento*, a própria repetição visa o gozo, *entra-se de fininho no campo do gozo*, transbordando o princípio do prazer:

e o que o princípio de prazer mantém é o limite em relação ao gozo. [...] A repetição se funda em um retorno do gozo. E o que a esse respeito é propriamente articulado pelo próprio Freud é que, nessa mesma repetição, produz-se algo que é defeito, fracasso. [...] Na própria repetição há desperdício de gozo. [...] Aí é que se origina, no discurso freudiano, a função do objeto perdido (LACAN, 1992/1970, p. 44).

Portanto, a perda de gozo surge do trabalho do saber, isto é, no lugar “dessa perda, introduzida pela repetição, vemos aparecer a função do objeto perdido, disso que eu chamo *a*” (LACAN, 1992/1970, p. 46). Nesse desperdício de gozo, há um mais-de-gozar a recuperar. O saber, ao trabalhar, produz entropia, desperdício de gozo. É isso que permitirá a Lacan afirmar que o saber é um meio de gozo.

Contudo, o gozo nunca é para o melhor do sujeito, já que a pulsão de morte faz parte dele. Quando se goza, destrói-se a si mesmo, desta forma, a função do princípio de prazer é de barrar o gozo. Porém, há algo de satisfação no gozo, perde-se gozo e se recupera com o objeto *a*. O supereu se exerce sobre as pulsões e exige que se renuncie ao objeto *a* como gozo suplementar. Imediatamente, o supereu se apossa desse gozo suplementar, se alimenta dele e fica mais poderoso. Não se pacifica o supereu, pelo contrário, ele pede mais renúncia. A cada renúncia ele pede que se renuncie ainda mais.

Todavia, é somente dois anos depois, em seu seminário 20, que Lacan finalmente dirá - com todas as letras - que o supereu é um imperativo de gozo: “Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo – Goza!” (LACAN, 1985/1972, p.11). Miller (1997) ressalta a diferença entre o supereu freudiano e o supereu lacaniano do seminário *Mais, ainda*. Enquanto o primeiro produziu o interdito, o dever e a culpabilidade; portanto, supunha o Outro; o último produziu o imperativo de nossa civilização – Goze! Desta forma, afirma que “o supereu lacaniano é a verdade do supereu freudiano”, assim como já vimos que o imperativo de gozo sadiano é a verdade do imperativo moral kantiano. O que os une é a mesma vontade de gozo, que não é guiada pelo princípio do prazer. É a inclusão do gozo no campo do

supereu que redimensiona o supereu como interditor, ou seja, não é abolida a função constringente, mas sim adicionada a dimensão do imperativo de gozo.

Quando o supereu ordena: Goze!, ele exige o impossível, já que esse gozo é sempre limitado, insuficiente. Daí sua crueldade, exige sempre um pouco mais e o sujeito responde como puder. Responde com corrida ao mais de gozar, e a insatisfação que daí provém, assegura o redobramento do supereu. À tentativa de acesso ao gozo, pode responder também com a repetição.⁴⁹

Os quatro discursos lacanianos do seminário 17 tentam fazer um percurso oposto ao do imperativo superegóico. O discurso do mestre $\hat{\rho} \rightarrow \bar{\rho}$ põe uma barreira de acesso ao objeto a , e de alguma maneira fecha o acesso direto do \exists ao a . No seminário 18, será apresentado o discurso do capitalista⁵⁰, que cabe muito bem para representar o imperativo superegóico. Este quinto discurso $\downarrow \bar{\rho} \mid \downarrow$, ao inverter a ordem da primeira fração do discurso do mestre, coloca o S1 no lugar da verdade. O S1 torna-se o mestre, que obriga o sujeito a trabalhar e a produzir mais-valia, determinando quais são os objetos a a consumir. Os sujeitos se tornam sujeitos de consumo e os objetos a se oferecem e nos tornam sujeitos consumidores. Esse discurso tenta apagar o efeito de impossibilidade de gozo, ou melhor, mantém o sujeito insatisfeito de um modo particular.

Segundo Recalcati (2004), o discurso capitalista é a “promoção do sujeito *gadget* como solução da “falta a ser” que o habita”. Já o discurso da ciência, promove o saber especialista como solução paradigmática do problema da verdade; portanto, ambos discursos excluem e anulam o sujeito do inconsciente. Ele cita o exemplo da toxicomania, como produto do enredamento desses dois discursos, em que “o sintoma seria, ao mesmo tempo, o efeito de uma oferta de mercado e o efeito de um avanço do saber científico-tecnológico”(RECALCATI, 2004, p.1). O sujeito barrado como

⁴⁹ E finalmente, Lacan (1977) dirá que o supereu é uma força demoníaca que empurra o sujeito a dizer algo, no caso, a ensinar. “El ideal, el Ideal del Yo, en suma, sería terminar con (en) lo Simbólico, dicho de otro modo, [no] decir nada de nada. ¿Cuál es la fuerza demoníaca que empuja a decir algo, dicho de otro modo a enseñar? Sobre eso yo llego a decirme que eso es el Superyó. Es lo que Freud designa como Superyó, que seguramente, no tiene nada que ver con ninguna condición que se pueda designar como natural.” (*Seminário 24*: lição de 8 de fevereiro de 1977).

⁵⁰ “Ustedes no son curiosos y, además, intervienen poco, de manera que el año pasado cuando les hablé del discurso del Amo, nadie vino a molestarme para preguntarme cómo se situaba allí el discurso capitalista. Lo esperaba. No pido más que explicárselos, sobre todo porque es simple: apenas una cosita que gira y en vuestro discurso del Amo se muestra todo lo que hay de transformable en el discurso capitalista” (LACAN. *Seminário 18* : lição de 10 de fevereiro de 1971).

consumidor é levado a consumir os objetos *a* (drogas, medicação) produzidos pelo discurso capitalista e pelo saber científico (S2).

O autor sustenta que não é mais o desejo que orienta a demanda em direção ao objeto, mas sim o discurso do capitalista, que produz tanto o “vazio do objeto (criando uma infinita pseudofalta)”, quanto o objeto capaz de preenchê-lo. “É o objeto que mostra paradoxalmente isto que falta ao sujeito e não a falta do sujeito que o guia em direção ao objeto, segundo a metonímia do desejo”(RECALCATI, 2004, p. 4).

Que efeitos podemos supor da relação do discurso capitalista com o imperativo de gozo do supereu? Os imperativos superegóicos são elevados à máxima potência no discurso do capitalista, como um empuxo ao gozo, ao consumo, visando o objeto *a*, ignorando a impossibilidade deste acesso. Como consequência deste empuxo ao gozo vemos surgir a culpa, já que a culpabilidade do sujeito não se deve ao fato de que se goza, mas sim da falta de gozo. Lacan evoca a culpa que surge na falta de gozo obtida no auto-erotismo, sempre insuficiente. “Com efeito, viesse a Lei a ordenar “Goza”, o sujeito só poderia responder a isso com um “Ouço”, onde o gozo não seria mais do que subentendido” (LACAN, 1998/1960, p. 836).

En la medida em que el sujeto se siente en déficit en relación con el imperativo de goce, se siente culpable de no gozar. Eso lo vemos clínicamente en las mujeres que dicen ser frías, ya que por el ideal cultural hay culpa por no acceder al goce que haría falta que hubiese, es una culpa a nivel del goce (MILLER, 1998, p.108).

Os gozos aos quais se acede são sempre insuficientes. Žižek exemplifica bem essa atuação do supereu, dizendo que o sujeito, no universo capitalista atual, não é mais culpado por infringir um interdito, mas sim por não ser feliz. “‘Seja feliz!’ é sem dúvida a suprema injunção do supereu”⁵¹ (ŽIŽEK, 1996, p.162).

Como faz o discurso do analista? Dos Santos diz que o discurso do analista ao trazer o objeto *a* para o lugar de agente, propõe um novo destino para a sujeição do sujeito aos imperativos do supereu. Supõe que “a voz é [...] o resto da Coisa (*das Ding*), que ressurgue parcializada sob as espécies do gozo não-todo, o objeto *a*. Portanto, ao instituir o objeto *a* no lugar de agente, extrai o ser falante da sujeição à voz do supereu” (DOS SANTOS, 2005, p.76). Desta forma, é fundamental distinguir o objeto na sua função de causa de desejo e na função de supereu. Como causa de desejo ele mantém o

⁵¹ “ ‘Sois heureux!’ est sans doute la suprême injonction du surmoi” (ŽIŽEK 1996, p. 162). A tradução acima é de nossa autoria.

circuito pulsional aberto, em movimento, mantendo viva a impossibilidade de gozo. Como voz ele atormenta, exigindo que se aceda a esse gozo perdido.

Vemos que o desejo do analista inclui o trabalho contra o supereu, atua como separador. Vieira (2005) comenta, a partir da frase lacaniana: "que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve"⁵², que esta provoca uma mudança no estatuto do Outro. Trata-se do Outro do dito e do ouvido, o que marca é o que se ouve, depositando um resto no que se diz. Vieira salienta, que nesse mundo do Outro *nãotodo* e de seus objetos "futilitários", a distância entre o ouvido e o que dali se escuta desaparece. Supomos que o resto, o objeto *a*, é fundamental para que o dito do Outro não se deposite como voz superegóica, não oferecendo saída para o sujeito a não ser gozar.

Mais do que nunca temos a impressão de que a intermediação entre "ouvido" e "escutado" se esfumaça. Não faltam exemplos de sujeitos que passam ao ato sem que nada aparentemente pudesse ser convocado para explicar o que ocorreu a não ser a simples exortação à ação, por parte de amigos, por exemplo. A desproporção entre o ato e sua subjetivação parece ressaltar o esvaziamento da função do olvido paterno e a necessidade premente de que algo venha se interpor entre o que diz um pai hoje e o que dali escuta um filho (VIEIRA, 2005, p. 4).

Portanto, Vieira afirma que a psicanálise tem um lugar privilegiado para ir contra o circuito fechado do supereu, já que se propõe a privilegiar o resto, a divisão. Cita o relato de passe de Leonor Ferfer, cuja presença de "uma boca colada ao ouvido" produz um escutar demais, com pouco resto. Muito se ouve e pouco se diz, marca somente da voz do supereu. Entre o ouvido e o escutado nada existe, a boca do Outro, colada no ouvido tem função de supereu. Lembramos o caso de uma paciente, que rouba dinheiro de sua mãe, gasta com amigos e presentes e só pode dizer que fez e mais nada. Não sabe por que fez e tampouco quer saber: "não sei, só fiz".

