



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Leonardo Lopes Miranda

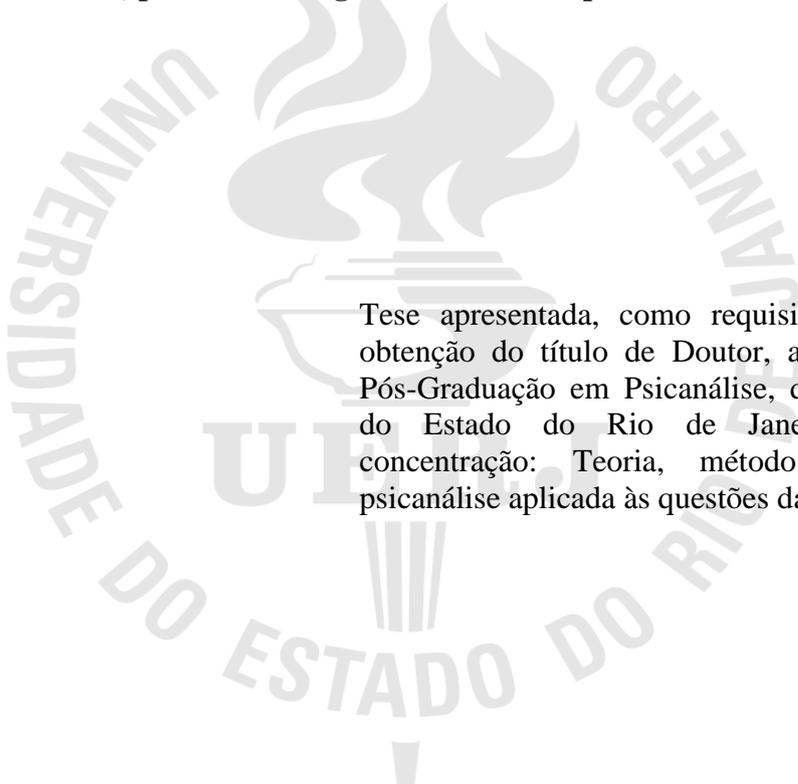
Saber, pós verdade e gozo: uma leitura psicanalítica

Rio de Janeiro

2022

Leonardo Lopes Miranda

Saber, pós verdade e gozo: uma leitura psicanalítica



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria, método e ética da psicanálise aplicada às questões da clínica

Orientadora: Prof.^a Dra. Heloisa Caldas

Coorientador: Prof. Dr. Paulo Vidal

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

M672 Miranda, Leonardo Lopes
Saber, pós verdade e gozo: uma leitura psicanalítica / Leonardo Lopes
Miranda. – 2022.
122 f.

Orientadora: Heloisa Caldas.
Coorientador: Paulo Eduardo Viana Vidal
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Gozo – Teses. 3. Saberes – Teses. I. Caldas,
Heloísa. II. Vidal, Paulo Eduardo Viana. III. Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Instituto de Psicologia. IV. Título.

bs

CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Leonardo Lopes Miranda

Saber, pós verdade e gozo: uma leitura psicanalítica

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria, método e ética da psicanálise aplicada às questões da clínica

Aprovada em 03 de agosto de 2022.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a. Heloisa Fernandes Caldas Ribeiro(Orientadora)
Instituto de Psicologia - UERJ

Prof. Dr. Paulo Eduardo Viana Vidal
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. Vinicius Anciães Darriba
Instituto de Psicologia – UERJ

Prof.^a Dr.^a. Giselle Falbo Kosovski
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro Costa
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. Marcos Eichler de Almeida Silva
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Rio de Janeiro

2022

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, que sempre me transmitiu com amor todo apoio para prosseguir com minha formação.

Ao meu pai, que me ensinou com todo humor a ser determinado e a lutar pelas conquistas que tenho buscado na vida.

À Roberta, meu amor, que escutou atentamente minhas elaborações e me questionou com carinho nos momentos em que a escrita se afunilava.

Ao Otto, meu filho, que nasceu ao mesmo tempo em que se iniciou esta jornada, por quem meu amor só cresce.

Aos colegas da turma de doutorado da UERJ com quem tive a oportunidade de discutir questões referentes à psicanálise.

Aos colegas da UFF, pelas conversas sobre diversos temas da teoria psicanalítica.

Aos amigos, que além de entenderem minha ausência sempre esperam por minha presença nas alegres confraternizações.

À Heloisa Caldas, que com suas pontuações possibilitou a abertura da minha escrita e da minha escuta quando os textos ficavam herméticos demais.

Ao Paulo Vidal, que contribuiu com a sua transmissão e com indicações de leituras relevantes para a pesquisa.

À Vera Avelar Ribeiro pela revisão atenciosa e precisa da tese.

Aos amigos da Escola Brasileira de Psicanálise pelo aprendizado permanente e discussões sobre a subjetividade de nossa época.

