



Revista Affectio Societatis
Departamento de Psicoanálisis
Universidad de Antioquia
revistaaffectiosocietatis@udea.edu.co
ISSN (versión electrónica): 0123-8884
Colombia

2022

André Fernando Gil Alcon Cabral

O trauma e o Édipo na psicopatologia de Emma a Irma

Revista Affectio Societatis, Vol. 19, N.º 36, enero-junio de 2022

Art. #4 (pp. 1-38)

Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN



O TRAUMA E O ÉDIPO NA PSICOPATOLOGIA DE EMMA A IRMA¹

André Fernando Gil Alcon Cabral²

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

cabral.afga@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1567-621X>

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.affs.v19n36a04>

Resumo:

Apresentamos uma leitura teórica da psicopatologia de Freud e Lacan. Inicialmente, recuperamos fragmentos clínicos de Emma, paciente que Freud diagnostica como histérica devido a uma vivência traumática de abuso sexual. Em seguida, retomamos o sonho em que Freud reencontra a paciente. Emma, posteriormente conhecida como Irma, relata sentir dores intensas na garganta. No sonho, a garganta da jovem retorna a Freud, denunciando a falha de sua psicopatologia. Entre Emma e Irma, Freud introduz o Édipo como nova interpre-

tação da etiologia da neurose. Mais do que postular o saber edípico como aquele que responde ao enigma do sintoma, o autor restaura a contradição da poesia trágica. Certamente Lacan esteve atento à leitura freudiana, aproximando-se igualmente do discurso filosófico e matemático. Pela fórmula matemática, análoga àquele impressa na garganta de Irma, vislumbramos um objeto central para pensar a psicopatologia psicanalítica.

Palavras-chave: Irma, psicopatologia, Édipo, trauma, abuso.

1 Pesquisa de Doutorado em andamento pelo departamento de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

2 Doutorando pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor do Centro Universitário IMEPAC – Araguari. Autor do livro *Os Édipos na Letra de Jacques Lacan*, pela editora Zagodoni (2021).

EL TRAUMA Y EL EDIPO EN LA PSICOPATOLOGÍA DE EMMA A IRMA

Resumen:

Presentamos una lectura teórica de la psicopatología de Freud y Lacan. Inicialmente, recuperamos fragmentos clínicos de Emma, una paciente a la que Freud diagnostica como histérica debido a una experiencia traumática de abuso sexual. Luego, retomamos el sueño en el que Freud vuelve a encontrarse con la paciente. Emma, posteriormente conocida como Irma, dice sentir intensos dolores en la garganta. En el sueño, la garganta de la joven vuelve a Freud y delata la falla de su psicopatología. Entre Emma e Irma, Freud introduce el Edipo como una nueva interpre-

tación de la etiología de la neurosis. Más que postular el saber edípico como aquel que responde al enigma del síntoma, el autor restaura la contradicción de la poesía trágica. Ciertamente, Lacan estuvo atento a la lectura freudiana y se acercó de igual manera al discurso filosófico y al matemático. Por medio de la fórmula matemática, análoga a la impresa en la garganta de Irma, vislumbramos un objeto central para pensar la psicopatología psicoanalítica.

Palabras clave: Irma, psicopatología, Edipo, trauma, abuso.

TRAUMA AND THE OEDIPUS IN PSYCHOPATHOLOGY OF EMMA TO IRMA

Abstract:

We present a theoretical reading of psychopathology in Freud and Lacan. Initially, we recover some clinical fragments of Emma, a patient diagnosed by Freud as hysterical because of a traumatic experience of sexual abuse. Then, we examine the dream in which Freud meets the patient again. Emma, later known as Irma, says she feels intense pain in her throat. In the dream, the young

woman's throat returns to Freud and reveals the split in her psychopathology. Between Emma and Irma, Freud introduces the Oedipus as a new interpretation of the etiology of neurosis. Rather than postulating the oedipal knowledge as the one responding to the enigma of the symptom, the author restores the contradiction of tragic poetry. Certainly, Lacan was attentive to the Freudian reading

and also approached both the philosophical and mathematical discourse. Through the mathematical formula, analogous to the one printed on Irma's throat, we glimpse a core ob-

ject for thinking the psychoanalytic psychopathology.

Keywords: Irma, psychopathology, Oedipus, trauma, abuse.

LE TRAUMATISME ET L'ŒDIPE DANS LA PSYCHOPATHOLOGIE D'EMMA À IRMA

Résumé :

Cet article présente une lecture théorique de la psychopathologie chez Freud et chez Lacan. Dans un premier temps, on a recours à des fragments cliniques d'Emma, une patiente que Freud diagnostique comme hystérique en raison d'une expérience traumatique d'abus sexuel. Puis, on reprend le rêve dans lequel Freud rencontre à nouveau la patiente. Emma, plus tard connue sous le nom d'Irma, affirme ressentir d'intenses douleurs à la gorge. Dans le rêve, la gorge de la jeune femme réapparaît à Freud et révèle la faille de sa psychopathologie. Entre Emma et Irma, Freud

introduit l'Œdipe comme une nouvelle interprétation de l'étiologie de la névrose. Plutôt que de postuler le savoir œdipien comme celui qui répond à l'énigme du symptôme, l'auteur restitue la contradiction de la poésie tragique. Lacan était attentif à la lecture freudienne et a également abordé le discours philosophique et mathématique. À l'aide de la formule mathématique, analogue à celle de la gorge d'Irma, on entrevoit un objet central pour penser la psychopathologie psychanalytique.

Mots-clés : Irma, psychopathologie, Œdipe, traumatisme, abus.

Recibido: 29/03/2021 • Aprobado: 21/03/2022

Introdução

Utilizando de seu próprio material onírico, Freud (1996/1900) retomou o “sonho da injeção de Irma” no escrito “A interpretação dos sonhos”, para demonstrar que o conteúdo, ali relatado, refere-se a um sonho no qual está presente o desejo de se desresponsabilizar pela enfermidade de sua paciente. É conhecido que, na noite anterior ao sonho, Freud tenha recebido uma carta de seu amigo Otto em que o mesmo revela que a doença de Irma não havia sido completamente curada. A jovem ficou livre da angústia histérica, mas não perdeu todos os seus sintomas somáticos. “‘Está melhor, mas não inteiramente boa’. Tive consciência de que as palavras de meu amigo Otto, ou o tom em que as proferiu, me aborreceram” (Freud, 1996/1900, pág. 141).

No sonho, Freud recebia seus convidados no salão, momento em que avista Irma. Neste instante, puxa-a pelo braço e lhe diz que a culpa de não melhorar seria dela, que não aceitou as soluções dadas por ele. Neste instante, Irma teria dito a Freud que sofria de dores intensas na garganta, no estômago e no abdômen, momento em que ele a leva para próximo de uma janela e a examina. Freud relata ter visto, no fundo da garganta de sua paciente, uma grande placa branca, com extensas crostas cinza-esbranquiçadas sobre algumas notáveis estruturas recurvadas, que tinham por modelo os ossos turbinados do nariz.

No sonho, Irma é tomada por uma infecção causada pela injeção que Otto aplicou momentos antes de Freud cumprimentá-la no salão. Uma injeção de propilos ácido propiônico ... trimetilamina, que Freud reconhece ter visto, impressa em grossos caracteres e letra acentuada, a fórmula do composto - C_3H_9N . Otto tornou-se, no sonho, o culpado pela infecção de Irma, tendo em vista que ele teria aplicado uma injeção mal higienizada na enferma. Vê-se que, no sonho, Freud encontra a biologia como limite para a interpretação do caso. Propôs a causa da enfermidade de Irma pelo aspecto biológico, livrando-se da responsabilidade sobre a continuidade da patologia da paciente. A criação freudiana se mantinha igualmente capaz de responder aos sintomas psíquicos desde que não se tratasse de uma causa biológica.

Pensar a biologia como causa não produz efeitos sobre a psicanálise, apenas temos a sua isenção como teoria investigativa. Mais do que se desculpar, tomando as mãos despreparadas e negligentes de Otto, o sonho de Freud conduz para o desejo de ver a psicanálise se tornar uma teoria capaz de decifrar e tratar as psiconeuroses. Em suma, biologizar a causa da patologia é realizar o desejo não tanto por retirar a culpa de Freud, mas por resguardar à psicanálise o lugar de saber da verdade frente à neurose.

Peter Gay (1989) chama atenção para o fato de que Freud se sentiu culpado pelo agravamento da enfermidade de Irma, pois, ele indicou a paciente para se tratar com Fliess, seu grande amigo e confidente. Fliess, que era otorrinolaringologista, acreditava que cirurgias na região do nariz podiam ajudar a paciente a eliminar os sintomas da neurose. No entanto, durante o procedimento, Fliess foi negligente ao esquecer uma massa de gaze cirúrgica na região interna do nariz de Irma.

O fato é que em 1899, ano em que Freud escreveu “A interpretação dos sonhos”, o autor reconheceu, dois anos antes, que sua neurótica falhou. Na missiva enviada a Fliess, intitulada “Carta 69”, o autor relata que a etiologia da neurose – cena de abuso sexual na infância – não é mais do que o efeito de uma fantasia. Ora, se Freud (1996/1897a) reconhece que sua neurótica falhou, Irma é aquela que vem lhe denunciar, em sonho, o insucesso da análise. Conforme esclarece Gay (1989), Irma é a mesma pessoa que Emma Eckstein, paciente que Freud (1996/1895) descreveu alguns anos antes no “Projeto para uma psicologia científica”.

Notemos que frente à precariedade da neurótica freudiana, a garganta de Irma surge como verdadeira “vagina dentada”, prestes a devorar a psicanálise e seu inventor. A deformidade da garganta, a crueza da carne, assimilada por Freud ao órgão feminino, recolocou o psicanalista novamente frente ao enigma do sexual. Daí a fórmula da trimetilamina aparecer em seus sonhos: “Essa substância me levava à sexualidade, fator ao qual eu atribuía máxima importância na origem dos distúrbios nervosos cuja cura era meu objetivo” (Freud, 1996/1900, pág. 151).

Sabe-se que diante do enigma do sexual, Freud respondeu a Irma a partir de um sonho. Não tanto o sonho da trimetilamina (etiologia orgânica), mas o sonho edípico, aquele que se encontra nas muitas páginas de seu livro sobre a interpretação dos sonhos. Assim, observemos que o analista recobriu novamente o enigma do sexual não tanto pelo biológico, mas pelo mitológico. No entanto, cabe questionarmos: é o Édipo necessariamente um recobrimento do sexual? Em que medida o mito edipiano nos permite ir além de um saber como causa?