⁵² LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 2003, p. 448.

4 INCIDÊNCIAS DO SUPEREU NA CLÍNICA

“A voz do Outro deve ser considerada um objeto essencial. Todo analista será solicitado a lhe dar seu lugar e a seguir suas encarnações diversas, tanto no campo da psicose como, no mais extremo do normal, na formação do supereu. Ao situar a fonte *a* do supereu, talvez muitas coisas fiquem mais claras. Podemos partir da abordagem fenomenológica para situar a relação com a voz do Outro como objeto caído do Outro, mas não podemos esgotar sua função estrutural a não ser dirigindo a interrogação para o que é o Outro como sujeito. Com efeito, se a voz é o produto, o objeto caído do órgão da fala, o Outro é o lugar onde *isso fala*. Aqui não podemos mais escapar à questão: para além daquele que fala no lugar do Outro e que é o sujeito, o que há cuja voz é assumida pelo sujeito a cada vez que fala?” (LACAN, 2005/1963, p. 71).

Seguimos esse percurso em Lacan, acompanhando seus passos no que ele trouxe sobre o conceito de supereu. Vimos como essa instância aparecia vinculada à lei e aos registros imaginário e simbólico, e como ela vai, pouco a pouco, pendendo mais para o real. Pretendemos continuar com sua definição de supereu como imperativo de gozo, pensando as exigências que se colocam frente à clínica do supereu.

Buscamos ilustrar, através dos casos que se seguem, a dimensão clínica do imperativo superegóico, em que tanto a renúncia ou o submetimento ao gozo produzem efeitos nefastos. Apresentaremos vertentes heterogêneas do supereu: o humor, a reação terapêutica negativa e o fim de análise. Além disso, veremos dois relatos de passe e casos de nossa clínica, em que percebemos os efeitos da apresentação do objeto como voz constringente.

4.1 A diversidade de incidências do supereu: a reação terapêutica negativa e o humor

No texto de 1924, *O Problema econômico do masoquismo*, Freud trata do papel do supereu na causação do masoquismo e de sua atuação no desenvolvimento das neuroses e no sentimento inconsciente de culpa. Freud descreve três tipos de masoquismo: feminino, erógeno e moral. É esse último que nos interessa por sua ligação com o supereu. Nesse texto, o masoquismo original encerra a pulsão de morte voltada para o interior do eu. Mas é ao masoquismo moral, com o qual se depara no sentimento inconsciente de culpa de alguns pacientes, que Freud irá se ater.

A satisfação desse sentimento inconsciente de culpa é talvez o mais poderoso bastião do indivíduo no lucro (geralmente composto) que auferir da doença – na soma de forças que lutam contra o restabelecimento e se recusam a ceder seu estado de enfermidade. O sofrimento acarretado pelas neuroses é exatamente o fator que as torna valiosas para a tendência masoquista (FREUD, 1990/1924, p. 183).

Aqui, é a tensão entre o eu e o supereu, vivenciada pela inadequação do eu ao seu ideal, que é chamada de sentimento de culpa. Freud diferencia o que chama de uma ‘extensão inconsciente da moralidade’, e o masoquismo moral. Enquanto a primeira seria o supereu com uma crueldade exacerbada atacando o eu, no segundo caso, é o eu que se oferece à punição.

Ambertín (2003) discute a diferença entre a função do objeto na perversão e na neurose e afirma que “o fantasma, como sustentação do desejo, enoda desejo e lei, com um mesmo objeto operando sobre eles” (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p.256). E prossegue, dizendo que desejo e lei não são antinômicos. A antinomia se dá entre desejo/lei e o gozo. Ela sustenta que “o *fantasma masoquista* revela, na sua própria estrutura, a imbricação do objeto *a* e do supereu dentro do sistema Desejo-Lei, em duas direções diferentes: como *causa de desejo* (na neurose) e como *objeto de gozo* (na perversão)” (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p.256). Ou seja, quando o objeto está presente em função de causa, ele impõe um limite; ou então, está presente como objeto de gozo, na perversão.

Uma vez que o supereu é objeto *a*, voz, seu imperativo age na fantasia masoquista impelindo ao gozo. Faz com que o perverso busque “restaurar, restabelecer a voz do Outro, para que este se faça ouvir a partir deste resto demoníaco que impele ao gozo” (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p.256). Dessa forma, no masoquismo “o desejo do Outro se reduz à vontade de gozo e o sujeito se submete a essa vontade como semblante de objeto” (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p.259). Portanto, o masoquista faz uma manobra, em que se cala para ouvir a voz superegóica do Outro, que ordena o gozo.

Freud diz que no masoquismo ocorre uma regressão à situação vivida no complexo de Édipo. O masoquismo cria uma tentação a executar atos pecaminosos, visando inconscientemente uma punição. A moralidade volta a ser sexualizada, o que leva a se pensar na fantasia de espancamento pelo pai, base do masoquismo, que é a deformação do desejo de ser copulado passivamente, por ele.

A primeira renúncia pulsional é forçada por poderes externos, e somente isso cria o senso ético, que se expressa na consciência e exige uma ulterior renúncia à pulsão. [...] O masoquismo moral, assim, se torna uma prova clássica da existência da fusão da pulsão. Seu perigo reside no fato de ele originar-se da pulsão de morte e corresponder à parte dessa pulsão que escapou de ser voltada para fora, como pulsão de destruição. No entanto, de vez que, por outro lado, ele tem a significação de um componente erótico, a própria destruição de si mesmo pelo indivíduo não pode se realizar sem uma satisfação libidinal (FREUD, 1990/1924, p. 188).

O supereu também comparece na clínica em sua face mortífera, nos casos de reação terapêutica negativa. Freud diz ter chegado à noção de pulsão de morte através da clínica, investigando casos em que não era somente uma resistência de que se tratava, mas algo que impedia a melhora do paciente, uma profunda necessidade de punição.

A importância prática dessa descoberta não é menor do que sua importância teórica, de vez que a necessidade de punição é o pior inimigo de nosso trabalho terapêutico. Ela obtém satisfação no sofrimento que está vinculado à neurose, e por essa razão aferra-se à condição de estar doente (FREUD, 1990/1933 [1932], p.110).

Para Freud, a necessidade de punição corresponde à parcela de agressividade que foi assumida pelo supereu. Ele apresenta dúvidas quanto a saber se toda agressividade que retornou do mundo externo é ligada pelo supereu, ou se existe uma parte da mesma exercendo sua atividade ‘muda e sinistra’, “sob forma de pulsão destrutiva livre, no ego e no id”(FREUD, 1990/1933 [1932], p.111). Trata da reação terapêutica negativa, que vê, muito freqüentemente, naquelas pessoas com um forte sentimento inconsciente de culpa. Essas pessoas não podem ficar boas, já que no estar doente seus sintomas servem ao sentimento inconsciente de culpa. Ambertín (2005) critica a abrangência que se dá ao conceito de resistência terapêutica negativa, enfatizando que o “piorar ao melhorar” só pode ser diagnosticado quando há uma análise em curso e cujos efeitos terapêuticos já foram sentidos.

Fica claro que a R.T.N. não se refere à compulsão ao fracasso em geral, senão, fundamentalmente, ao rechaço de qualquer melhoria ou mudança de posição subjetiva que possa derivar da análise, o que implica, necessariamente, que é preciso que o dispositivo analítico esteja constituído para falar de R.T.N. e, portanto, que a transferência se tenha instaurado (GEREZ-AMBERTÍN, 2005, p. 29).

Enquanto toda formação caracterial tem a presença do supereu, a RTN é uma resposta específica aos avatares da cura psicanalítica. Essa resistência do supereu se mantém por sua ligação com a dor e o castigo, que também são erotizados. O que o sujeito pode receber do Outro é esse dom: o castigo.

A resistência do supereu responde, portanto, a momentos privilegiados da estrutura do dispositivo analítico no qual, do lado do analisante, a aposta é o sofrimento gozoso, o apego à dor e ao castigo. Essa resistência é vinculada por Freud ao masoquismo primário, nessa inércia para abandonar-se ao mais além do princípio do prazer (GEREZ-AMBERTÍN, 2005, p. 32).

No *Esboço de Psicanálise* (1938), Freud trata das dificuldades da tarefa analítica, dizendo que a resistência do sentimento inconsciente de culpa é um dos maiores entraves à cura. Freud diz que ainda há um outro caso, mais grave, em que parece que a desfusão pulsional se efetuou completamente. Nesses casos, os pacientes só visam à própria auto destruição.

Trata-se evidentemente, da parte da resistência que é contribuição de um superego particularmente severo e cruel. O paciente não deve ficar bom, mas tem de permanecer doente, pois não merece melhorar. [...] O sentimento de culpa explica também a cura ou melhora de graves neuroses que ocasionalmente observamos depois de infortúnios reais: tudo o que importa é que o paciente seja desgraçado – de que maneira, não tem importância (FREUD, 1990/1940 [1938] p. 207).

Os perigos levantados num tratamento psicanalítico devem-se ao fato de que a melhora pode culpabilizar ainda mais o sujeito. Como lidar com a culpa? A culpa inconsciente para Lacan é a principal proteção contra a angústia, renunciar à culpa é um erro, mas não se deve condescender a um entrincheiramento do sujeito na culpa. Lacan chama a atenção dizendo que isso não se dará desculpabilizando o sujeito. Mas de que culpabilização se trata?

Interrogar a culpa até o litoral do real no fastasma também é uma *responsabilidade ética* do analista. Então, se trata de duas estocadas no gozo: por um lado com seu ato o analista deve vencer sua resistência e sair do lugar de pai gozador no qual o analisante o coloca e, ao mesmo tempo, afetuar o movimento para que o analisante possa confrontar-se com o luto pelo objeto *a*, o que permitirá a passagem da culpa muda à culpa inconsciente *e*, desta, ao assentimento subjetivo de seu gozo com o qual não deixa de estar implicado (GEREZ-AMBERTÍN, 2005, p.37).

Trata-se de negociar a partir do desejo, visando produzir um certo assentimento subjetivo do gozo do crime, para que se dê início ao trabalho de luto, em função desse gozo vivido pelo sujeito.