Aos diretores do Instituto de Clínica Psicanalítica do Rio de Janeiro pelos debates epistêmicos fundamentais para minha escrita.

À FAPERJ, pelo apoio a pesquisa.

À primeira vista, pode-se dizer que a busca de uma via, de uma verdade não está ausente de nossa experiência. Pois, que outra coisa procuramos na análise senão uma verdade libertadora?

Jacques Lacan

RESUMO

MIRANDA, Leonardo Lopes. *Saber, pós-verdade e gozo: uma leitura psicanalítica*. 2022. 124 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Nessa tese nos dedicamos ao estudo sobre a questão da verdade, principalmente sob a perspectiva da psicanálise, e tendo em vista o estatuto da verdade nos tempos atuais. Nesse caminho, a palavra pós-verdade, a mais citada no ano de 2016, foi usada como parâmetro para nossa pesquisa, na medida em que representa uma resposta à ausência de lugar da verdade na atualidade. Uma vez que a própria experiência psicanalítica é uma experiência de verdade, a leitura dos textos de Sigmund Freud, do ensino de Jacques Lacan e de seus comentadores, foram grandes orientadores dessa pesquisa. Para ler esses autores, fizemos o estudo da problemática da verdade em diversos campos teóricos, passando pela filosofia, linguística e sociologia. Finalmente, sobretudo no último ensino de Lacan, para estudar a verdade se fez necessário articular sua relação com o saber e seu parentesco com o gozo. Saber, verdade e gozo são aqui retomados pela novidade da pós-verdade: saber, pós-verdade e gozo.

Palavras-chave: Psicanálise. Verdade. Pós-verdade. Saber. Gozo.

RÉSUMÉ

MIRANDA, Leonardo Lopes. *Savoir, post-vérité et jouissance* : une lecture psychanalytique 2022. 124 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Nous nous consacrons, dans thèse présente, à l'étude de la question de la vérité, principalement du point de vue de la psychanalyse, tenant compte du statut de la vérité dans les temps présents. Ainsi, le mot post-vérité, le plus cité en 2016, servit de paramètre à notre recherche, dans la mesure qu'il représente, aujourd'hui, une réponse au manque de place de la vérité. L'expérience psychanalytique étant elle-même une expérience de vérité, les textes de Sigmund Freud, l'enseignement de Jacques Lacan et leurs commentateurs, furent d'importants guides pour cette recherche. Pour lire ces auteurs, nous avons fait une étude de la problématique de la vérité dans plusieurs domaines théoriques, passant par la philosophie, la linguistique et la sociologie. Dans le dernier enseignement de Lacan, il fut nécessaire, pour étudier la vérité, d'en articuler le rapport au savoir et sa parenté à la jouissance. Savoir, vérité et jouissance sont ici repris par la nouveauté que constitue la post-vérité: savoir, post-vérité et jouissance.

Mots clés: Psychanalyse. Vérité. Post-vérité. Savoir. Jouissance.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Discurso do analista	15
Figura 2:.....	35
Figura 3:.....	57
Figura 4.....	85
Figura 5.....	99
Figura 6: Discurso do capitalista	107
Figura 7: Discurso do analista	108

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	UM BREVE ESTUDO SOBRE A QUESTÃO DA VERDADE	21
1.1	A verdade como <i>alétheia</i>	21
1.2	A verdade como correção: idealismo e realismo	26
1.3	Aristóteles: o fundador da lógica	31
1.4	Linguística e psicanálise	34
1.5	Austin e os atos da fala	38
1.6	O declínio da arte de narrar e a mudança no estatuto do saber	40
2	OS CAMINHOS DA VERDADE EM FREUD	45
2.1	Entre a hipnose e a associação livre	49
2.2	A descrença de Freud em suas neuróticas	52
2.3	A descoberta do inconsciente	55
2.4	O narcisismo e seus ideais	66
2.5	A metapsicologia freudiana	71
2.6	A perda da realidade e a verdade histórica	77
3	DIGO A VERDADE, MAS NÃO-TODA – S(A)	84
3.1	Não há Outro do Outro	84
3.2	Verdade não-toda	89
3.3	O saber e a verdade	91
3.4	O saber como meio de gozo	92
3.5	Verdade, irmã do gozo	94
3.6	A fronteira sensível entre verdade e saber	97
3.7	Inconsciente transferencial e Inconsciente real	98
3.8	A (pós) verdade em tempos da inexistência do Outro	101
3.9	<i>Não olhe para cima</i> – um filme sobre fatos que não aconteceram	108
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
	REFERÊNCIAS	116

INTRODUÇÃO.

Pode-se dizer que “verdade” é o significante mestre que se apresenta nos discursos em nossa atual sociedade. Causador de mal-estar, o desencontro com a verdade tem revelado a sua inconsistência - o que não quer dizer que em algum momento da história da civilização a verdade tenha sido fiel à realidade. E, eis que querendo “salvar a verdade”, como diria Lacan (LACAN, p. 184), produziu-se em nossa época um novo significante: “pós-verdade”.