Veremos que Freud nos apresenta, pelo complexo de Édipo, mais do que uma mitologia do saber. O psicanalista lê a peça de Sófocles, resgatando a exegese estética do texto grego, condição para que possamos extrair um paradoxo na inverossímil história edipiana. É o que nos demonstra Rancière ao descrever o movimento de Freud, que teria restituído o trágico do saber, inscrevendo, no interior de seu complexo infantil, um não-saber capaz de presentificar (ao contrário de elidir) o enigma do sexual: um sexual que preserva, no enigma, as dimensões do real.

Pois bem, frente à leitura estética do inconsciente, Lacan também se aproximou do complexo edipiano como formalização de um não-saber no saber, isso é, um buraco no saber. Aqui estaremos próximos de Édipo Rei, mas também do escrito *A carta roubada*, de Edgar Allan Poe. Pela literatura, Lacan assim inscreve a verdade como negatividade no saber. A verdade como aquela que materializa o real como furo no saber. Mas é a literatura capaz de formalizar o real? É o movimento estético de Freud (em alguma medida também de Lacan) capaz de tocar a verdade da pulsão, presentificando o real do inconsciente?

Serão necessários alguns passos além da própria literatura para pensarmos um real no qual não há saber. Faz-se importante demonstrar que se, por um lado, Lacan faz um uso dialético de Hegel – tomado por Kojève –, esquema necessário para que ele incorpore a temporalidade hegeliana, por outro lado, o psicanalista aponta para os limites da noção de um real temporalizado para pensar a verdade como pura negatividade ao trabalho humano e sua dialetização da realidade. Assim, reencontramos a transcendência negativa da Coisa e a figura universal do Nome-do-Pai como possibilidade de subjetivá-la.

Mas pela proposição do Nome-do-Pai e da transcendência da pulsão não estamos afirmando certa indiferença da psicanálise às transformações ontológicas das doenças? Devemos nos manter indiferentes às alterações históricas das patologias em prol da noção universal do pai e da transcendência da pulsão? Afinal, na medida em que Freud e Lacan abdicam de uma teoria contingente em direção à universalidade do Édipo, não encontramos aí a marca de uma indiferença ontológica incapaz de compreender a historicidade das doenças?

Sabe-se que autores como Ian Hacking produziram trabalhos interessantes, demonstrando a transitoriedade das patologias. No seu livro intitulado *Múltipla personalidade: as ciências da memória*, Hacking (2000) demonstra que houve uma epidemia de múltiplos na década de 1970, sendo, portanto o momento histórico e a localidade (EUA) importante para a determinação daquela patologia. Em seu livro, o filósofo canadense insiste na transformação ontológica das patologias segundo as experiências dos indivíduos, o que nos permite fazer críticas contundentes à retomada do Édipo e do trauma segundo a noção estrutural empregada na psicanálise freud-lacanianana.

Apresentada essa pertinente crítica à psicopatologia psicanalítica, demonstramos os limites impostos à formulação de Freud e Lacan até meados dos anos de 1960. Está em jogo resignificar a verdadeira causa/carne para a psicanálise, crueza que revelará os lastros do objeto *a*, mas não sem que reencontremos os caracteres da fórmula presente nos ossos turbinados da garganta de Irma. Isso porque foi com a “fórmula” matemática que Lacan abordou esse objeto no escrito “A ciência e a verdade” (até onde seguiremos na reconstrução cronológica da psicopatologia lacanianana). Aqui, Freud persiste como sonhador que nos leva ao caminho das pedras para que possamos caminhar até os dias de hoje.

O patológico freudiano: do traumático de Emma ao Édipo de Irma

Freud (1996/1895) escreveu o “Projeto para uma psicologia científica”, recusando-se a publicá-lo. Coube a Marie Bonaparte a publicação

do texto junto a outros escritos e cartas trocadas com Fliess. No escrito referenciado, o inventor da psicanálise apresenta fragmentos do caso clínico de Emma Eckstein com intuito de pensar a psicopatologia da histeria. A paciente chegou ao consultório de Freud tomada por uma compulsão que não a deixava entrar sozinha em lojas. O medo foi atribuído, por ela, a um episódio na puberdade, quando tinha doze anos – Cena I. A jovem entrou numa loja para comprar algo, momento em que viu dois vendedores rindo juntos. Neste momento, Emma deixou a loja tomada por uma espécie de susto. Por fim, terminou se recordando que eles riam de suas roupas e que um deles a havia agrado sexualmente.

Freud observa que se a questão fosse realmente as roupas, provavelmente o sintoma se dissiparia, tendo em vista que, na vida adulta, a paciente optou por outra vestimenta. O mesmo é descrito em relação ao medo de estar só. Sabe-se que em casos de fobia, mesmo uma criança, como acompanhante, pode ser suficiente para encerrar o medo. Logo, há algo que não se refere à proteção efetiva contra o outro ameaçador.

Com as novas investigações, Emma recordou de uma cena ainda mais precoce, quando tinha apenas oito anos – Cena II. A paciente se lembrou da cena em que ao entrar na confeitaria, o proprietário agarrou sua genital por cima das roupas enquanto sorria. Em seguida, a paciente se recorda que mesmo após a primeira investida do vendedor, ela retornou à loja ainda aos oito anos de idade. Este retorno foi interpretado como o desejo de ser abusada novamente. Para Freud, aí encontramos a verdadeira lembrança no qual a paciente se estimula sexualmente por um dos vendedores. O autor adverte que o trauma de Emma não decorre do momento em que a cena é vivida. A cena de abuso não é experimentada como traumática num primeiro momento, mas apenas num *a posteriori*. Daí, mencionarmos a inscrição tardia de uma ação (abusadora), pois, “constatamos invariavelmente que se recalcam lembranças que só se tornaram traumáticas por *ação retardada*” (Freud, 1996/1895, pág. 410).

Se pensarmos no movimento dialético, atribuído por Freud, vemos que ele permite dizer que a cena aos oito anos somente se tor-

nou traumática, para Emma, na medida em que a paciente alcançou os doze anos. Por isso, o autor insistiu em demarcar que se trata de uma lembrança traumática, e não de uma experiência propriamente dizendo. “Não podemos refutar [o fato] de que a perturbação do processo psíquico normal teria dois determinantes: (1) que a liberação sexual estaria ligada a uma lembrança, e não a uma experiência, (2) que a liberação sexual ocorreria prematuramente” (Freud, 1996/1895, pág. 411). Vejamos o que o autor descreve no “Projeto para uma psicologia científica”:

Aqui, a experiência primária foi acompanhada de prazer. Quer tenha sido uma experiência ativa (nos meninos), quer tenha sido uma experiência passiva (nas meninas), ela se realizou sem dor ou qualquer mescla de nojo; e isso, nos casos das meninas, implica, em geral, uma idade relativamente maior (cerca de 8 anos). Quando essa experiência é relembrada posteriormente, ela dá origem ao surgimento de desprazer; e, em especial, emerge primeiro uma autocensura, que é consciente. (1996/1895, pág. 270).

Nesta perspectiva, o sintoma de Emma é a realização prazerosa do desejo, mas que é sentida como desprazerosa em outra instância. Afinal, para Freud “não há dúvida (...) de que todo desprazer neurótico é dessa espécie, ou seja, um prazer que não pode ser sentido como tal” (Freud, 1996/1920, pág. 21). Não por acaso, no livro “Interpretação dos sonhos”, Freud (1996/1900) tenha mantido a hipótese de que mesmo os sonhos angustiantes – análogos aos sintomas – são realizações do desejo.

É bem verdade que Freud (1996/1893) retome o traumático do abuso pela passividade do abusado, sendo o aparelho psíquico muito imaturo para elaborar a experiência do sexual. No escrito, intitulado “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar”, o autor aborda as neuroses traumáticas de maneira análoga as neuroses histéricas: “Qualquer experiência que possa evocar afetos aflitivos – tais como os de susto, angústia, vergonha ou dor física – pode atuar como um trauma” (pág. 41). Na neurose, a causa atuante da doença é o afeto de susto, já que o aparelho psíquico é demasiadamente imaturo frente à presentificação do sexual.

No entanto, vê-se que já se encontra em questão a atividade do sujeito na medida em que Emma retorna à loja para ser tocada novamente. Algo da sexualidade infantil se apresenta na medida em que Emma é estimulada sobre suas vestes. Daí podemos pensar na formalização da pulsão. É verdade que no “Projeto par uma psicologia científica” Freud (1996/1895) não possuía este conceito, porém, sem nos atermos aos anacronismos e organizações cronológicas da obra, isto não significa que não possamos retomar as primeiras apresentações da pulsão para observar como sua definição permite interpretar o sintoma de Emma.

No escrito “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, a pulsão sexual demarca a tentativa de retornar à experiência de prazer com o objeto. Vale lembrar que é pelo objeto fisiológico que a pulsão inicialmente se ancora. É do seio que alimenta à sucção como prazer, que Freud (1905/1996) menciona a parcialidade da pulsão oral. Assim sendo, o “fluxo cálido de leite foi sem dúvida a *origem* (grifo nosso) da sensação prazerosa” (pág. 171), o que permite dizermos da experiência empírica com o objeto da necessidade, para que, dali surja o sexual como busca pelo prazer: “Está claro, além disso, que o ato da criança que chucha é determinado pela busca de um prazer *já vivenciado* (grifo nosso) e agora lembrado” (pág. 171).

O desejo corresponde, em certa medida, a uma experiência que deixa a marca do objeto como saber da pulsão. Por isso, Freud (1996/1905) menciona que “por ‘pulsão’ podemos entender, a princípio, apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente” (pág. 159). A pulsão, em si, é da ordem do que irrepresentável. Deste modo, ela só pode ser sentida na medida em que se inscreve psiquicamente.

Sendo o sintoma a fixação do desejo nas zonas parciais do estado pré-genital, já que “a sexualidade dos psiconeuróticos preserva o estado infantil ou é reconduzida a ele” (Freud, 1996/1905, pág. 165), podemos extrair da experiência primitiva um sentido do sintoma. É este sentido que Freud acreditava poder levar à consciência dissipando a patologia. Isso é, o autor acreditava que bastaria comunicar à paciente o sentido oculto dos desejos para que os sintomas cessassem.