É no texto *O Humor*, de 1927, em que Freud articula o supereu e a produção de cômico, que podemos pensar numa utilização dessa instância que não seja capturada totalmente pelo gozo. Aqui, é pelas vias do supereu que algo da angústia pode ser reinscrito.

O processo humorístico é apresentado por Freud como podendo ocorrer de duas formas: uma única pessoa produz o humor e usufrui desta satisfação, ainda que possa ter outra pessoa que será espectadora da situação; e pode ocorrer quando uma pessoa é objeto da produção humorística de outra. Daí conclui que “a atitude humorística [...] é possível de ser dirigida quer para o próprio eu do indivíduo quer para outras pessoas (FREUD, 1990/1927, p.165).

O humor tem por função poupar a expressão de um afeto penoso, que acreditamos tratar-se da angústia. Frente a uma situação difícil ou desagradável para um sujeito, quando se espera que este reaja de forma raivosa ou angustiada, ele faz um gracejo. Podemos pensar que se trata de uma nomeação de uma angústia. É o inesperado dessa pilhéria que afeta o ouvinte, e a angústia que se poupou é expressa no prazer humorístico.

Freud questiona-se sobre o que faz com que o humor poupe o sujeito da expressão de um afeto desagradável. Diferencia o humor do chiste e do cômico, dizendo que no primeiro há algo mais elevado, que ele supõe se dever ao “triunfo do narcisismo”. Nos chistes, diferentemente, não há criação, é um retorno [do recalcado]. Segundo Freud, o humor expressa um triunfo do eu e do princípio de prazer, que não se rende às circunstâncias e faz graça disto.

O ego se recusa a ser afligido pelas provocações da realidade, a permitir que seja compelido a sofrer. Insiste em que não pode ser afetado pelos traumas do mundo externo; demonstra, na verdade, que esses traumas para ele não passam de ocasiões para obter prazer. Esse último aspecto constitui um elemento inteiramente essencial do humor (FREUD, 1990/1927, p. 166).

Essa passagem nos chama a atenção para a função do humor em relação ao prazer. É curioso imaginar o supereu atuando em nome do princípio de prazer, apaziguando um eu sofredor. Parece-nos, que se trata de um gozo, gozo do trágico, uma risada do supereu, que também se alimenta dos infortúnios do sujeito. Nesse mesmo

texto, Freud diz que o humor é uma dentre as diversas tentativas de se escapar da “compulsão para sofrer”(p.167). Como pensar o supereu atuando contra as compulsões à repetição?

Obteremos uma explicação dinâmica da atitude humorística, portanto, se supusermos que ela consiste em ter o humorista retirado a ênfase psíquica de seu ego, transpondo-a para o superego. Para o superego, assim inflado, o ego pode parecer minúsculo, e triviais todos os seus interesses, e, com essa nova distribuição de energia, pode tornar-se coisa fácil para o superego reprimir as possibilidades de reação do ego (FREUD, 1990/1927, p. 168).

No caso do humor, o supereu parece tentar proteger o eu e consolá-lo quanto ao sofrimento, uma vez que “está realmente repudiando a realidade e servindo a uma ilusão” (FREUD, 1990/1927, p. 169). Desta forma, “A produção do prazer humorístico surge de uma economia de gasto em relação ao sentimento” (FREUD, 1990/1927, p. 165). Este sentimento de que fala Freud é a angústia, ou seja, a atuação do supereu visa esvaziar a angústia sem que seja necessário uma explosão pulsional, sem que haja pura invasão de gozo.

Entretanto, permanece uma dúvida em relação ao papel do supereu no humor e ao que sua atuação visa: confortar o eu ou deixar escapar um gozo? Horne (2001), diferenciando os destinos do imperativo superegóico no humor e no fim de análise diz que, no primeiro caso, a mudança do supereu é transitória, pois “o supereu sabe que *está repudiando a realidade e servindo a uma ilusão*, enquanto que no final da análise devemos pensar que se produz uma mudança permanente nas quantidades de carga. No final, o Supereu e o *falasser* formam um só. O dever se transforma em ser” (HORNE, 2001, p. 42). Ele argumenta que a passagem de nível do simbólico ao real, que deve ocorrer no final de uma análise, no caso do supereu, implica o transvasamento econômico do supereu para o eu - como diz Freud no *Humor* - , mas não se trata de mania na medida em que o sintoma no final não é igual ao sintoma no início.

Desta forma se produz uma passagem do dever ao ser, enquanto ser de gozo, identificado ao Sinthoma. Implica a passagem da tragédia, onde o Supereu dirige a cena, para a comédia, onde os afetos não são abolidos mas se acrescenta alegria, desejo, entusiasmo em detrimento da culpabilidade e da necessidade de castigo (HORNE, 2004, p. 27).

Vemos que a tragédia dirigida pelo supereu, no caso do humor, não é suplantada permanentemente. No processo humorístico, o sujeito condescende ao imperativo de

gozo superegóico. Pode-se rir da tragédia, neste momento preciso, mas não se pode esquecer que o agente que produz a graça, também é o mesmo que inaugura a desgraça.

4.2 Objeto que invade os ouvidos

Trazemos uma vinheta clínica que ilustra a presença do mandato superegóico e nos incita ao estudo. C. vem encaminhado pelo psiquiatra, após remissão de quadro persecutório, desencadeado durante uma relação extra-conjugal, C. diz ter mantido diversas relações fora do casamento de mais de 15 anos. Porém, este último relacionamento “foi sério”, tornando-se “uma paixão”. Comenta que essa relação foi marcada, desde o início, de muita desconfiança por parte da amante, que “investigou” sua vida, segundo ele, para certificar-se de seu trabalho e de sua periculosidade. Acreditava que ela temia que ele fosse uma pessoa violenta, por ser PM, ainda que nada em seu comportamento pudesse levá-la a tal conclusão.

C. passa a desconfiar da amante ao ver seu carro estacionado em frente à boite que freqüentavam, numa noite em que ela havia afirmado estar em casa. Num próximo encontro, a “interroga” e ela nega ter saído, ao que ele pede que ela jure “pelo seu filho morto”. Ela jura e ele então afirma que a viu na boite e ela confessa a verdade. Desse momento em diante, ele não tem mais sossego, começa a temer que ela faça algo contra sua mulher e filhos. C. acredita que ela pretende fazer algo contra seus familiares, porque ele a fez jurar pelo filho morto. O filho morto retorna contra C., na forma de ameaça contra sua família. C. se surpreende porque traz o “filho morto” para a cena, como se o filho pudesse ser uma caução da verdade e se depara com a mentira da mulher. Ela não recua diante desse pedido, tem um certo acesso ao semblante. Já que ela sabia que ao jurar “pelo fiho morto”, ainda que estivesse mentindo, o filho não morreria. Mas C. não tem acesso ao semblante, para ele é um efeito no real, no filho dele. Esse objeto retorna do real, através da violência, da periculosidade que ela via nele, que concernia a ele. O filho é algo que escapa e que ele não pode mais manter em *segurança*; portanto, não pode mais trabalhar como *segurança* dos filhos da governadora. Nesse objeto destacável, algo se concretiza de um real de sua periculosidade.

Um dia ele acompanha sua amante ao médico e vê um rapaz “teclando muito no celular”; supõe que ele esteja fotografando os dois a mando da amante. Aborda o rapaz,

que se assusta, e termina o relacionamento extra-conjugal por não tem mais confiança. Em seguida, relata todo o ocorrido para sua esposa, “para alertá-la contra possível ameaça”. Vemos nessas primeiras entrevistas, o “filho morto” retornando num quadro persecutório, voz do supereu, que aponta para um gozo impossível de cernir. O que o sujeito não pode reconhecer como seu: uma suposta agressividade, periculosidade, surge nesse filho morto, como dejetos, resto, objeto assustador que apavora o sujeito e que é trazido para a cena junto com a paixão.

Trazemos outro caso⁵³ de nossa clínica, no qual a imbricação militar/analista se mostra presente na transferência, apontando para a delicada posição do analista fardado e suas conseqüências em relação ao imperativo do supereu. No primeiro momento do tratamento, L., sargento de 47 anos, fala de seus problemas na Polícia e de seu “adocimento provocado pelo trabalho”. Nas primeiras entrevistas, queixa-se de “choro fácil, descontrole, fraqueza, covardia”; além disso, diz sofrer de ‘esquecimento’ e de “transbordamento de sentimentos”. Sua demanda era um pedido de retomada do ‘controle emocional’ e sua fala centrava-se em torno daquilo que um militar deveria ser, em contraposição a como ele se apresenta, daí os significantes: ‘fraco, covarde, sensível’, trazidos por ele. Apresentava uma queixa em relação aos superiores, por quem se sentia extremamente perseguido, ainda que tenha sido convidado para esse serviço por esses mesmos oficiais. Inclusive, é por pedido de um capitão que ele vem se tratar. Passa a ter dúvidas de que esse capitão (casado com uma psicóloga militar) estivesse interessado em saber algo de sua vida. Esse sujeito já havia procurado tratamento em outro momento de sua vida – compareceu somente à primeira entrevista - quando ainda não havia analistas militares na instituição.

Conforme veremos, o significante militar tem grande peso para esse sujeito, perpassando todas suas relações familiares. Sua entrada na polícia deveu-se à tentativa de seguir o caminho do pai e do avô, ambos militares: um coronel e o outro tenente-coronel. Inicia a carreira militar como praça, na PM, após a morte do avô, e contra o desejo do pai, que desejava que ele ingressasse em outra corporação. Ao entrar na PM, ele não toma o sobrenome do pai e do avô como nome de guerra, mas sim o do tio. Segundo L. não tomar esse nome seria uma forma de proteção, já que seu pai havia sido conhecido pela arbitrariedade no trabalho, e também não queria ficar marcado como

⁵³ Este caso já foi trabalhado parcialmente no texto: CAMPOS, Fernanda Dias et al. Notícias de uma clínica particular: onde está o (P)ai (M)ilitar ? In: *Latusa Digital*, 2006, Ano 3, nº 25. http://www.latusa.com.br/latmartex25_3.htm.

protegido por esses familiares. O sobrenome do tio também não lhe remete a nada de bom, já que ele havia se insubordinado contra os superiores e portanto não havia seguido carreira na PM. Ele diz que foi somente em 92, quando passou a enfrentar problemas com esse tio em relação à sua avó, que resolveu mudar seu nome de guerra. Assume seu nome próprio, porém diz que ninguém sabe que mudou esse nome, já que não anda fardado desde então. Ele permanece praça, ainda que tenha tido condições de se tornar oficial, porém diz que não conseguiria passar 3 anos na Academia (curso de formação de oficiais), longe da avó que o criou.

Nas primeiras sessões o lugar do pai e do avô pareciam confundir-se com o lugar de ideal. Porém, L. diz ter construído um “modelo de militar” a partir de recortes de seu pai, de seu avô e de seu tio. Do pai ele não quer nada, é um modelo a evitar. Segundo L., seu pai foi um homem muito amargurado, que morreu de câncer em função dessa amargura. Ele não quer “terminar como o pai”, conforme diz: “segui até aqui o caminho do meu pai, mas agora não quero mais, não quero acabar como ele.” O avô permanece como um modelo que o norteia. Entretanto, parece distinto de um ideal do eu, simbólico, pois não é um modelo dialetizável. Ele não buscou ser o que o avô gostaria que ele fosse, mas sim imitou o caminho do avô, o que só foi possível após a sua morte. L. diz que passou um período de sua adolescência afastado do militarismo, mas após a morte do avô, decidiu dedicar-se à carreira militar.

Segundo Barros⁵⁴, o lugar de ‘modelo’ oferecido pelo ideal, é localizado no Outro, e esse modelo só é um ‘ponto de referência no futuro’, não é alcançável pelo sujeito. Vemos um caminho traçado a partir de um significante, a carreira militar, imbricada com o gozo de seu imperativo superegóico. Ainda segundo Barros, acercar-se do ideal do Outro também implica seguir um imperativo superegóico, ao se aproximar do gozo do Outro. Há um gozo nesse caminho do ideal, que angustia o sujeito: seguir a carreira militar desejada pelo pai e pelo avô. O supereu aparece não para exigir que se cumpra o ideal, mas sim como uma quebra do modelo veiculado pelo ideal, como a outra face da moeda.

Numa determinada sessão, L. chega e vê a analista sem a farda, saindo do consultório. Quando ela retorna e o convida a falar, ele se constrange e chora. Diz que precisa ir embora, que sem a farda não vai conseguir conter-se. Ressalta que fala na sessão para um militar, como testemunho da sua doença. Ele testemunharia diante de

⁵⁴ Romildo do Rêgo Barros. *Eu ideal, ideal do eu e o resto*. (texto publicado in: *Latusa*, nº 1).

um oficial o que vinha sofrendo na corporação e que poderia ter exacerbado sua neurose, significante pelo qual descreve seu mal-estar.

Ele ancora-se no imaginário, em “como um militar deve se apresentar, no que deve vestir, como deve se pentear”, etc. Fala disso com muito orgulho, e se surpreende porque, se de um lado, coloca a analista no lugar de militar para quem dá um testemunho; por outro, mal tolera sua falta de aprumo, militarismo, ordem, e tudo aquilo que para ele define um militar. Diz que a farda é importante, porque ele deve respeitá-la como oficial e não pode ficar muito emotivo. A analista acentua que esse é o espaço para isso também. A partir daí, algo do militar dilui-se um pouco. L. bascula um pouco do lugar persecutório e passa a falar do pai, do avô e dos ideais que o sustentavam até o momento em que perde a avó que o criou.

O sintoma de L. - controle emocional - deixa de funcionar quando sua avó falece, o que ele chama de um “holocausto” em sua vida. A partir daí, a farda também deixou de lhe cair bem, não se via mais bonito com ela. Ele acredita que a avó faleceu prematuramente, devido aos maus tratos sofridos por familiares (tio e tia de L.). Fala que sabia que sua avó estava muito mal, que lhe eram negados cuidados, mas não fez nada para salvá-la. Quando sua tia se separou, voltou a viver com eles e controlava toda a pensão recebida por sua avó. É nesse momento em que ele passa a ter desavenças com a tia por acusá-la de deixar pouco dinheiro para os cuidados da avó. Seu tio toma partido da irmã, para sua surpresa. Os dois começam a persegui-lo e ele fica cada vez mais acuado dentro da casa, até que “se vê forçado a sair.” Tem seu quarto revirado e não reage, porque seu tio ‘era um oficial’ e ele um praça.

Desde que a avó morreu, ele iniciou vários processos judiciais, tenta impedir que o inventário siga adiante, porque isso implicaria a venda da casa de sua avó, o que ele não admite. Supõe que era o desejo de sua avó que a casa não fosse vendida e ele pretende transformá-la num ‘monumento’ à memória de seus avós e quer manter tudo o que existe lá dentro. Supomos que é um gesto que não faz laço social, já que ele não pretende criar um lugar de convivência neste monumento à avó, mas sim manter tudo como era antes de sua morte. Assim como guarda cabelos, unhas e até um calo arrancado de seu corpo. Segundo ele, essas partes caducas que foram tocadas pelos entes queridos ou por si próprio têm o valor de um troféu, portanto, devem ser guardadas.

Paralelamente à tentativa de impedir o inventário, segue um processo judicial contra seus tios, que são acusados de maus-tratos. Já ganhou o primeiro processo, no

qual sua tia teve que retirar comentários impróprios que havia feito contra ele e teve que admitir que ele ‘fala a verdade’. Diante deste ‘falar a verdade’, L. diz que espera obter outros benefícios nos demais processos, já que a verdade está do seu lado. É também em função dessa casa que ele aceita morar com a vizinha, estrategicamente situada no outro lado da rua. Segundo L., ela quer algo dele além de uma amizade, mas ele não quer um relacionamento.

Fala para alguém que o orienta, nesse caminho em direção à cura. Diz que vem se confessar, que a analista é uma espécie de sacerdotisa, de padre, que o espírito santo se manifesta através dela. Freud e Lacan ressaltam que a análise nada tem a ver com a confissão, já que é o terreno da associação livre, onde se fala o que se sabe e o que não se sabe. L. trata dos seus pecados, diz que a confissão pode ser um desabafo e que não recebe a absolvição ou penitência, o que é diferente do que ocorre na Igreja. Atualmente, o humor tem entrado em cena, comove-se, mas ri dos seus sintomas e das intervenções da analista. (Fala que tinha o rei na barriga, comentamos que o rei causava muitos distúrbios – intestinais, e ele ri e diz que parece que é mesmo comandado por essa barriga...). Ele diz que era muito arbitrário no passado e começa a dar-se conta que o que teme é que algo dessa arbitrariedade retorne para si, de forma quase automática.

Ele também se trata na neurologia, sofre de “esquecimento”, e descobre que para o seu mal há uma cura via medicação. Lê a bula do remédio e vê que sua “neurose” está descrita ali: pânico, depressão, fobia social, TOC, etc. Entretanto, é um sujeito que também acredita numa verdade escondida e que tem pudor de sua condição “neurótica”. Sua chegada na análise se dá como sua entrada no tratamento neurológico, com o pedido de um tratamento conjunto para o seu mal-estar. Porém, o espaço da neurologia é onde vai se tratar o seu ‘pecado’ como uma doença; diferentemente, do que ocorre numa análise. Acreditamos que é pela via da transferência, cuja virada militar/analista localizamos no momento em que, por puro acaso ele vê a analista sem farda, que algo do sujeito pode aparecer. Esse corte promoveu um deslocamento do Militar, permitindo a abertura para um trabalho de fala, ao descongelar a cadeia significante.

De sargento passa a analisante, podendo falar do medo de contrair um câncer, fruto de sua mágoa, cujo tratamento ele remete à análise. Sofrimento que localiza na próstata, de onde não ousa se aproximar, por medo de encontrar o seu câncer: “o grande mal”. Acredita que o câncer existe em todas as pessoas e que pode ser ativado pela amargura e tristeza; portanto, busca na análise um “equilíbrio entre tristeza e alegria”, para não adoecer. Além disso, ele procura definições da CID (Classificação

Internacional de Doenças), já pensando inclusive, que poderia ter Mal de Alzheimer, dentre outras doenças. É na análise, que vai tratar deste gozo. Esse sujeito não fala para um analista suposto saber algo dele, mas diz que o falar em si já é uma cura. Pede para falar, relata seus sintomas corporais, como forma de evitar uma doença posterior. Considera a análise um ponto de sustentação, a partir de onde realiza uma “escavação arqueológica para desenterrar os fantasmas das catacumbas.” Busca diferenciar o que é “psíquico do que é orgânico”, visando tornar-se uma pessoa “sem-vergonha”. Enquanto isso, toma forças para lutar na justiça, onde move mais de dez inquéritos e processos diferentes.

Num primeiro momento, parecia tratar-se de um sujeito neurótico-obsessivo, agarrado a um S1: militar. Significante que poderia funcionar como proteção ao lidar com o Outro e também como ponto de sustentação, ancoragem simbólica. Entretanto, o diagnóstico só pode ser dado como efeito, desdobramento das intervenções em análise. Percebemos que ele se encontra colado ao significante militar, não há mobilidade neste modelo a seguir. Além disso, L. ignora a cadeia geracional, pois se posiciona como filho dos avós. A morte de sua avó, ainda que não tenha desencadeado um surto psicótico, promoveu um forte abalo em sua suplência imaginária. Com essa perda, ele também perde “a identidade”, “a mãe” e todos os vínculos familiares.

Teve um único relacionamento amoroso, que durou 7 anos, e terminou porque sua noiva casou com outro, já que ele não tinha intenção de casar. Após a separação, manteve alguns relacionamentos sexuais, muito escassos desde a morte da avó. Esses encontros sexuais eram possibilitados pela parapsicologia, que L. diz ter estudado para poder se comunicar telepaticamente. Enviava determinados pensamentos e ordens que sensibilizavam as mulheres à sua abordagem e sempre era bem sucedido. Deixou de usar essas técnicas ‘parapsicológicas’ quando a avó morreu, pois tinha ‘outras prioridades’. L. afirma que nunca tentou se comunicar com a avó morta, já que “falar com os mortos não é algo científico como a parapsicologia, mas sim religioso”.