Ocorre que, na “Carta 69”, o autor reconhece que sua neurótica falhou. Freud (1996/1897a) apresenta algumas razões para que declinasse de sua hipótese interpretativa. Entre elas, autor aponta para o fato de que o inconsciente nunca conseguiu transpor efetivamente a consciência. Assim sendo, porque, no caso da lembrança de abuso, conseguiríamos furar as barreiras do recalque? Podemos entender que quando a criança recorda de um abuso há algo de encobridor aí. Uma mentira inaugural. E de que mentira se trata? A de que, na realidade, não é o outro quem deseja a criança, abusando da mesma, mas que a própria criança é quem deseja o outro. Em vez de admitir a própria atividade do desejo, a fantasia vem como a possibilidade encobridora de se colocar passivo frente ao desejo do outro.

Porém, notemos que esse passo já tinha sido dado por Freud na interpretação do caso Emma. A paciente reconhece o desejo de ir à loja para que fosse tocada novamente, tanto que Freud formaliza o movimento dialético, distinguindo lembrança e experiência. A nosso ver, trata-se de algo inteiramente novo. O que Freud demarca como cisão imprescindível ao abandonar sua neurótica consiste na impossibilidade de que, para o inconsciente, exista a distinção entre a realidade e a fantasia.

Na “Carta 71”, Freud (1996/1897b) descreve que todos somos habitados por um complexo de desejos pela mãe e ciúmes pelo pai. Porém, mais do que demonstrar o desejo da criança pelo outro, no complexo de Édipo, acreditamos que Freud faça um corte significativo sobre aquilo que vinha abordando na relação entre o desejo e a experiência de satisfação com o objeto. Não se trata de distinguir experiência e lembrança, pois a experiência já não pode ser afirmada como vivida pelo sujeito. O desejo incestuoso e o desejo parricida não se inscrevem como a vivência de satisfação com o objeto, sendo apenas fantasmáticos.

Por isso, mesmo em textos antropológicos como “Totem e tabu”, ainda que tenhamos a proposição um pai primevo nos primórdios da humanidade, e que este pai tenha sido assassinado pelos próprios filhos, que desejavam cometer o incesto e o parricídio, Freud (1996/1913) menciona não ser necessário que este acontecimento te-

nha ocorrido efetivamente na história da humanidade: “O simples impulso hostil contra o pai, a mera existência de uma *fantasia* – plena de desejo de matá-lo e devorá-lo, teriam sido suficientes para produzir a reação moral que criou o totemismo e o tabu” (pág. 161).

Num primeiro momento, podíamos imaginar que o desejo incestuoso e parricida acabava por suturar o real do desejo, de modo que frente ao enigma de Irma – a charada imposta pela abertura de sua garganta –, Freud respondeu à paciente pela trama de Édipo Rei (desejos parricidas e incestuosos como manifestações da pulsão sexual). Afinal, não são poucas as passagens em que Freud convoca a peça sofocliana, no seu livro dos sonhos, como saber do desejo e sintomas. Nós, porém, retomamos um outro caminho: defendemos a hipótese de que o complexo de Édipo abre como possibilidade o próprio campo do real do desejo (mesmo que pelo real como uma ausência), e, por consequência, o real do sintoma. O complexo de Édipo é assim uma espécie de anteparo que permite Freud olhar para o sol ardente e luminoso, presente na garganta de sua paciente. Mais do que o desejo incestuoso e parricida, a torção freudiana – ao abandonar sua neurótica – permite-nos reinterpretar a relação entre o real, o saber e a verdade. Vejamos do que se trata.

O inconsciente estético e a Letra: o Édipo como enigma do sexual

No livro *O inconsciente estético*, Jacques Rancière (2018) retoma o Édipo Rei problematizando a tragédia grega aos olhos dos franceses, no século XVII. Em 1659, Pierre Corneille³ recebeu uma encomenda de

3 Lembremos ao leitor que Pierre Corneille foi um dramaturgo de tragédias francesas. Foi considerado um dos três maiores produtores de dramas na França no século XVII. Considerado o “fundador das tragédias francesas”, escreveu *Modory* e *Le Noir*, peças que contribuíram para que ele colocasse em cena os sentimentos trágicos num universo plausível para os franceses. Escreveu peças por mais de 40 anos. Em 1647 foi eleito para a Academia Francesa, Academia que serviu de inspiração para que fundássemos a Academia Brasileira de Letras.

uma tragédia para as festas de carnaval. O dramaturgo, que não realizava uma peça há sete anos, desde o estrondoso fiasco de sua peça anterior *Pertharite*, decidiu pela tragédia edípica, tendo em vista o curto prazo de dois meses para preparar o espetáculo e, principalmente por não poder fracassar novamente. Caberia a ele apenas a tradução e a adaptação da peça para o tempo em que se encontrava. Embora Édipo representasse uma peça de grande potencial para o dramaturgo, o tema do herói grego revelava, todavia, algumas objeções para o racionalismo francês (que precipitaria o próprio iluminismo um século depois). Observemos suas palavras:

Dei-me conta de que aquilo que havia passado por miraculoso naqueles séculos distantes poderia parecer horrível ao nosso, e de que essa eloquente e curiosa descrição do modo como o infeliz príncipe fura os próprios olhos, e o espetáculo desses olhos furados por onde o sangue lhe jorra à face, que ocupa todo o quinto ato nesses incomparáveis originais, abalariam a delicadeza de nossas damas, as que compõe a mais bela parte de nossa audiência e cuja desaprovção atrai facilmente a censura daqueles que as acompanham, e de que, enfim, como o amor não faz parte deste tema e as mulheres dele não fazem emprego, ele se encontrava despido dos principais ornamentos que de costume nos rendem o comentário do público. (Rancière, 2018, pág. 18).

O problema consistia não tanto no incesto e parricídio de Édipo, ou ainda nos olhos ensanguentados do herói tebano (a horrorizar as mulheres), mas do “abuso de oráculos: estes deixam transparecer demais a chave do enigma e tornam pouco verossímil a cegueira do decifrador de enigmas” (Rancière, 2018, pág. 19). Como poderia Édipo ser o herói que decifra esfinges, mas que ao mesmo tempo não conseguiu decifrar o pecado original que cometeu? Afinal, não são poucas as dicas que anunciavam que ele seria o culpado pela morte do rei, caindo no infortúnio de possuir carnalmente a própria mãe. Dicas que insistem e abundam na peça a partir da figura do oráculo que, por fim, torna-a impraticável aos olhos da plateia francesa.

Édipo Rei é, neste sentido, uma peça inverossímil na medida em que faz saber cedo demais o que deveria permanecer ignorado. Na idade clássica, Édipo é um herói impossível a menos que se faça algu-

mas modificações na condução de sua tragédia. Para apresentar a peça, Corneille decide corrigir o “defeito” da dramaturgia de Sófocles. O dramaturgo “suprime o afrontamento verbal, nuclear em Sófocles, no qual aquele que sabe não quer dizer – e assim mesmo fala –, enquanto aquela que quer saber se recusa a ouvir as palavras que revelam a verdade procurada” (Rancière, 2018, pág. 19). Assim, Corneille retira Tirésias da peça na medida em que o profeta representa o saber que chega cedo demais aos ouvidos do herói grego. Isso porque o diálogo de Édipo com o personagem seria inverossímil demais aos olhos dos franceses.

Ora, mas como nos deslocamos da tragédia francesa ao Édipo freudiano (vienense)? Pois bem, esse é o movimento produzido pela revolução estética. Édipo é o herói que sabe e que não sabe. “É através dessa identidade de contrários que a revolução estética define o próprio da arte” (Rancière, 2018, pág. 27). Assim, influenciado pelo movimento artístico de seu período, a pena de Freud permitiu à psicanálise reatar com o herói da tradição grega. Contra a tradição racionalista, o austríaco retomou novamente o drama de Édipo: ele é o personagem que sabe não sabendo.

Na realidade, Nietzsche (2007) já havia demonstrado que a penitência de Édipo nasce não tanto do parricídio do pai, mas na medida em que o herói rasga o véu do futuro. No escrito *O nascimento da tragédia...*, o filósofo demonstra que o herói só cai na desgraça de tomar a mãe como mulher porque este quer saber sobre o que ainda não aconteceu, violando o mistério da natureza. É aí, ao violar o natural, que o herói grego experimenta em si os efeitos da dissolução da natura.

Não é de se espantar que ao decifrar a figura antinatural da esfinge, Édipo se torne igualmente uma figura antinatural; a besta que, ao cometer o incesto, caminha ao amanhecer sobre quatro patas, ao meio dia, em duas patas e, ao entardecer, apoia-se em três patas. O herói cai na desgraça de tomar a mãe como esposa, não pelo parricídio, mas pela decifração da esfinge, pelo *pathos* do saber: “O gume da sabedoria se volta contra o sábio; a sabedoria é um crime contra a natureza” (Nietzsche, 2007, pág. 73).

Para Rancière, temos um Édipo reencenado na teoria psicanalítica a partir do que o autor compreendeu com um inconsciente estético. Então, é o inconsciente estético o inconsciente da psicanálise freudiana? Afinal, ao propor um inconsciente estético, Rancière não pretende saber como os conceitos freudianos se aplicam à análise e à interpretação de obras de arte e textos literários, mas dizer que o pensamento freudiano do inconsciente só é possível com base no regime do “pensamento da arte e da ideia do pensamento que lhe é imanente” (Rancière, 2018, pág. 14).

A nosso ver, a afirmação de um inconsciente estético para a psicanálise não deve ser rejeitada. Dando voz a Lacan, diremos que esta não é uma afirmação absurda. No escrito “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, Lacan (1998/1956) retoma a trama edípica a partir da leitura do conto de Edgar Allan Poe (1999), *A carta roubada*. O psicanalista francês chama atenção para o fato de que ainda que se trate de um conto policial, sabemos, desde as primeiras cenas, quem é o responsável pelo roubo da missiva. A obra de Poe se aproxima da tragédia sofocliana na medida em que reaviva a possibilidade de que se saiba, cedo demais, quem é o culpado.