Atualmente, acreditamos tratar-se de um caso de uma psicose sem desencadeamento, estabilizada nessa suplência imaginária que é o militarismo. Esse sujeito parece ter concentrado sua paranóia a partir de uma posição de inferior hierárquico que sustenta a linhagem familiar: avô coronel, pai tenente-coronel, tio capitão e ele sargento. L. sofre por aquilo que não pôde fazer; aí parece estar o ponto de impossível com que se deparou, a morte da avó e a impossibilidade de ultrapassar o militar e se colocar como neto, filho, sobrinho. Ele fala para não adoecer, não contrair

um câncer, dentro de uma perspectiva mágica. Comemora pequenos ganhos, que atribui à análise, como a capacidade de diferenciar quando sente “cólicas intestinais verdadeiras” ou quando são “produzidas pela neurose”.

Ao ser chamado de “maluco”, L. explica que “maluco é quem gosta da PM, quem ama seu trabalho, cuida da farda.” Agora que não é mais maluco pela farda, que espécie de maluco se tornou? Acreditamos que o ser ‘militar’ funciona como uma suplência, ou melhor, bengala imaginária que lhe dá um lugar bem definido no mundo, e promove laço social. Entretanto, há algo nesse ‘militar’ que retorna também como imperativo de gozo, que nos remete ao objeto voz superegóico, que se apresenta nos ditos familiares: “ser igual ao avô, ao pai”, “ser um militar perfeito”, que apontam para um ideal impossível e persecutório.

Barros (1995) diz que o supereu é um resíduo, resto da interiorização, do que se ouviu das punições. Resto que tem por origem a angústia diante dessa punição, que se configura como:

um imperativo sem palavras que guarda, no entanto, traços de sua origem simbólica, expressa na caricatura de lei através da qual determina ações, ou, ao contrário, impede qualquer movimento. O supereu é uma lei reduzida à simples voz de comando, que Freud expressou como um ‘Farás!’ ou ‘Não farás!’, e que Lacan traduziu com um ‘Goza!’: o supereu é um imperativo de gozo, e neste sentido dessubjetivante, na medida em que não há como ser considerada, a partir dele, a questão do desejo (BARROS, 1995, p. 61-62).

Portanto, cabe estar atento para que o militar não potencialize os efeitos do supereu; isto é, o analista fardado unindo-se ao poderio superegóico como aquele que incita a falar, julga e massacra. Como lidar com o arsenal tão avassalador do supereu? Vemos um imperativo que não se pauta numa boa medida, mas sim aponta para um gozo que esse sujeito vê dirigido para o seu corpo, na forma do câncer.

Esse extrato de caso aponta para a singularidade da atuação do analista que veste uma farda. Como o lugar de oficial, suportado numa hierarquia, pode se esvaziar na organização militar para permitir que um analista possa se instalar? Parece-nos que foi o lugar de militar, ponto através do qual a transferência pode se dar, que permitiu a esse sujeito vir falar a um analista. Foi, então, algo de particular para esse sujeito no não-militar exposto pela ausência de farda que possibilitou a abertura para um trabalho de fala.

Acreditamos que não se trata de tratar a angústia silenciando-a⁵⁵, ou de dar sentido à culpa, mas sim de promover uma perda de gozo. Percebemos nos casos acima, a incidência do imperativo superegóico, forçando um gozo, ao desvelar o objeto na cena, obturando a falta necessária ao desejo. Vemos que a inovação trazida por Lacan, ao tomar o conceito de supereu freudiano articulado com o gozo, elucida dificuldades vistas na clínica, e propõe um direcionamento da análise que é contrário ao da renúncia ao gozo, já que esta só alimenta a gula do supereu.

4.3 Fim de análise e relatos de passe

Tomaremos a discussão levantada em *Análise terminável e interminável*, para pensar sobre a direção do tratamento. Freud (1937) fala das dificuldades em se levar adiante um tratamento psicanalítico e aborda a impossibilidade dessa missão. Ressalta, principalmente, a dificuldade enfrentada quanto à atuação da pulsão de morte.

Dentre as dificuldades da tarefa analítica, Freud aponta a questão do tempo. Diz que é um tratamento longo e que efetuou uma tentativa de abreviá-lo impondo um limite de tempo: trata-se do caso do Homem dos Lobos. Entretanto, não há garantias de que esse limite imponha uma aceleração do processo em si. Além disso, Freud salienta o conforto que existe para um paciente em prolongar sua análise, mantendo-se doente.

No caso do Homem do Lobos, a cura não foi total, ele teve que voltar à análise, tendo conseguido sucesso, apesar de suas desventuras na vida social, familiar e financeira. Podemos pensar que, de alguma forma, o supereu estava sendo remunerado, as desgraças vieram bem a calhar para permitir uma “cura” parcial.

O que significa o término de uma análise para Freud? Ele diz que existem dois significados para o término, um deles é quando se interrompem as sessões, porque o paciente não mais sofre de seus sintomas, inibições e angústia, e além disso “que o analista julgue que foi tornado consciente tanto material recalcado, que foi explicada tanta coisa ininteligível, que foram vencidas tantas resistências internas, que não há necessidade de temer uma repetição do processo patológico em apreço” (FREUD,

⁵⁵ Sobre o manejo da angústia ver: SOUZA, Neusa Santos. A angústia na experiência analítica, in: *O objeto da Angústia* / Hanna, M.S. e Souza, N. S. (orgs). Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005. “Tal manejo implica uma avaliação feita pelo analista a propósito do quanto de angústia o paciente seria capaz de suportar, o quanto de angústia seria passível de ser experimentada pelo analisante, sem que daí viesse a resultar um bloqueio das associações” (p. 23).

1990/1937, p. 251). O outro significado do término seria que o paciente chegasse à “normalidade psíquica absoluta” (FREUD, 1990/1937, p.252).

O que vai determinar o curso de cada tratamento também depende da etiologia da neurose, que é sempre mista; ou seja, depende de fatores constitucionais e acidentais (traumáticos). Freud dirá que esses últimos são mais fáceis de tratar até o fim. Entretanto, mesmo nesses casos traumáticos em que uma análise vá até o fim, não há garantias de que os sintomas não retornarão no futuro e, caso isso não ocorra, Freud se pergunta sobre o destino ter sido bondoso, poupando o indivíduo de outros infortúnios. Além disso, deve-se considerar a força das pulsões e a alteração do eu, sua fraqueza para lutar contra essa força. De qualquer forma, acreditar ser possível livrar-se *para sempre* de um conflito pulsional, é um otimismo ingênuo, aponta Freud.

Três fatores são decisivos “para o sucesso ou não do tratamento analítico – a influência dos traumas, a força constitucional das pulsões e as alterações do ego” (FREUD, 1990/1937, p. 256). Ele diz que o melhor seria falar da força das pulsões na ocasião, e argumenta que a análise se propõe a um ‘amansamento’ das pulsões, de forma que fique em ‘harmonia com o ego’. Argumenta que é a antítese entre o processo primário e o secundário que poderá auxiliá-lo nesse objetivo do tratamento analítico.

Desta forma, a proeza, diga-se de passagem: *impossível* do tratamento analítico, é trabalhar no sentido de um bom entendimento entre o eu e as pulsões. “Dessa maneira, a façanha real da terapia analítica seria a subsequente correção do processo original de recalçamento, correção que põe fim à dominância do fator quantitativo” (FREUD, 1990/1937, p.259-260).

Não se pode também ignorar a força que atua na análise como resistência ao restabelecimento, “e que está absolutamente decidida a apegar-se à doença e ao sofrimento. Uma parte dessa força já foi por nós identificada, indubitavelmente com justiça, como sentimento de culpa e necessidade de punição, e foi por nós localizada na relação do ego com o superego” (FREUD, 1990/1937, p. 276). Essa força está presa em parte, ao superego; ela é oriunda da pulsão de morte, ou melhor, expressa seu desejo e demonstra que os eventos psíquicos não “são governados exclusivamente pelo desejo de prazer”(FREUD, 1990/1937, p. 276). Finalmente, Freud salienta a presença constante do conflito psíquico, como algo inerente ao humano.

Como termina uma análise? Termina ao se chocar com o rochedo da castração, que aqui Freud chama de ‘repúdio da feminilidade’, ou seja, a inveja do pênis nas mulheres e a luta do homem contra uma atitude passiva frente a outro homem. A atitude

passiva seria uma aceitação da castração, portanto, Freud diz que a luta do homem é egossintônica. Já a mulher, ao buscar a análise, tinha a esperança de conquistar um órgão masculino, o que terá que lhe ser frustrado. Para a mulher, isso se expressa em ter que se haver com a inveja do pênis, a nostalgia do falo. Depara-se com uma impossibilidade que está colocada para todos: o sujeito tem que se conformar ao pai que castra. Nesse final de análise, há um encontro com a falta, mas que deixa o pai no seu lugar, como ideal. Ou seja, em Freud trata-se de uma renúncia pulsional no fim da análise.

Lacan propõe um avanço em relação ao fim de análise a que Freud chegou. Introduziu a idéia de travessia do fantasma, num determinado momento de seu ensino e também de identificação ao *sinthoma*. Toda essa formulação inclui um destino a se dar ao gozo, e portanto, um tratamento para os imperativos superegóicos. Segundo Laurent (1994), o mal-estar não se define por uma falta de gozo, mas sim por um excesso de gozo. Portanto, a função ética da psicanálise não é a de promover uma renúncia ou impor uma satisfação do gozo; “trata-se de restaurar, [...] o desejo que faz viver e não conduzir àquilo que o sujeito identifica em seu gozo vivido no registro da culpabilidade”(LAURENT, 1994, p.32).

Lacan traz, no seminário 11, a travessia do fantasma como uma de suas concepções de final de análise. O sujeito barrado precisa atravessar a construção simbólica que implica o fantasma. É um momento de passe na análise, porque ele retifica sua posição subjetiva, e se relaciona, se coloca diferentemente em sua relação com seu objeto de gozo.

Porém, a travessia do fantasma não diz tudo do final de análise, pois é algo que se dá em outros momentos do tratamento. Há um resto que permanece; daí Lacan falar de outro fim de análise, que é a identificação ao *sinthoma*. O sem nome do neurótico inclui um ser de gozo, do qual o sujeito nada sabe. Portanto, assumir o sintoma é incluir esse sem nome, permitindo que se possa nomear seu ser de gozo. Sair da análise é assumir a própria singularidade, nomeando o objeto que concentra o gozo. No caso do Homem dos Ratos, vemos que é um objeto superegóico que define seu ser de gozo: os ratos.

O passe, como testemunho e prova do final de análise, demonstra que a identificação ao *sinthoma*, tem como resultado uma nova forma de se haver com seu modo de gozo. Uma vez que não é possível abrir mão ou nomear todo o gozo, toma-se esse excesso e não mais se é vivido por ele. Trazemos o relato de passe de Laure

Naveau, que ilustra belissimamente o destino em seu final de análise para o dito superegóico.

Naveau (2005) traz em seu relato de passe, a existência de dois elementos do seu romance familiar: uma voz que diz não e um olhar que se desvia, duas facetas do objeto: voz e olhar. Ressalta que foi o percurso de sua análise que lhe fez ver o gozo que extraía de sua história: nascida de mãe jovem, numa relação ilegítima, e que pôde tornar-se a histoeria⁵⁶ de uma criança fruto do amor de seus pais.

Ela traz um momento crucial de sua análise em que recebe vários jovens pacientes, que lhe apontam sua voz suave como traço imaginário que fez com que a procurassem como analista. Em outra época, é o som dessa voz que lhe soa de revés, pois uma analisanda desiste de tratar-se com ela, dizendo ter procurado um analista de voz grossa. Neste ponto, ela se dá conta de que não tem outra coisa a fazer na análise do que falar com sua voz, que não é mais a voz obscena e feroz do supereu, mas sim uma voz escolhida e também rejeitada. Em seguida, tem um sonho, a partir do qual conclui que está no momento de passar sem sua análise. Este relato de passe aponta para a função da voz doce que se subtrai ao imperativo superegóico e faz estilo; diferentemente, do gozo obsceno e nefasto anterior. Naveau duplica a incidência da voz, se a injunção de gozo do supereu apontava para a sua voz suave, sua saída de análise se deu pela assunção desta voz: é a sua voz.

Tornar-se uma voz, tal foi o destino da pulsão que ela encontrou no momento de concluir. Neste instante, o olhar do Outro cessou de desnudá-la, para lhe indicar o ponto de vazio encontrado, e do qual ela poderia fazer uso (NAVEAU, 2005, p.1).⁵⁷

O passe de Maurício Tarrab⁵⁸ também nos ensina sobre o destino de uma forma de gozo. Ele marca alguns momentos de seu percurso em análise, enfatizando a voz, a

⁵⁶ A palavra *hystoire*, combinação de *histoire* e *hystérie*, foi traduzida para o português como histoeria em: LACAN, J. *Outros escritos*. (2003/1977, p. 567). Define “o relato histórico que se espera do final de análise causado pelo real e não pela verdade” (CALDAS, 2006).

⁵⁷ “Devenir une voix, tel fut le destin de la pulsion qu’elle rencontre dans le moment de conclure. À cet instant, le regard de l’Autre avait cessé de la déshabiller, pour lui indiquer le point de rien rencontré, et dont elle allait pouvoir faire usage” (NAVEAU, 2005, p. 1). A tradução acima é de nossa autoria.

⁵⁸ “E o sopro se torna signo”. Primeiro testemunho como AE. Na EOL Buenos Aires 25/4/06 <http://www.wapol.org/pt/elpase/Template.asp?intTipoPagina=2&intEdicion=2&intIdiomaPublicacion=9&intArticulo=332&intIdiomaArticulo=9&intIdiomaNavegacion=9>

fala, a respiração e o sopro, que aqui incluiremos no campo do objeto voz. Sua primeira análise teve início após uma passagem ao ato: falara demais, num momento inadequado.

Além disso, aponta a palavra materna – sopro no coração - que concentra “a excitação sexual, o *fading* e a ameaça de morte. A palavra materna toca o corpo marcando um destino para qualquer excesso, excitação ou esforço” (TARRAB, 2006) A palavra/voz materna marca o corpo do sujeito, imprimindo o gozo que se concentra no sopro, fio de voz, que não sai.

Ao longo de sua análise, uma memória inicia a construção da fantasia. Ele lembra-se de uma doença pulmonar de seu pai, que deveria inflar um balão com o ar de seus pulmões, para recuperar o fôlego. A partir daí, identifica o seu ser de gozo: ser o sopro que faltava ao pai, fórmula que identifica o ser do sujeito e define o objeto.

Quando pode concluir sua análise e vê que pode passar sem o analista, Tarrab se apresenta ao passe, e reencontra seu analista. Nesta época, o ar lhe falta, o que vem acompanhado de angústia. Ele se queixa ao analista:

“Isto não vai terminar nunca!!” Enquanto espero em uma escada – uma dessas improvisadas, insólitas e benditas salas de espera – a indignação dá lugar à evidência: *se sufoco, então o ar pode me faltar, e isso é estar fora do regime de ser o alento do Outro*. O analista concorda e pergunta: *e então, ...que mais?* Despedimo-nos rindo (TARRAB, 2006).

Esse momento, que ele localiza como o fim da análise, marca um outro destino para a vivência do sopro, não é mais vivido pelo sopro como antes. O ar pode lhe faltar. O outro não precisa do seu alento para viver. “Trata-se do que resta, do reverso da trama: um intervalo na respiração, uma pausa, um silêncio, uma inspiração. Um **não** precipitar-se a preencher o buraco que é o Outro. Isso deixa aberta outra relação com a contingência”(TARRAB, 2006).

Portanto, se os sujeitos chegam à análise agarrados a uma forma de gozar, uma posição fixa de gozo, trata-se de propor um outro destino a esse a-mais, que não seja a renúncia, pois como vimos, ela só alimenta o supereu. Horne nos indica que se o supereu é responsável por fixar o sintoma, esse quantitativo pulsional deve ser trabalhado e realocado ao longo da análise: “Para que seja possível um final de análise, é necessário que o sintoma no final não seja o mesmo que o do início” (HORNE, 2004, p. 26), ainda que não seja tão diferente.

CONCLUSÃO

Ao longo deste percurso no estudo do supereu, guiado pela obra de Freud e pelo ensino lacaniano, nos demos conta de que a elaboração desse conceito foi e é marcada por guinadas, retornos repentinos e diversas leituras possíveis. Não fizemos uma leitura do supereu incluído no princípio de prazer. Isto teria feito dele uma instância reguladora, e teria desconsiderado a atuação da pulsão de morte em seu cerne. É pela leitura de Freud, sem o auxílio de Lacan, que, muitas vezes, se pode cair nesse engodo. Mas, ao longo deste trabalho, seguindo Freud, pudemos concluir que o supereu só pode ser formulado a partir do conceito de pulsão de morte.

Dedicamo-nos ao estudo do supereu, enfocando sua vinculação com a pulsão de morte, cuja atuação na clínica, quase sempre, ocorre pela via da instância de que tratamos. Iniciamos esta pesquisa buscando as origens do supereu, não no início da obra de Freud, mas sim em 1914, quando trata do narcisismo. É a introdução desse conceito que aponta para uma diferenciação no eu, e portanto, abre campo para a elaboração do supereu.

Vimos como o supereu vai se delineando e separa-se do ideal do eu. O ideal se coloca no registro simbólico, como modelo a ser alcançado, e o supereu se apresenta pendendo mais para o campo do real, não oferecendo modelo a ser seguido. Esta diferenciação foi fundamental para abranger toda a gama de atuações do supereu. Deparamo-nos com um ideal que se impõe como modelo a seguir, exigindo renúncia pulsional, enquanto o supereu além de exigir renúncia, também incita ao gozo. Esse paradoxo do supereu nos estimulou ao trabalho, levando-nos a trabalhar a melancolia e o *Mal estar na civilização*.

Cada vez mais foi se mostrando saliente a injunção de gozo do supereu, seja no massacre promovido pelo agente crítico na melancolia, em que uma parte do eu ataca a outra parte, que se identificou ao objeto; seja, nos efeitos da renúncia pulsional, exigida pela civilização. Vimos com Freud que o supereu veicula o mandamento ‘Não matarás’, e ao mesmo tempo que relembra, também pune o sujeito pelo parricídio cometido. No *Eu e o isso*, em que se nomeia o supereu, esta instância aparece intrincada com a pulsão de morte, o que se percebe na reação terapêutica negativa, na melancolia e nos crimes em função do sentimento de culpa.

Vimos ainda, que o limite ao gozo não vem de fora, nem é mantido interiormente, por intermédio de uma instância de controle que foi internalizada, o

supereu. Esta idéia, ainda que presente em Freud, vai sendo questionada e ele próprio já não pôde mais sustentá-la, ao reconhecer que o mal-estar presente na humanidade é fruto da agressividade da pulsão de morte, seja em relação ao outro próximo ou a si próprio. E, se por um lado, é o supereu que impõe limites à satisfação pulsional, por outro, é desta renúncia de satisfação que ele se alimenta. Entretanto, a satisfação pulsional completa já está proibida desde o parricídio, como sustenta Freud com o mito de *Totem e tabu*. O gozo está perdido com o pai morto.

Trabalhamos a renúncia pulsional e a perda de gozo, a partir do Seminário 7, com a noção de *das Ding*, extraída do *Projeto* freudiano. Neste momento, Lacan sustenta o gozo da transgressão, marcado pela impossibilidade do acesso à Coisa. É a elaboração sobre o paradoxo do gozo presente no seminário da *Ética* que nos esclareceu sobre o próprio paradoxo do supereu: exige gozo e renúncia pulsional ao mesmo tempo. Renúncia que vimos não ser só produto de uma civilização repressora, mas sim fruto da estrutura do sujeito, cuja entrada na linguagem impõe uma perda de gozo. Vimos que o supereu se alimenta da renúncia, tornando-se mais poderoso e por sua vez, exige mais renúncia. Por outro lado, também incita ao gozo, exigindo sua recuperação pela via do objeto.

Para trabalhar o paradoxo do gozo, também se fez necessário delimitar a função da lei para a psicanálise. Qual a lei veiculada pelo supereu? Acreditamos que o supereu distancia-se da lei reguladora, que impõe limites e organiza; e ele se aproxima de uma lei de gozo. Não se trata de uma ausência de lei, mas a lei veiculada pelo imperativo superegóico é uma lei insensata que exige gozo. O gozo vincula-se com a lei de duas formas: por um lado a lei interdita o gozo, por outro lado, ela alimenta a culpa ao incitar que se goze: essa é a lei superegóica. Percebemos que o supereu se funda na noção de voz que veicula uma lei proibitiva e se aproxima, quando o tomamos como objeto, de uma voz que exprime uma lei insana.