No conto policial, o paradeiro da carta surrupiada nos é informado desde os primeiros relatos do chefe de polícia. Nos aposentos reais estavam o Rei e a Rainha: a última mantinha-se entretida com uma carta sem que o rei percebesse do que se tratava. Neste instante, o Ministro entra na sala real, surpreendendo a rainha com o artefato na mão. A rainha, sem querer chamar atenção para o objeto, deixa-o sobre a escrivaninha. Neste momento, o Ministro nota que se trata de uma missiva a ser escondida do Rei. Retirando uma carta sem valor do bolso, finge lê-la, para logo após colocar o objeto ao lado da carta da rainha e confundi-la propositalmente com a missiva da realeza. Ao apanhar a carta, a alteza sabe que o Ministro a rouba, e ele sabe que ela sabe do ato malicioso. Porém, nem um sussurro é permitido com intuito de impedir o roubo.

A alteza, então recorre ao chefe de polícia para tentar reaver a missiva surrupiada. Todavia, a polícia é, com seus métodos, incapaz

de localizar o objeto roubado. Então, porque o saber é aí incapaz de encontrar a carta? A nosso ver, porque não se trata de um conto racionalista. Diremos que se Corneille estivesse vivo, ele reencenaria *A carta roubada* não apenas escondendo o autor do crime, mas, essencialmente dando à carta um lugar mais majestoso para se ocultar. Para o dramaturgo seria demasiadamente inverossímil que a carta tenha sido escondida acima de uma lareira à vista de todos que a procuravam.

Ocorre que Poe não é um racionalista, mas essencialmente um poeta. O escritor se coloca ao lado da poesia trágica grega ao permitir que a carta seja localizada apenas pelo personagem de Dupin⁴, aquele que igualmente conhece as artimanhas poéticas. Lembremos ao leitor que Dupin é o personagem fictício de Poe. É ele que resolve a charada, localizando a carta surrupiada pelo Ministro. Pois bem, Dupin é aquele que compreende que, na homofonia da Poe(sia), permite-se esconder a carta ainda que o artefato esteja à vista de todos. Por fim, nos versos poéticos nem sempre aquele que vê consegue de fato enxergar.

No conto de Poe, a carta velada repete a cena de Édipo com a proposição daquele que vê demais sem conseguir compreender, e que, por isso, sabe, mantendo-se na mais absoluta ignorância. Mas é o não-saber propriamente um saber oculto a ser decifrado? É verdade que Rancière não mencione o saber (não-saber) como ato subjetivo de apreensão de uma idealidade objetiva, mas, sim “como um determinado afeto, uma paixão, ou mesmo uma enfermidade do vivente” (Rancière, 2018, pág. 26).

Lacan sobretudo verá a marca dos afetos como um impossível ao saber: “Carta de amor ou carta de conspiração, carta de delação ou carta de instrução, carta de intimação ou carta de desolação, só pode-

4 C. Auguste Dupin é o personagem fictício presente no conto *A carta roubada*. Está presente desde a primeira cena, quando Poe o apresenta na sala de espera, com seu amigo (o narrador do romance), no qual o chefe de polícia, Monsieur G, bate à porta, e relata o ocorrido. A carta havia sido surrupiada pelo ministro D e a rainha solicitou à polícia que recuperasse o artefato. Dupin houve toda a história e, no final do romance policial, visita à casa do Ministro D, recuperando a carta.

mos reter dele uma coisa: é que a Rainha não pode levá-la ao conhecimento de seu mestre e senhor” (Lacan, 1998/1956, pág. 31). O mesmo podemos dizer para o Ministro que possui a carta, mas é incapaz de utilizá-la. Trazer à tona o sentido da carta o faria sucumbir devido ao ato criminoso que empregou para consegui-la.

Deste modo, a carta é o artefato que jamais deve ser utilizado, consistindo apenas numa promessa de saber futuro – promessa de sentido. Para Lacan, a carta nos interessa muito mais pelo efeito de seu não-uso, ou seja, “a carta só existe como meio de poder pelas atribuições últimas do significante puro” (Lacan, 1998/1956, pág. 36). Não se trata de tomar a importância da carta a partir da revelação de seu sentido. Eis o efeito de uma promissória para o psicanalista francês: não mais que uma página em branco. É porque os escritos voam como promissórias em branco, que encontramos “folhas volantes”, afinal, sem elas, “não haveria letras roubadas, cartas que voam” (pág. 30). Lacan joga com a homofonia em francês das palavras “carta” e “letra” – (*lettre*), pois é do inconsciente como Letra que se trata quando um significante permite que o sentido se ausente na materialidade dos versos.

Por esta pureza do significante, Lacan compreende a verdade. A verdade como aquela que materializa a ausência do ser. É aí que Lacan reintroduz o contraditório: a carta, diferentemente de outros objetos, “estará e não estará onde estiver, onde quer que vá” (Lacan, 1998/1956, pág. 27). Como é possível algo estar e não estar? Na medida em que o significante puro é a presença simbólica que “materializa a instância da morte” (pág. 26). O ser da morte nunca se inscreveu como uma positividade ou ser propriamente dito. Ele só se apresenta pela sua ausência. A verdade materializa, por sua presença, a ausência do ser. O ser e a verdade são assim como lados distintos de uma mesma moeda.

Vê-se que mais do que propor a sutura do desejo pela nomeação dos tabus/desejos do incesto e parricídio, o Édipo, resgatado por Rancière e Poetizado por Lacan, permite que Freud formalize o ser do desejo como a verdade, um impossível ao saber. Por isso, o herói é aquele que nada sabe sobre o sujeito do desejo. A carta é, enquanto sujeito do conto, o ser disjunto do signo: “Porque esse signo é justa-

mente o da mulher, uma vez que ela aí faz valer seu ser, fundando-o fora da lei que continua contendo-a, por efeito das origens, em posição de significante” (Lacan, 1998/1956, pág. 35).

Assim sendo, Lacan enuncia o caráter de feminilização do Ministro tendo em vista que a carta é travestida pela letra de uma mulher e, só depois, pendurada acima da lareira. Não é a polícia, com todo seu estudo e preparo para as artimanhas vigaristas, que localiza a carta, mas aquele que, compreendendo a feminilidade do ministro, transveste-se igualmente de mulher. É Dupin que a encontra, repetindo a cena do Ministro ao deixar sob a lareira a carta com o escrito: “Um desígnio tão funesto, se não é digno de Atreu, é digno de Tieste” (Poe, 1999, pág. 46).

Atreu e Tiestes trazem a mesma inverossimilhança de Édipo Rei. Afinal, é conhecido na mitologia que Atreu ganha o trono do irmão Tiestes, e que Tiestes, logo depois, vinga-se do irmão ao expor Aérope, esposa de Atreu, como sua amante. No entanto, o inacreditável do mito é que Tiestes vai ao banquete preparado pelo irmão. Como pôde Tiestes cair no embuste de Aérope depois de expor a irmão como sua amante? O questionamento de Corneille seria inequívoco ao deflagrar o irrealismo da história. Sabe-se que Tiestes acaba comendo os próprios filhos no festim preparado pelo irmão.

Vê-se que, com Édipo ou Tiestes, mais do que suturar o real do desejo pelo mito, retomamos o inconsciente da contradição. É na contradição que vemos a morte do herói racionalista. Aqui, o título do escrito nietzschiano se faz analogamente presente, pois, na tragédia do saber, temos o “nascimento da pulsão”. É aí que o complexo de Freud permite ir além do mito do desejo edipiano, inscrevendo o ser da morte como impossibilidade ao saber do herói.

Da poesia à filosofia: o tempo na dialética e a empiria do real negado

No conto *A carta roubada*, Edgar Poe (1999) tece a trama a partir do habilidoso roubo efetuado pelo Ministro, personagem que aprecia os

versos da poesia como um bom jogador de xadrez. O mesmo podemos descrever com relação a Dupin, aquele que consegue encontrar a carta e surrupiá-la, deixando em seu lugar uma nova missiva, traçada por versos não menos singulares. A mensagem de Poe é inequívoca dentro da equivocidade da palavra: Dupin só obtém êxito na empreitada na medida em que também é bom conhecedor de versos.

O senhor podia ter se poupado esse trabalho', disse Dupin. 'D-, presumo eu, não é um rematado tolo; e se não é, já deve ter previsto esses assaltos, como uma decorrência lógica dos acontecimentos.' 'Não é um rematado tolo', disse G, 'mas é um poeta, o que, na minha opinião, está a apenas um passo de distância de um tolo.' 'Verdade', disse Dupin, depois de uma longa e pensativa baforada no seu *meerschauum*, 'embora eu mesmo já tenha cometido alguns versos de pé quebrado. (pág. 15).

Para além do sentido irônico, empregado por Poe, devemos melhor interpretar o que significa tomar o poeta como um tolo. O que se deve compreender por versos de pé quebrado? Retomando Lacan, diremos que ainda que o poeta seja aquele capaz de localizar a missiva, ele não desvela seu sentido. A carta é para todos obscura. O leitor sabe quem a surrupiou, sabe quem a resgatou, conhece o paradeiro da missiva, mas não vê seu conteúdo desvelado. É aí que o poeta um tanto quanto manco faz de seu leitor um observador de pé coxo.

Vê-se que a escrita poética permite, pela homofonia das palavras, demonstrar que uma carta surrupiada pode ser escondida e encontrada na medida em que está fora de seu lugar na estante, mas é a poesia capaz de formalizar o real como aquilo que não era? Lacan vai mencionar que "mais do que do real, que nos criamos no dever de supor nele, é justamente *daquilo que não era* que provém o que se repete" (Lacan, 1998/1956 pág. 48).

Afinal, uma carta, que se encontra noutra lugar da estante, não deixa de ser a carta que "é". Para propor aquilo que não era, Lacan terá de ir além da poesia e de suas combinações fonéticas. A poesia não permite formalizar os efeitos da temporalidade exigidos pelo "ser" que nos interessa. Para tal, o psicanalista utilizará o pensamento

filosófico de Friedrich Hegel. Na realidade, veremos que se trata mais de Kojève (2014) do que propriamente do pensamento hegeliano.

É conhecido que Lacan tenha frequentado as aulas de Kojève nos anos de 1930, o que resultou numa leitura conturbada do pensamento hegeliano para o mundo da filosofia. Não ignorando a discussão presente no campo, mas sem retomá-la, neste escrito, buscaremos compreender de que modo a temporalidade hegeliana afeta o pensamento do psicanalista francês. Deste modo, Kojève não será tomado como mero comentador, mas como fonte primária de Lacan.

Começemos por destacar a relação entre a palavra e a coisa. O pensamento (hegeliano) de Kojève aparece como um ponto de similaridade impressionante com o de Lacan, tendo em vista que, para ambos, a palavra representa o homicídio da coisa. A palavra cria uma realidade abstrata a partir do assassinato de uma realidade sensível. “Quando o sentido (essência) ‘cão’ passa a palavra ‘cão’, isto é, torna-se conceito abstrato que é diferente da realidade sensível que ele revela por seu sentido, o sentido (essência) *morre* [...]” (Kojève, 2014, pág. 352).

Na concepção de Kojève (2014), o cão é uma essência ou sentido da realidade empírica que vive. Porém, ele vive numa realidade exterior ao homem. Na medida em que o cão é morto pela palavra, ele passa a existir como conceito abstrato, o conceito que existe não mais no cão, mas no homem que o pensa. Temos, aqui, a internalização do cão no assassinato da coisa pela palavra. Não mais de um real alheio ao homem, mas um real psíquico e inconsciente. Ora, um real psíquico nada mais é que um real histórico para Hegel. Por isso, Kojève (pág. 347), menciona que “a natureza é o espaço e que o tempo é a história” humana, de modo que o tempo é o homem.

Mas qual é a relação entre o tempo e o assassinato da coisa pela palavra? Kojève (2014) afirma que o homem não apenas destrói pela palavra, mas igualmente cria. No entanto, ele o faz a partir da compreensão que tem do futuro - “o homem cria e destrói essencialmente em função da ideia que tem do futuro” (Kojève, 2014, pág. 351). Ora, o que daí devemos depreender? Hegel opera uma inversão fundamental: não se trata de tomar o tempo do passado para o futuro, passan-

do pelo presente. O filósofo alemão apresenta uma temporalidade no qual o movimento é gerado no futuro e vai para o presente, passando pelo passado (futuro → passado → presente → futuro). Por isso, a temporalidade tem de ser humana. Afinal, como produzir uma inversão cronológica do tempo senão pela dimensão humana?

Para que um momento seja histórico, ou seja, para o que o real seja humano, é preciso que o real seja negado, mas a negação não ocorre senão na ideia que o agente tem de um futuro, o que acaba por criar um real passado. Por exemplo: o agente que se decide pela guerra, dizendo que ela está por vir, age em função de um futuro, mas ao fazê-lo, nega o momento presente, fazendo da paz o passado e do presente uma guerra que se aproxima. Assim sendo, o real negado nunca foi, efetivamente, experimentado porque ele só se apresentou como criação no passado a partir da ideia de um futuro. Resumindo, o cão fora do homem nunca foi efetivamente experimentado como ser. Ele só passa a existir como perdido. No entanto, ele não é de fato aquilo que era ou foi, ele é a marca do que nunca efetivamente existiu como experiência do ser.

Ora, trata-se de tomar a causa do desejo mais pela presença de um buraco que materializa aquilo que seria supostamente fora do tempo humano do que propriamente a positividade de um objeto. Não por acaso, Lacan afirma de modo crítico que “os investigadores têm uma noção tão imutável do real que não notam que sua busca irá transformá-lo em seu objeto” (Lacan, 1998/1956, pág. 28). O desejo é apenas a marca negativa do ser na medida em que é conjugado no pretérito perfeito.

Retomando a própria noção de “lacuna ou ‘buraco’ no espaço: um vazio, um nada” (Kojève, 2014, pág. 348), Lacan (1998/1956) elevou o pensamento de Kojève à literalidade máxima para dizer, assim como o filósofo, que o “desejo se dirige a uma entidade que não existe no mundo natural real e que nele nunca existiu” (Kojève, 2014, pág. 348). Vê-se que na retomada da noção de desejo, a partir da dialética hegeliana, Lacan (2005/1963) evita a compreensão positivista do desejo, buscando resguardar a psicanálise de uma formalização da causa do desejo a partir da perda de um objeto empírico experimentado:

“Isto é para fazê-los perceber sentir que os primeiros passos do meu ensino caminharam nas vias da dialética hegeliana. Era uma etapa necessária para investir *contra o mundo dito da positividade* (grifo nosso)” (Lacan, 2005/1963, pág. 62).

O psicanalista francês propõe que o desejo seja compreendido como uma construção mística que se aproxima de uma “quase transcendência” (Lacan, 1995/1956-1957, pág. 225), o que viria como tentativa de esvaziamento radical do desejo. Mas é o Hegel de Lacan capaz de tal empreitada? Observemos que Lacan menciona uma quase transcendência. Isso porque o psicanalista pressupõe alguma empiria. Notemos que ainda que o desejo não possa ser localizado como os demais objetos (realidade), ele possui algo de material. Lacan (1995/1956-1957) afirma que o “entrave é ir buscar a realidade em algo que teria o caráter de ser mais material” (pág. 42).

É a mesma proposição de Hegel. Afinal, para que o real seja negado é preciso que ele exista empiricamente. “Só se pode negar o que existe realmente, isto é, o que resiste” e o real negado é o real temporalizado, e o tempo “é um x, um algo, que existe-empiricamente” (Kojève, 2014, pág. 350). Vê-se que o Hegel de Kojève não permite a Lacan se esquivar da formalização de uma ontologia materialista do real, ou seja, ele imporia certo positivismo na relação da causa do desejo com o mundo experimentado.

Devido à materialidade do real, Lacan não consegue ir além da dialética freudiana. Freud (1996/1895) distinguia a lembrança da experiência, mas, também pressupunha um traço de empírica com o mundo sensível. No escrito “Três ensaios sobre a sexualidade”, quando Freud (1996/1905) retoma as pulsões parciais, nada impede que se demonstre a validade positivista da formalização freudiana. A pulsão sexual se estabelece como busca do prazer na medida em que houve uma experiência anterior com o objeto da necessidade.

Os defensores da dialética freudiana dirão que quando o objeto é experimentado ele está atrelado apenas à necessidade fisiológica, e não propriamente ao sexual. Daí, podermos mencionar um objeto alucinado que seria o engodo da repetição na passagem da pulsão de

autoconservação à pulsão sexual: “É a diferença entre o prazer efetivo obtido pela satisfação e o prazer esperado que surge o fator impelente [*treibende*] que não vai permitir ao organismo estacionar em nenhuma das situações estabelecidas (...)” (Freud, 2006/1920, pág. 165).

No entanto, notemos que, na passagem do objeto que nutre ao objeto de prazer, o traço deixado é dado pela experiência empírica. Assim, a pulsão sexual é dada pela experiência sensível com os objetos, o que permite afirmar que há objeto perdido como causa do desejo. A aposta num saber que desvele o sentido do sintoma é inequívoca na medida em que Freud demonstra ser o sintoma um desejo recalçado e, sobretudo, experimentado. Observemos o que menciona Freud: “a pulsão recalçada jamais renuncia à sua completa satisfação, a qual consiste na repetição de uma *experiência primaria de satisfação* (grifo nosso)” (Freud, 2006/1920, pág. 165).

Por isso, Lacan retoma de modo crítico a dialética hegeliana, pois a materialidade do desejo, em outras palavras, o real como causa é representado pela dimensão predicativa do significante. “A dialética hegeliana, quando a avaliamos, reduz-se, essencialmente, a raízes lógicas, como o próprio Hegel mostrou e, precisamente, ao déficit intrínseco da lógica da *predicação* (grifo nosso)” (Lacan, 2005/1963, pág. 62). Assim sendo, Lacan realizará a depuração radical de toda e qualquer predicação/empíria do real.

No seminário *A ética da psicanálise*, “*das Ding* é originalmente o que chamaremos de o fora-do-significado” ou fora do sentido (2008/1959-1960, pág. 70). Ora, para Lacan, trata-se de reabsorver o conceito freudiano de Coisa como “um componente não assimilável” (Freud, 1996/1895, pág. 421) e independente das relações com o objeto. Lacan menciona *das Ding* como pura negatividade de um transcendente. Com a Coisa, o psicanalista se aproxima sobretudo do conceito de pulsão de morte freudiano.

Conforme Freud (2006/1920) demonstra no escrito “Além do princípio de prazer”, a pulsão se inscreve como uma “anterioridade” às relações estabelecidas com os objetos de prazer. Portanto, a compulsão a repetição, imposta pela pulsão de morte, anuncia-se

como a busca pela homeostase do aparelho psíquico, não tanto pela satisfação do desejo com o objeto, mas pelo que Freud aponta como um contra-investimento, isto é, “à custa do empobrecimento de todos os outros sistemas psíquicos, que sofrem uma extensa paralisia, ou à custa de uma forte redução de qualquer outra função” (pág. 154).

A partir do escrito citado, vemos que Freud abandonou a primazia da pulsão sexual (ou pulsão de vida na segunda tópica), dada pelo empírico, pelo demoníaco presente na morte (Iannini & Tavares, 2020, pág. 450). Logo, pelo mortífero da pulsão de morte, trata-se de reconhecer o demoníaco que antes habitava as pulsões sexuais. Assim, Freud abandonou o empírico pela anterioridade presentificada pela bruxa psicanalítica. Evidentemente, reconhecer a morte como uma anterioridade ao princípio de prazer e seus objetos, só nos é possível na medida em que avançamos para um segundo tempo – *a posteriori* –, capaz de demonstrar retroativamente a condição inorgânica da morte: “O objetivo de toda vida é a morte, e remontando ao passado: O inanimado já existia antes do vivo” (Freud, 2006/1920, pág. 161). É o que Lacan explicita pelo “efeito de retroversão pelo qual o sujeito, em cada etapa, transforma-se naquilo que era, como antes, e só se anuncia ‘ele terá sido’, no futuro anterior” (Lacan, 1998/1966, pág. 823).

Deste modo, ainda que a pulsão se mostre atravessada pela história – o sujeito quer morrer ao seu modo –, seu princípio se sustenta “independentemente” do princípio de prazer e princípio de auto-conservação. Aqui, coube a coragem de Freud para ir além de um princípio que compreenderia os aspectos já estabelecidos de sua psicanálise – “encontraremos a coragem para supor que realmente exista na vida anímica uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio de prazer” (Freud, 2020/1920, pág. 97). Assim, o sujeito pode ser atrasado em seus objetivos pela presença do princípio de realidade, pode ser capturado pelos objetos alucinados, mas não escapa à anterioridade que visa o estado inanimado. Ainda que se defina, em vida, o modo como se vai morrer, o sujeito freudiano mantém o princípio de nirvana como *a priori* que o conduz à morte. Interpretando Lacan, diremos que *das Ding* se mostra articulado, mas sem ser “articulável” (Lacan, 1998/1960, pág. 819).