Voltando os olhos para trás, vemos que, se o nosso tema de estudo é o supereu, o fio condutor desta dissertação é o objeto. Portanto, só foi possível trabalharmos a noção do supereu como voz, a partir do objeto *a*, causa de desejo. E, posteriormente, vimos que a recuperação de gozo se dá através do objeto mais-de-gozar.

O primeiro capítulo desta dissertação tratou da elaboração e definição do conceito de supereu. No segundo capítulo pretendemos esclarecer o paradoxo do gozo superegóico e sua relação com a lei. Já no terceiro capítulo, nosso interesse foi apresentar a vertente objetual do supereu: a voz. Tomamos a concepção lacaniana de

supereu como objeto voz que indica a sua face de objeto. A voz não material, não sonora, de pura ressonância, conforme vimos com Baas.

Divisamos que a voz, aparentemente nossa voz, não pode ser pensada como própria, íntima. Trata-se de uma voz muito diferente da voz da consciência, é a voz como objeto. Essa voz não nos guia, não diz o que deve ser feito, não pode ser escutada sem uma certa desconfiança. Além disso, é importante ressaltar que a voz, como faceta do objeto *a*, também implica que não pertence ao sujeito nem ao Outro. Lacan dirá, no Seminário 10, que o seio é um órgão amboceptor, não pertence nem à mãe, nem ao bebê; o mesmo podemos dizer da voz.

Lacan apresenta o quadro de Munch, chamado *O grito*, para tratar da voz e do silêncio. Comenta que pode parecer surpreendente ter escolhido um quadro chamado *O grito*, para ilustrar o silêncio e o justifica dizendo que “Esta imagen es donde la voz se distingue de toda cosa modulante, pues es el grito lo que la hace diferente hasta de todas las formas, las más reducidas del lenguaje, es la simplicidad, la traducción del aparato puesto en causa” (LACAN, *Seminário 12*, lição de 17 de março de 1965).

Não há relação de figura e fundo entre o grito e o silêncio. É este grito, que não escutamos, que parece provocar o silêncio, segundo Lacan. “Cuando vemos la imagen de Munch, el grito esta atravesado por el espacio del silencio sin que él lo habite. No están ligados ni por ser conjuntos, ni por sucederse. El grito hace el abismo donde el silencio se precipita” (*Seminário 12*, lição de 17 de março de 1965).

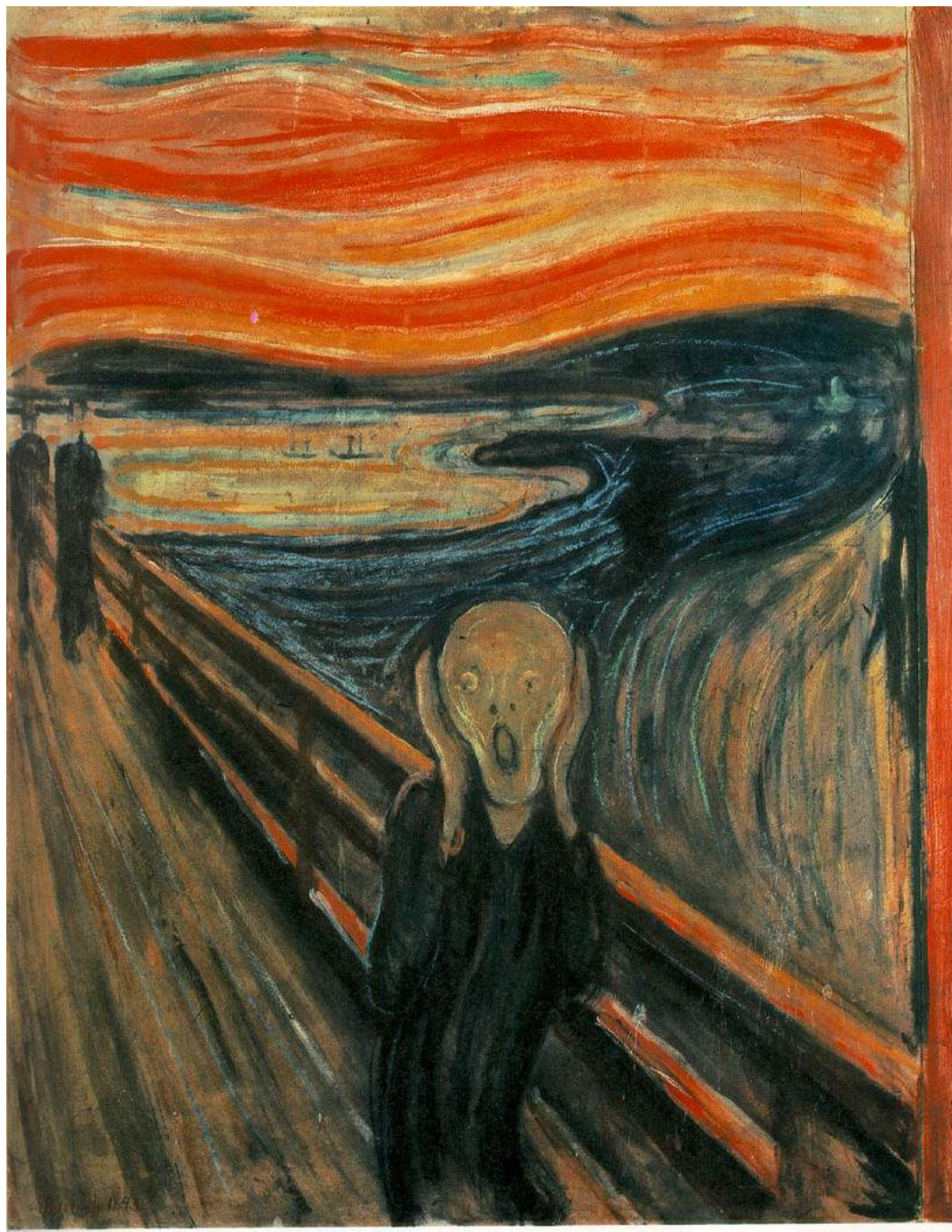


FIGURA 6 – O Grito

O que melhor poderia ilustrar a voz: uma interjeição ou o grito? Uma interjeição não, visto que é uma partícula invariável, que dá uma certa textura ao grito. A interjeição já é uma forma de colocar um limite ao grito, uma entonação, que permite ao grito ser incluído como algo compreensível. O grito difere da interjeição pois não está articulado, assim como não tem a função de fazer intervir (GOMEZ, 1999, p.151).

Para falar do objeto voz nada tão estranho quanto uma pintura, um quadro que não emite som, não fala. Não é à toa que o quadro de Munch bem ilustra o grito sem som, e o faz melhor do que a interjeição. Vejamos como o próprio artista descreve sua obra:

Eu estava caminhando com dois amigos – o sol começou a se pôr – subitamente o céu transformou-se em vermelho sangue – parei, sentindo-me exausto, e me apoiei na cerca – havia sangue e línguas de fogo acima do fiord azul-escuro e da cidade – meus amigos continuaram e eu fiquei ali tremendo de ansiedade – e senti um grito infinito passando pela natureza (MUNCH, 1892).⁵⁹

O que se apreende no quadro de Munch - *Skrik* - é essa presença de uma voz sem voz, sem sonoridade possível, que atrai e desorienta. A angústia vem desse chamado da pura voz, que deixa o sujeito sem voz. Se a garganta se fecha na experiência de angústia, segundo Baas (1998), isso não ocorre à toa, já que se trata do pedaço de carne onde se articula a voz fenomenal.

Esta dissertação foi fomentada tendo em mente o destino a se dar para o gozo superegóico. Por conseguinte, a pesquisa realizada se propôs a elaborar e compreender como se vai da renúncia à perda de gozo. Vimos que a renúncia alimenta o gozo e redundando em mais renúncia; já, a perda de gozo visa a que se possa ceder o objeto. Como a psicanálise vai lidar com os efeitos superegóicos?

Tratamos de diferentes vertentes do supereu, que divergem quanto ao imperativo de gozo. Na reação terapêutica negativa, vimos que os sujeitos insistem no gozo, sem abrir mão do gozar ao piorar. No humor, o sujeito condescende ao gozo, rindo de si mesmo, já no passe, o sujeito abre mão do gozo, podendo ceder.

⁵⁹ “I was out walking with two friends - the sun began to set - suddenly the sky turned blood red - I paused, feeling exhausted, and leaned on the fence - there was blood and tongues of fire above the blue-black fjord and the city - my friends walked on, and I stood there trembling with anxiety - and I sensed an endless scream passing through nature” (MUNCH, 1892). A tradução acima é de nossa autoria. Disponível em: http://en.wikipedia.org/wiki/The_Scream

A voz como chamado, convoca o sujeito a responder a ela. É o chamado superegóico, que exige uma resposta. Há diversas formas de se colocar frente à voz do supereu. O sujeito pode responder a ela, responsabilizando-se pelo seu ato, ou pode ser vivido pelo imperativo superegóico, como objeto. Neste caso, não há resposta do sujeito, já que o objeto não pode responder, só há submetimento ao empuxo ao gozo.

Trouxemos um caso, que ilustra essa posição de submetimento: F. se masturba na praia, contra sua vontade, cumprindo a exigência de um gozo impossível de suportar. Ele responde ao chamado da voz da posição de objeto, dejetivo que goza sem poder se responsabilizar por seu ato. O mesmo vemos com C., que assume a amante, porém não pode suportar que ela jure pelo filho morto. Neste momento, é o seu filho que retorna ameaçado no real. Enquanto a amante responde assumindo um semblante, ele não pode se colocar neste lugar, e se vê perseguido como objeto. Ambos responderam à injunção superegóica, o que mostra a vertente objetiva que retorna. Não responderam à voz como sujeito, diferentemente de Laure Naveau. No seu relato de passe a voz encontra-se duplicada, é a sua própria voz que incide como objeto de gozo. É a voz doce, suave, que precisa ser assumida como *sinthoma*, na resposta ao apelo do supereu.

A voz é irresponsável, mas chama o sujeito à responder. O circuito da voz irresponsável se rompe pela ação do sujeito que responde à convocação da voz, já que o objeto não pode responder. Na análise, a mudança ocorre porque o sujeito responde a esse chamado.