Portanto, *Das Ding* permite que Lacan revitalize a própria dialética freudiana, reabsorvendo o conceito de pulsão de morte. É só assim que retomaremos o homicídio kojéviano, reformulando os efeitos da palavra sobre a coisa. Quando se menciona a negação do cachorro, devemos nos ater a algo sutil, mas fundamental para a compreensão do conceito de real. Por meio do homicídio da palavra, abre-se como hiância o vazio que até então permanecia ignorado na realidade naturalizada do signo, quando na inscrição da imagem a verdadeira causa do desejo foi bloqueada.

(...) aquela que promulga o ‘cachorro faz miau, o gato faz au-au’ com que a criança, de um só golpe, desvinculando a coisa de seu grito, eleva o signo à função do significante e eleva a realidade à sofisticada da significação, e, através do desprezo pela verossimilhança, descortina a diversidade das objetivações a serem verificadas de uma mesma coisa. (Lacan, 1998/1960, pág. 820).

Não se trata do signo como realidade natural, mas de algo que seria naturalizado. Se “podemos desconectar o cão de seu grito, é porque ele foi negado como presença naturalizada” (Safatle, 2006, pág. 105). Ora, isso significa que o signo é uma imagem que bloqueia o real pelo referente (a realidade simbólico - imaginária). Porém, mais do que negar o referente pela historicização do real, devemos supor a nadificação do real. Isso significa que não se deve esgotar o homicídio pela negação do signo, transformando-o em real histórico. A negação permite também subjetivar o inscrever a abertura do signo pelo “nascimento” do real. É daí que Lacan (1998/1960) pôde dizer que, pelo desprezo da verossimilhança, o sujeito abriria a diversidade de objetivações sobre a Coisa, já que ao negar o referente, algo da dimensão do ser se apresenta como a inconsistência do próprio referente, sua hiância. Ao negar o cachorro, mata-se a coisa pela palavra e abre-se, como possibilidade, a dimensão de *das Ding*.

Até aqui, teremos uma negativa em Lacan. Dobrando a aposta, e pressupondo uma segunda negativa, veremos não apenas a possibilidade de abertura do signo, mas reconhecer o transcendente no interior da matriz simbólica. É aí que Lacan (1998/1960) retoma o conceito de Édipo em Freud. Na realidade, o psicanalista retoma aquilo que do Édipo permite ressignificá-lo: a castração.

No escrito “Subversão do sujeito e dialética do desejo”, o psicanalista formaliza a castração como efeito de apagamento do significante. Pela opacidade de um nome, é possível reconhecer o desejo no interior da matriz simbólica. É pela opacidade de um nome que o Édipo freudiano é absorvido na obra lacaniana. O autor menciona que a verdadeira função do pai se apresenta não como a oposição ao desejo, mas pela união da lei ao desejo. Deste modo, o pai edípico se atrela à pulsão, reconhecendo a anterioridade de um transcendente como o puro desejo de morte. Por isso diremos que *das Ding* é o “que, do real primordial (...) padece do significante (Lacan, 2008/1959-1960, pág. 144), isto é, o que do real se presentifica na matriz simbólica: presentificação dada pelo vazio da Coisa.

Aqui temos a possibilidade de mencionar a função de enlaçamento e captura da pulsão de morte pelo Nome-do-Pai, o Édipo de Lacan. Na ausência da captura, temos aquilo que Freud (2006/1920) nomeou como a neurose traumática. Deste modo, é pela subjetivação da pulsão, no significante, que a neurose se apresenta como uma proteção frente ao traumático. “No caso de fracasso desse enlaçamento [*Bindung*], provocar-se-ia uma perturbação análoga à da neurose traumática” (Freud, 2006/1920, pág. 159). E, Freud continua: “Só depois de ter havido um enlaçamento [*Bindung*] bem-sucedido é que poder-se-ia estabelecer o domínio irrestrito do princípio de prazer (e de sua modificação com o princípio de realidade)” (pág. 159).

Indo além da letra freudiana, diremos que não se trata de tomar a neurose como efeito patológico de uma oposição incompleta da lei, como se a neurose adviesse de uma “repressão insuficiente” (Freud, 1996/1913, pág. 137) do desejo. É verdade que, para Freud, a inscrição da interdição da criança deveria conduzir à dissolução do complexo, isto é, à “destruição e abolição” (Freud, 1996/1924, pág. 197) dos desejos edípicos. Porém, com a pulsão de morte, Freud permite-nos interpretá-la, pensando a neurose, não como déficit da lei, mas como aquela que reconhece o déficit do sujeito.

Ora, o que significa este déficit? Diferentemente de uma lei frágil, que, por não fazer uma oposição adequada, permite a fixação dos desejos primitivos – resultando num sujeito cuja sexualidade é anormal –,

a lei deve ser vista como aquele que permite reconhecer a falibilidade do próprio saber. A neurose deixa de ser o efeito patológico da precariedade do saber para se tornar o efeito estrutural de um saber que é, por excelência, precário, pois, a verdade se inscreve com sua negatividade.

Se o Édipo é apresentado em boa parte do livro dos sonhos, não é tanto porque ele representa o saber do desejo. Édipo é aquele que permite a Freud dizer que os sonhos são uma realização do desejo, mas apenas como função secundária. Na realidade, a verdadeira função dos sonhos é realizar o desejo parricida e incestuoso para que o sujeito não tenha que se a ver com o real do desejo, aquilo que, caso não enlaçado pelo Édipo, atravessa o aparelho psíquico como traumático. Assim sendo, o desejo edípico, como conteúdo sonhos, já é um anteparo frente ao real do desejo de morte.

Nessa perspectiva, na dissolução do Édipo freudiano pela a perda da mãe na relação mortífera com pai, ou ainda, da perda da atividade do órgão sexual, representa apenas o trauma enquanto contingência inevitável diante da pulsão. Que o trauma se inscreve efetivamente na medida em que a criança visualiza os órgãos sexuais do outro, tese de Freud (1996/1924) no escrito “A dissolução do complexo de Édipo”, pouco importa, tendo em vista que se trata de uma contingência, um acontecimento, que tem valor mais pela subjetivação da pulsão, enquanto verdadeiro traumático, do que aparentemente representa como objeto causa do traumático. Portanto, sendo a pulsão de morte um impulso mortífero e a priori à própria vivência com os objetos, é possível inferir que “o objeto torna-se secundário” (Jorge, 2020, pág. 493). Temos assim uma mudança significativa do conceito de trauma na medida em que avançamos de Emma à Irma.

A Coisa de Emma a Irma

Antes mesmo da proposição da pulsão de morte, Freud (1996/1895) já mencionava instâncias que permitem ultrapassar o campo da experiência com o objeto. No “Projeto para uma psicologia científica”, o

autor constrói um mapa do desenvolvimento sintomático de Emma, pressupondo, como gênese radical do desejo, a “disposição inata” (pág. 411) da sexualidade. A figura é composta por marcações circulares preenchidas e vazias, seguida de linhas contínuas e pontilhadas.

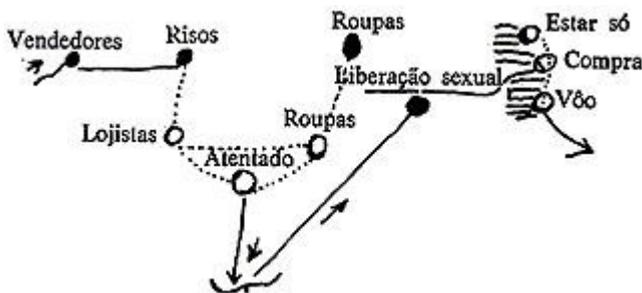


Imagem 1. Esquema Emma

(Freud, 1996/185, p.409).

No desenho, o autor reconstrói todo o circuito do sintoma de Emma, dividindo os círculos entre a cena I e a cena II. Abaixo dos círculos, Freud deixa o símbolo de uma chave (na horizontal), sem que exista qualquer nomeação. Como Serge André observa, salienta Teixeira (2007), as setas apontam para um espaço em branco, sem nenhuma inscrição significativa. Diremos que onde Freud posiciona esta lacuna, encontra-se o vazio da Coisa.

As setas, voltadas para a chave e em direção ao futuro, permitem pensar num transcendente (*a priori*) que só pode se inscrever na medida em que é reconhecido pelo significante, ou seja, num *a posteriori* de sua negatividade. Assim, o que Freud compreendeu como “liberação do sexual”, notaremos, não tanto como o desejo sexual (pulsão sexual), mas como a presentificação do desejo de morte (pulsão de morte). Este núcleo inato do desejo permite que pensemos na razão pela qual a decifração do sintoma de Emma ocorre de modo incompleto.

A partir de Teixeira (2007), diremos que é pelo vazio da garganta de Irma que o sintoma de Emma deve ser reconsiderado. A nosso ver, essa Coisa indecifrável para o saber é aquela que retorna no sonho de

Freud como o inconclusivo do caso Emma. É na deformidade da carne, na opacidade trazida pelo excesso do disforme, que persiste o vazio de sentido – tomado como o órgão sexual feminino –, “local” onde encontraremos o umbigo dos sonhos freudiano. Afinal, no escrito dos sonhos, Freud (1996/1900) vai além do sentido, pois, se “interpretar um sonho implica atribuir a ele um sentido” (pág. 131), o umbigo dos sonhos é aquilo que permanece sem sentido. O umbigo é aquilo que não se deve interpretar: “um trecho que tem de ser deixado na obscuridade; (...) um emaranhado de pensamentos oníricos que não se deixa desenredar” (pág. 556).

É desta obscuridade que a psicanálise deve compreender a própria impossibilidade. Com a Coisa, não se trata de postular um real aleatório a ela, conforme indicaria a causa biológica – no sonho freudiano –, mas de um real que se inscreve no interior do campo psicanalítico. Deste modo, a psicanálise não deve escapar à presentificação de um não-saber, pois, isentá-la representa a própria negação do conceito de pulsão de morte. Eis aquilo que Irma ensina a Freud: se quiser manter o heroísmo na história da psicanálise, deve-se ter cautela até onde as pernas permitem chegar, pois, o real do sintoma se impõe como uma verdade indecifrável. Mas será que a pulsão de morte pode ser realmente postulada a partir da transcendência negativa de Jacques Lacan? Quais os seus efeitos na formalização do trauma?

Ontologia histórica e a indeterminação do objeto

Nota-se que, até o momento, procedemos com a interpretação de Freud e Lacan apoiados em conceitos localizados em dado momento de suas obras. Até aqui ambos os autores foram apresentados segundo a sustentação da universalidade do sujeito como condição estruturante da psicopatologia psicanalítica. Primeiramente, porque Freud abandonou a teoria do abuso, tendo em vista a declinação frente à hipótese traumática nos primeiros anos de invenção de sua ciência. Pela torção teórica realizada pelo autor, renegou uma teoria aportada na experiência e empiria da vivência traumática (trauma como saber), que se localizava segundo as contingências do sujeito, para tomar a

fonte traumática a partir da universalidade do sujeito edípico. Em seguida, porque Jacques Lacan empregou o método estrutural no qual veríamos apenas as contingências de uma estrutura se alternar, prevalecendo a universalidade do Pai e das estruturas. Aqui, embora tenhamos variações contingentes e históricas, tratam-se apenas de uma variação epistemológica frente à causa da doença, sendo a ontologia permanente e fixa.

Notemos que com a declinação freudiana sobre a teoria do abuso ou o apoio estrutural de Lacan sobre a noção do Pai (significante cuja opacidade subjetivaria a transcendência da Coisa), não encontramos um projeto psicanalítico que se torne apto a compreender os efeitos do tempo e espaço sobre a própria ontologia da patologia. Embora Lacan tenha empregado o estruturalismo, “renunciando a descrever as propriedades intrínsecas dos objetos, para depois inferir suas relações, a concepção estrutural de transformação parte das próprias relações, a partir das quais objetos se supradefinem”, o autor “mantém certa indiferença ontológica” (Dunker, 2017, pág. 571). Portanto, ao afirmarem certa indiferença ontológica, Freud e Lacan estariam empreendendo um modelo que desconsidera os efeitos históricos sobre a própria ontologia da patologia e, por conseguinte, sobre sua etiologia.

Como crítica a esse modelo interpretativo, vale lembrarmos o importante estudo de Ian Hacking (2000), filósofo canadense que empreendeu grandes esforços para demonstrar a historicidade das patologias e dos traumas. A partir de um interessante livro, intitulado *Múltipla personalidade e as ciências da memória*, o autor demonstrou que os múltiplos correspondem a um fenômeno contingente à sociedade americana e também a alguns países baixos, principalmente a partir de 1970. Esta espécie de epidemia dos múltiplos ocorreu juntamente à retomada dos estudos sobre o abuso sexual infantil como etiologia dos múltiplos, sendo, portanto, reconsiderada a noção do abuso sexual pela psiquiatria e psicologia.

Mas como podemos compreender a epidemia de múltiplos pelo retorno da noção de abuso se Freud já a propunha no século anterior? Hacking nos lembra que foi Freud um dos teóricos que contribuíram significativamente para a compreensão dos múltiplos na medida em

que abordava a dissociação da consciência. No escrito “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar”, Freud menciona o duplo da consciência, o que habilitou Hacking a correlacionar tal duplicidade a uma das “primeiras” abordagens dos *alters* pela psiquiatria e psicologia. No entanto, embora Freud tenha precipitado a abordagem da múltipla personalidade (mesmo que precedido pelo psiquiatra Pierre Janet), Hacking demonstra que foi o médico-austriaco também o responsável pela exclusão dos múltiplos do cenário psiquiátrico e psicológico, que se seguiria nas próximas décadas. Isso porque muitos múltiplos foram tratados como histéricos. Portanto, a histeria sai de cena, levando com ela os múltiplos. “Entre 1895 e 1910, a histeria deixou de ser o tópico central da psiquiatria francesa” (Hacking, 2000, pag.149). Para Hacking, “segue-se aqui um simples silogismo. A histeria saiu de cena; todos os múltiplos eram histéricos; logo, os múltiplos saíram de cena” (pag.149).

Pois bem, lembremos que a visita de Freud ao continente americano deixou, no ano de 1909, seus efeitos. Entre eles, ninguém mais escutou ou validou depoimentos de abuso por parte de um paciente. Tal invalidação fez com que a psiquiatria e a psicologia varressem da psicopatologia a noção de abuso de modo que não mais veríamos esta noção como causa de doenças psiquiátricas. Observem que não estamos dizendo da presença do abuso como etiologia traumática, cuja ciência desconheceria ou ignoraria. Estamos afirmando que devido às contingências históricas desconsiderarem o abuso, enquanto causa de patologias (ou múltiplos), é a própria ontologia das doenças mentais que deixa de existir, e, por conseguinte, a própria patologia se torna inexistente.

Hacking aqui é importante não apenas para demonstrar que abuso sexual infantil praticamente sumiu da classificação diagnóstica como também é um conceito histórico. O abuso enquanto uma causa maior, máxima da perversidade e causador de patologia, é um constructo social e historicamente localizado. Antes do século XIX, o autor observa que teríamos a leitura de uma crueldade infantil, mas não de um acontecimento traumático como causa de transtornos psicopatológicos, conforme observamos nos anos de 1970. Hacking observa que a proteção à criança é precipitada inicialmente pela Sociedade

Humanitária, fundada para “proteger os animais” (2000, pág. 69) nos EUA, o que não deixa de ser significativo para que compreendamos que nem o abuso (enquanto causa da doença) é uma noção atemporal nem mesmo a noção de infância (e sua proteção).

Ora, quer dizer que desejamos retomar a traumatologia do abuso, presente na obra freudiana, como etiologia da neurose (ou ainda da dissociação do eu)? Aqui, devemos ser cautelosos quanto aos objetivos deste trabalho. Observemos que não desejamos demonstrar se os múltiplos existem ou não, ou ainda se a teoria do abuso é válida como etiologia desta patologia. Seguiremos assim o conselho de Ian Hacking, para quem seu livro não buscaria esse objetivo. “O que será que eu penso? É um distúrbio real, ou não? [...] Não responderei a essa pergunta. Espero que ninguém que leia este livro acabe desejando fazer exatamente esta pergunta” (Hacking, 2000, pág. 26). Interessamos demonstrar que os eventos temporais e espaciais incidem sobre o próprio ser da doença, ou ainda, da causa da doença. Doença que não é menos real por ser histórica.

Em seu livro, *Ontologia histórica*, Hacking (2002) observa que “a ontologia histórica tem mais em comum com o positivismo lógico e com o positivismo original de Auguste Comte do que poderia a princípio ser percebido” (pág. 16). Evidentemente não se trata de retomar um empirismo ingênuo, como se houvessem dados brutos indiferentes a interpretações teóricas, mas descrever que a ontologia, aquilo que existe, deve ser considerada tanto como coisa, como também ideias: “Algumas das velhas conotações de ‘ontologia’ me são úteis, pois quero falar de objetos em geral. Não apenas de coisas, mas de tudo o que individuamos e sobre o que nos permitimos falar” (pag.14). E continua: “Isso inclui não apenas objetos ‘materiais’, como também classes, tipos de pessoas e, de fato, ideias” (pág. 14). Trata-se aqui de tomar até mesmo as matemáticas e seus objetos.

Neste sentido, o autor canadense chamou atenção para o fato de que uma patologia mental, diferentemente da doença orgânica, produz uma elaboração reflexiva sobre o próprio ser da doença na medida em que é nomeada (diagnosticada). Utilizando da obra de Hacking, Safatle (2017) menciona que:

Contrariamente a fenômenos físicos, que são determinados a partir de categorias não-reflexivas (uma pedra não muda seu comportamento quando sua queda é descrita a partir da lei da gravidade), fenômenos mentais são determinados por sujeitos que produzem um nível significativo de reorientação de ações e condutas, sejam elas conscientes ou involuntárias, quando se identificam com certas categorias (...). O ato de nomeação de uma doença produz efeitos por si, reorienta a compreensão de fenômenos anteriores, instaura uma nova realidade (pág. 4).

Aqui, abrimos como possibilidade uma crítica à própria noção estrutural, sustentada pela universalidade do pai ou transcendência da Coisa, na medida em que há uma alteração ontológica da doença, não apenas variantes ou transformações que se conservariam na forma das estruturas clínicas.

Sobre os efeitos ontológicos do ser da doença, Hacking (2000) observa que haveria algo de indeterminado na psicopatologia a exemplo das próprias ações humanas: “É como se houvesse um princípio de indeterminação humana em ação” (pág. 78). Observemos que quando mencionamos o princípio de indeterminação não o fazemos a partir da indeterminação da memória, mas da indeterminação da própria ação, o que permite que recoloquemos em questão a própria etiologia ou causa de uma patologia, bem como sua existência.

Há uma temporalidade que não se encaminha do passado para o presente, mas do presente para o passado, conforme o próprio Freud pode observar em sua noção do trauma (caso forcemos suas aporias): “Os acontecimentos conforme relatados, que o múltiplo em terapia vem a sentir como a causa da doença, não criam seu estado presente. Ao contrário, as descrições do passado são causadas pelo presente” (Hacking, 2000, págs. 107-108). Hacking observa que, na realidade, é porque o indivíduo passa a retomar o passado de outro modo, colocando em questão um abuso sexual, que ele o revive como tal: “É uma forma de explicar-se; não recuperando o passado, mas descrevendo-o, pensando e sentindo-o mais uma vez” (pág. 107).

Hacking utiliza o pensamento da filósofa Elizabeth Anscombe para formalizar a compreensão de que o passado, diferente do que

imaginamos, não é fixo, final ou determinado. Anscombe menciona que existem ações em que há uma intenção, mas cuja ação ultrapassa a intenção. Imaginem que serremos uma tábua sobre a mesa. “Inadvertidamente, serro não apenas a tábua, mas também, sem perceber, a mesa” (Hacking, 2000, pag. 255). Alguém pode agir intencionalmente sobre A, e também realizar uma ação sobre B, mas sem pretender agir sobre a descrição B. Pois bem, pode haver vários tipos de ação que não temos ainda conhecimento e das quais não há descrição. Neste caso, a descrição de B pode permanecer inexistente por vários anos até que venhamos a descrever tal fato, tornando-o existente. Eis o modo como a ação para Anscombe é correlacionado à epidemia dos múltiplos a partir dos anos de 1970 para Hacking.