REFERÊNCIAS

- BAAS, Bernard. De la Chose à l'objet – Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie. Louvains: Éditions Peeters Vrin, 1998.
- _____. A voz perversa da moralidade. In: Latusa, nº7 *A Fuga nas doenças impossíveis*. Rio de Janeiro: EBP, 2002.
- BASTOS, Angélica. Segregação, gozo e sintoma. In: *Revista Mal-Estar e Subjetividade*/ Fortaleza;v.IV,nº2, pp. 235-250, setembro 2004.
- _____. A Fala e suas Condições, in: FERNANDES, A. H; SANTOS, A. de S. C. (orgs.). *Questões cruciais para a psicanálise*. Salvador: Edufba, 2005.
- BARROS, Maria do Rosário C. do Rêgo. Interpretar o inconsciente hoje. In: *Latusa digital*, nº 22, 2006. Disponível em: http://www.latusa.com.br/latmartex22_1.htm (Acesso em: 28 Out 2006).
- BARROS, Romildo do Rêgo. Notas sobre o supereu feminino, In: *A Mulher: na psicanálise e na arte*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 1995.
- _____. Eu ideal, ideal do eu e o resto. In: *Latusa, nº 1*, Rio de Janeiro: EBP, 1997.
- CALDAS, Heloisa. Um livro chamado Angústia: sobre o romance de Graciliano Ramos. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010356652006000100011&lng=pt&nrm=iso (Acesso em: 26 nov 2006).
- CAMPOS, Fernanda Dias et al. Notícias de uma clínica particular: onde está o (P)ai(M)ilitar ? In: *Latusa Digital*, 2006, Ano 3, nº 25. Disponível em: http://www.latusa.com.br/latmartex25_3.htm (Acesso em: 28 Out 2006).
- COELHO DOS SANTOS, Tânia. A prática lacaniana na civilização sem bússola. In: *Efeitos terapêuticos na psicanálise aplicada*. Rio de Janeiro: Contracapa. 2005.
- COTTET, Serge. *O paradoxo do gozo*. Salvador: Fator, 1989.

FERREIRA DE ALMEIDA. *Livro de gênese*. Disponível em:

http://pt.wikisource.org/wiki/Ferreira_de_Almeida_Atualizada/G%C3%AAnesis/XXII (Acesso em: 28 Out 2006).

- FREUD, Sigmund. (1914) *Sobre o narcisismo: uma introdução*. In: ESB, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. (1915) *Luto e melancolia*. In: ESB, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. (1915) *Reflexões sobre os tempos de guerra e morte*. In: ESB, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. (1916) *Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico*, in: ESB, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. (1917[1916-1917]) *Conferências introdutórias sobre Psicanálise*. In: ESB, vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. (1918[1914]) *História de uma neurose infantil*. In: ESB, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. (1919) 'Uma criança é espancada': uma contribuição ao estudo da origem das *perversões sexuais*. In: ESB, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. (1919) *O estranho*. In: ESB, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. (1920) *Além do princípio de prazer*. In: ESB, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. (1921) *Psicologia de grupo e a análise do ego*. In: ESB, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. (1923) *O eu e o isso*. In: ESB, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. (1924) *O problema econômico do masoquismo*. In: ESB, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. (1926 [1927]). *Inibições, sintomas e angústia*. In: ESB, vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. (1927) *O humor*. In: ESB, vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. (1930 [1929]) *O mal-estar na civilização*. In: ESB, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- _____. (1933[1932]) *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise, XXXI A dissecação da personalidade psíquica, XXXII Angústia e vida pulsional*. In: ESB, Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. (1937) *Análise terminável e interminável*. In: ESB, Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. (1940[1938]) *Esboço de psicanálise*. In: ESB, Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

GEREZ-AMBERTÍN, Marta. *As vozes do Supereu: na clínica psicanalítica e no mal-estar na civilização*. São Paulo, SP Cultura Editores Associados, Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2003.

_____. Resistencia del Superyó: La R.T.N. in: *Tempo Psicanalítico*.V.37. Rio de Janeiro: Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle, 2005.

GÓMEZ, Ana María. *La voz, ese instrumento...* Barcelona: Editorial Gedisa, 1999.

HORNE, Bernardino. O supereu no final da análise. In: *Correio*, nº 33, julho, 2001.

_____. Reflexões sobre o supereu. In: *Letra Clínica*, nº1, julho, 2004.

JULIEN, Philippe. *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

LACAN, Jacques. (1953-1954) *O seminário: livro 1: os escritos técnicos de Freud*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. (1954-1955) *O seminário: livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. (1955-1956) *O seminário: livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. (1956-1957) *O seminário: livro 4: a relação de objeto*: Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. (1957-1958) *O seminário: livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. (1959-1960) *O seminário: livro 7: a ética da psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. (1960-1961) *O Seminário: Livro 8: a transferência*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

- _____. (1962-1963) *O seminário: livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- _____. (1964-1965) *O seminário: livro 12* (não publicado).
- _____. (1969-1970) *O seminário: livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- _____. (1970-1971) *O seminário: livro 18*, (não publicado).
- _____. (1972- 1973) *O seminário: Livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- _____. (1976-1977) *O Seminário: Livro 24*,(não publicado).
- _____. (1950) Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. (1960) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano, In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. (1963) Kant com Sade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. (1963) Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. (1963) *Os nomes do pai* - 08 de julho de 1953 e 20 de novembro de 1963. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- _____. (1974) Televisão. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LAURENT, Éric. Sete problemas de lógica coletiva na experiência da psicanálise segundo o ensinamento de Lacan., publicado em Barca, *Revue de Psychanalyse, poésie et politique*, nº 3, Paris, 1994. Traduzido por Maria das Graças Villela e revisado por Rosaura Oldani Felix.

LAURENT, Éric e MILLER, Jacques-Alain. O Outro que não existe e seus comitês deética. In: *La Cause Freudienne, Revue de Psychanalyse, ECF*, no 35, février, 1997.

MILLER, Jacques-Alain. *Os seis paradigmas do gozo*. In: *Opção Lacaniana. Revista da EBP*, nº 26/27, p. 87 a 105, abril de 2000.

_____. Introdução à leitura do seminário da angústia. In: *Opção Lacaniana*, nº 43, maio, 2005.

- _____. Jacques Lacan et la voix. In: *La voix: actes du colloque d'Ivry*. Paris, Lysimaque, 1989, pp. 175-184 .
- _____. Las formaciones del inconsciente. Seminario. Barcelona: Escuela del Campo Freudiana, 1998.
- MONTEIRO, Elisa. Caráter e experiência do real. In: *Latusa, n° 7 A fuga nas doenças impossíveis*. EBP, 2002.
- MUNCH, Edvard. Disponível em : http://en.wikipedia.org/wiki/The_Scream (Acesso em 08 Jan 2007).
- NAVEAU, Laure. La voix douce et le coffret vide. In: *Lacanian Journal#2* - abril 2005. Disponível em: <http://www.wapol.org/es/publicaciones/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=3&intEdicion=1&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=22&intIdiomaArticulo=5&intIdiomaNavegacion=1> (Acesso em: 24 Set 2006).
- NAVEAU, Pierre. Relato de uma história. In: *Latusa 7 A fuga nas doenças impossíveis*. Rio de Janeiro: EBP, 2002.
- _____. Les Psychoses et le lien social. Le noeud défait. Paris: Anthropos, 2004.
- RECALCATI, Massimo. A questão preliminar na época do outro que não existe. In: *Latusa Digital*, 2004, Ano 1, n° 7. Disponível em: http://www.latusa.com.br/latmartex7_2.htm (Acesso em: 29 Out 2006).
- REIK, Theodor. (1946) *RITUAL, Four Psychoanalytic Studies*, New York: Grove Press, Inc., 1962. Disponível em: http://www.antropologiacritica.net/articulos/Reik_Shofar.htm
- REY-FLAUD, Henri. L'éloge du rien – pourquoi l'obsessionnel et le pervers échouent là où l'hystérique réussit. Paris: Éditions du seuil, 1990.
- SHAKESPEARE, William (1623). *Macbeth*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

SILVESTRE, Michel. *Amanhã, a psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Editor, Campo Freudiano do Brasil, 1991.

SOUZA, Neusa Santos. A angústia na experiência analítica, in: SOUZA, Hanna M. S.; SOUZA, N. S. (orgs.) *O objeto da Angústia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

TARRAB, Maurício. *E o Sopro se torna signo*. In: O Passe, testemunhos de analistas de la escuela (AE). Disponível em:
<http://www.wapol.org/pt/elpase/Template.asp?intTipoPagina=2&intEdicion=2&intIdiomaPublicacion=9&intArticulo=332&intIdiomaArticulo=9&intIdiomaNavegacion=9> (Acesso em: 30 dez 2006).

VIDAL, Paulo. Freud e a nostalgia do pai. In: BERNARDES, Angela S. (org.). *10 X Freud*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, Niterói, RJ: LAPSO, 2005.

VIEIRA, Marcus André. O objeto a e o nome do pai (ou a psicanálise do lixo). Texto redigido para o volume preparatório do Congresso da Associação Mundial de Psicanálise. Roma: 2006.

_____. Objeto e desejo em tempos de superexposição. *Ágora* (Rio J.). Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2005. Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151614982005000100002&lng=en&nrm=iso (Acesso em: 24 Set 2006).

_____. Cogitações sobre o furo, In: *Ágora*. Rio de Janeiro, v. II, n. 2, jul/dez 1999.

ŽIŽEK, Slavoj. *Essai sur Schelling – Le reste qui n'éclôt jamais*. Traduit de l'anglais par Elisabeth Doisneau. Paris: L'Harmattan, 1996.

ANEXO

FIGURA 1 – esquema ótico (p.47) In: Lacan, J. (1962-1963) *O seminário: livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. p. 105.

FIGURA 2 – esquema da divisão do Outro pelo sujeito (p.49). In: Lacan, J. (1962-1963) *O seminário: livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. p. 192.

FIGURA 3 – as formas dos objetos nos diferentes estágios (p.51). In: Lacan, J. (1962-1963) *O seminário: livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. p. 320.

FIGURA 4 – grafo do desejo (p.53). In: Lacan, J. (1960) *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 831.

FIGURA 5 - O Chofar(p. 55). Disponível em: http://www.cilisboa.org/rt_texts.htm
(Acesso em: 08 Jan 2007).

FIGURA 6 - O Grito(p. 90). Disponível em:
<http://www.ibiblio.org/wm/paint/auth/munch/munch.scream.jpg> (Acesso em: 08 Jan 2007).