Assim sendo, ao recuperar o trauma como noção etiológica nos anos de 1970 (nos EUA), propagaram-se também o protótipo dos múltiplos. É bem verdade que nem todos os múltiplos apresentassem o relato de abuso sexual sucessivo na infância. Há aqueles que nunca passaram por essa experiência, como observa Hacking. Todavia, protótipos são protótipos e, em sua propagação científico-cultural, eles inventam pessoas bem como inventam etiologias e doenças. As nomeações (por protótipos) são importantes não apenas porque descobrem um funcionamento e ações antes não reconhecidas, mas na medida em que as inventam.

Mas como não esgotar a causalidade a partir da empiria e seu saber da verdade, retorno que nos colocaria frente ao velho dilema enfrentado por Freud e Lacan (o positivismo de outrora)? Antes que retomemos a psicanálise, vale lembrar que, para Hacking, devemos distinguir a verdade da veracidade. Beer (2020) explicita que tendo em vista a noção de verdade como impossível ao conhecimento, algo do saber permite alcançarmos a veracidade dos fatos: “A veracidade consistiria nas possibilidades contextuais de enunciação do verdadeiro” (pág. 231). A veracidade é assim uma forma histórica, circunstancial e incompleta de enunciação do verdadeiro. A veracidade deve ser compreendida como a possibilidade de enunciação da verdade num tempo e local, portanto atrelada à historicidade da experiência, mas a veracidade não absorve todo o campo da verdade.

Encontramos uma chave interpretativa que permite localizar Hacking em paralelo a Lacan principalmente quando abordamos o objeto *a*. Vale dizermos que este objeto permite localizar a historicidade e contingencialidade, sem ter que tomá-la segundo a universalidade ou segundo a afirmação de um *a priori*. Por isso, embora tenhamos realizado uma crítica ao pensamento estrutural de Lacan, tomando a indiferença ontológica do autor pela crítica de Hacking, é o próprio psicanalista francês quem afirma as dimensões de indeterminação pela pulsão, contrariando as determinações estruturais.

No seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan (2008/1964) questiona se a lacuna do inconsciente seria “anterior” à própria cadeia significante embora seus efeitos de ruptura aparecessem apenas num *a posteriori*, o que veremos como resposta negativa por parte dele.

Será que o *um* é anterior à descontinuidade? Penso que não, e tudo que ensinei esses últimos anos tendia a revirar essa exigência de um *um* fechado – miragem à qual se apega a referência ao psiquismo de invólucro, uma espécie de duplo do organismo onde residiria essa falsa unidade. (Lacan, 2008/1964, pág. 33).

Nesta perspectiva, se o poeta é um dublê do matemático, afirmação de Lacan no escrito “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, trata-se de recuperar esse saber como formalização do informalizável, sendo a matemática este saber privilegiado: Tal passo permite que passemos da poesia e filosofia à matemática (embora a matemática já se apresentasse antes, não se tratava da topologia e da banda de Moebius), e, principalmente, que pensemos também na historicidade da causa para a psicanálise, que se faz a partir de um objeto indeterminado, capaz de enunciar que toda forma de saber deve apresentar uma divisão com a verdade.

Mas uma verdade que não insiste como transcendência e, sim como contingência da banda. Afinal, a matemática é um saber histórico e móvel, que não deve ser considerado como o mundo em si. Diremos que “o objeto da psicanálise permite demonstrar a inconsistência que se manifesta como vacilação do seu próprio ser. O próprio ser

matemático formaliza a insuficiência de seu desenvolvimento” (Gil Alcon Cabral, 2020, pág. 118) pelo paradoxo matemático. “É da paradoxal afirmação de uma apreensão do inapreensível que devemos nos ater” (Gil Alcon Cabral, 2021, pág. 115).

Não é mero acaso que Freud encontre em seu sonho os caracteres da fórmula da trimetilamina (o ser matemático), interpretação que Lacan retomará dos sonhos do inventor da psicanálise para postular o objeto *a*, condição exigida para tocar a crueza da carne, presente na garganta de Irma, ou ainda demonstrar o sexual, como real. Paradoxo que se apresenta não tanto pela poesia trágica, mas pela fórmula matemática encontrada nos ossos turbinados de Irma. Mas, aqui é ainda de Freud que falamos, ou melhor, de seu sonho. Freud persiste como nossa guia.

Resta, porém questionar: e o que faremos com o Nome-do-Pai, este significante em si, esta espécie de nomeação atemporal e supostamente universal, presente na psicopatologia de Freud e Lacan? Afinal, no escrito “A ciência e a verdade”, o psicanalista francês insiste em inserir, na consideração científica, o Nome-do-Pai⁵ para pensar a torção da banda de Moebius. Por ora, diremos que este significante opaco perde o caráter de subjetivar a verdade, sendo, portanto, uma construção, saber contingente e não transcendente. Continuaremos esta abordagem num próximo trabalho.

Um pouco como o poeta-matemático, encerramos este escrito a partir daquilo que o precipitou: pelo sonho de Freud frente ao real e à garganta de Irma. Mas não desejamos insistir em mais um mito. Trata-se antes de incluir o objeto cambaleante da psicanálise.

5 Para aqueles que se interessam pela temática, há dois artigos recentemente publicados que defendem posições distintas quanto à permanência centralizadora do Nome-do-Pai para a psicopatologia psicanalítica de Jacques Lacan: “Pai: obstáculo epistemológico?”, de Vitor Triska (2020) e “O declínio da lógica do todo, a pós-modernidade e a clínica contemporânea”, de Tania Coelho Santos e Flavia Oliveira (2021). Há ainda um livro, recentemente publicado sobre o Édipo, intitulado *Os Édipos na Letra de Jacques Lacan*, no qual André Gil Alcon Cabral (2021) retoma quatro posições distintas sobre a função do Pai na obra lacaniana.

Referência

- Beer, P. (2020). *A questão da verdade a produção de conhecimento sobre sofrimento psíquico: considerações a partir de Ian Hacking e Jacques Lacan* (Tese de doutorado, Departamento de Psicologia, Universidade de São Paulo). <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-28052020-185500/pt-br.php>
- Dunker, C. (2017). Teoria da transformação em psicanálise: da clínica à política. *Revista Psicologia Política*, 17(40), 569-588. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v17n40/v17n40a10.pdf>
- Freud, S. (1996/1893). Sobre o mecanismo dos fenômenos históricos: comunicação preliminar. In Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. II, págs. 39-56). Imago.
- Freud, S. (1996/1895). Projeto para uma psicologia científica. In Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. I, págs. 335-469). Imago.
- Freud, S. (1996/1897a). Carta 69. In Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. I, págs. 309-310). Imago.
- Freud, S. (1996/1897b). Carta 71. In Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. I, págs. 314-316). Imago.
- Freud, S. (1996/1900). A interpretação dos sonhos. In Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. IV, págs. 11-363). Imago.
- Freud, S. (1996/1905). Três ensaios da teoria da sexualidade. In Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. VII, págs. 119-231). Imago.
- Freud, S. (1996/1913). Totem e tabu. In Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. XIII, págs. 13-168). Imago.
- Freud, S. (1996/1924). A dissolução do complexo de Édipo. In Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. XIX, págs. 191-202). Imago.
- Freud, S. (2006/1920). Além do princípio de prazer. In Hanns, L. A. (Coord.), *Escritos sobre a psicologia do inconsciente: Obras Psicológicas de Sigmund Freud* (vol. II, págs. 123-198). Imago.
- Gay, P. (1989). *Freud: uma vida para nosso tempo*. Companhia das Letras.
- Gil Alcon Cabral, A. (2020). La ciencia y el sujeto del psicoanálisis: Galileo, Descartes y Lacan. *Revista Affectio Societatis*, 17(32), 105-126. <https://doi.org/10.17533/udea.affs.v17n32a05>
- Gil Alcon Cabral, A. (2021). *Os Édipos na Letra de Jacques Lacan*. Ed. Zagodoni.

- Hacking, I. (2000). *Múltipla personalidade e as ciências da memória*. Ed. José Olímpio.
- Hacking, I. (2002). *Ontologia histórica*. Ed. Unisinos.
- Jorge, M. (2020). Incidências clínicas: “O terceiro passo de Freud”. In Freud, S. *Obras incompletas de Freud*. Autêntica.
- Iannini, G. & Tavares, P. (2020). Fontes literárias: subtexto, suplemento e paradigma. In Freud, S. *Obras incompletas de Freud*. Autêntica.
- Kojève, A. (2014). *Introdução à leitura de Hegel*. Ed. Contraponto.
- Lacan, J. (1995/1956-1957). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. (D. D. Estrada, trad.) Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998/1956). O seminário sobre ‘A carta roubada’. In: *Escritos* (V. Ribeiro, trad., págs. 13-68). Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998/1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: *Escritos* (V. Ribeiro, trad., págs. 807-843). Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998/1965-1966). A ciência e a verdade. In: *Escritos* (V. Ribeiro, trad., págs. 869-892). Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2005/1963). Introdução aos Nomes-do-Pai. Em: Lacan, J. *Nomes-do-Pai* (V. L. Basset, trad.). Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2008/1959-1960). *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise* (A. Quinet, trad.). Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2008/1964). *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (A. Quinet, trad.). Jorge Zahar.
- Nietzsche, F. (2007). *O nascimento da tragédia ou Grécia e pessimismo*. Ed. Escala.
- Oliveira, F. & Santos, T. (2021). O declínio da lógica do todo, pós-modernidade e a clínica contemporânea. *Interação em psicologia*, 25(2), 245-252. <https://revistas.ufpr.br/psicologia/article/download/75815/44911>
- Poe, E. A. (1999). *A carta roubada*. Imago.
- Rancière, J. (2018). *O inconsciente estético*. Ed. 34.
- Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. Unesp.
- Safatle, V. (2017). *Curso integral - Uma genealogia das psicoses*. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo: Curso ministrado no primeiro semestre de 2017. https://www.academia.edu/33816445/Curso_integral_Uma_genealogia_das_psicoses_2017_
- Teixeira, A. (2007). De Irma a Emma: a solução do sonho na dissolução do sentido. *Revista Asephallus* (s. p.). http://www.isepol.com/asephallus/numero_10/artigo_03_revista10.html
- Triska, V. (2020). Pai: obstáculo epistemológico? *Revista Psicologia USP*, 31, 1-10. <https://www.scielo.br/j/pusp/a/Qtg56YvXCJZzNCqFJ7yzc5w/?format=pdf&lang=pt>