Pós-verdade é um termo muito utilizado no campo da política. Ele preconiza que a verdade escaparia aos fatos e ganharia maior importância quando ligada às crenças pessoais. Segundo a *Oxford Dictionaries* (2016), o termo “se relaciona ou denota circunstâncias nas quais fatos objetivos têm menos influência em moldar a opinião pública do que apelos à emoção e a crenças pessoais”.¹ No campo da linguagem, o efeito desta incessante busca pela verdade foi a imposição social do ideal de transparência. Por exemplo, “ser verdadeiro”, ou seja, falar com espontaneidade, mesmo que isso seja equivalente à injúria, transformou-se na ordem do dia.

Porém, no campo da Psicanálise e seguindo os ensinamentos de Freud e Lacan, propomos pensar a verdade circunscrita à Psicanálise e à subjetividade de nossa época. O que equivale a dizer que não vamos excluir aspectos sobre a verdade atualmente relevantes no campo social da discussão, como os que estão em pauta sobre as *fake news*², o ódio e o politicamente correto. No entanto, não podemos esquecer que o desenvolvimento desta tese será fundamentado na doutrina psicanalítica. Pretendemos estudar nesta tese a verdade em psicanálise, questionada por Freud, e o mecanismo da pós-verdade, entendendo que a primeira é forjada nos efeitos do discurso inconsciente enquanto a pós-verdade diz respeito à relativização dos fatos.

O estatuto da verdade em psicanálise

No início de sua pesquisa, Freud recorreu a técnica da hipnose para aplicar o que

¹ No original – “*Post-truth* is an adjective defined as ‘relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief’.”

² Vamos usar a expressão em inglês conforme tem sido frequentemente usada pela mídia em geral.

designou como “método catártico”. Este método, desenvolvido em conjunto com Breuer, tinha como princípio acessar determinada vivência traumática, pois haveria uma dificuldade da histérica em recordar uma experiência, principalmente sexual. Naquele momento, Freud se referiu a uma “falta de conexão” entre sintomas e a vivência traumática e, com isso, a hipnose seria uma forma de despertar e resgatar lembranças esquecidas. Existia, para Freud, uma relação causal entre a vivência traumática e seu sintoma. Porém, em alguns casos de difícil recordação por parte das pacientes, haveria apenas uma “relação simbólica” parecida com as formações oníricas.

O tratamento consistiria em ligar o afeto à vivência traumática, colocando “o afeto em palavras”. Uma corrente, encadeamentos causais interligados, faria com que o “evento motivador” esquecido continuasse a atuar como um “corpo estranho”. O que nos leva à conhecida assertiva freudiana em relação às histéricas: “o histérico sofre sobretudo de reminiscências” (FREUD, 1893, p. 25).

A dissociação – o impedimento da associação das ideias patogênicas – abre o campo para o que Freud chamou de “estados hipnoides”. Ocorreria, segundo ele, uma cisão do eu, a partir da qual uma parte ficaria sob o regime de um estado “anormal da consciência”. Esta é a parte que nos importa aqui, pois ele cita, pela primeira vez, o termo recalque (*Verdrängung*) referindo-se, no entanto, a alguma vivência esquecida. Seguindo o desenvolvimento de seu trabalho, Freud se depara com a dificuldade em hipnotizar alguns pacientes e, com isso, modifica sua técnica indagando-os sem utilizar o método hipnótico. A associação livre nasce, assim, da repreensão de uma paciente, Emmy Von H., que não queria pensar nas questões propostas por Freud e lhe fez um pedido: “[ele] não devia perguntar sempre de onde vinham aquilo e isso, mas sim deixá-la contar o que tinha a [lhe] dizer” (FREUD, 1893, p. 96).

Freud desenvolve, então, a partir da experiência, um método de tratamento pela fala. Aqui, quando o autor escreve sobre as correntes associativas de ideias, já é constatada a primazia que a linguagem apresenta, mesmo quando esta se refere a vivências traumáticas não ab-reagidas. Ainda em “Estudos sobre a Histeria” (1893- 1995), ao perguntar sobre as lembranças de uma paciente no momento do atendimento, esta responde que apenas uma palavra lhe ocorria. Posteriormente, o encadeamento de palavras ganhou sentido – dado pela própria paciente – e no contexto da história encontrou-se a lembrança, o “fator patogênico” (FREUD, 1893, p. 88).

Com o intuito de dar à sua pesquisa um estatuto científico, Freud escreve o “Projeto para uma psicologia científica” (FREUD, 1895). Este trabalho contém um esboço de como eram concebidas as correntes de ideias, comparando-as a um esquema das correntes de

sinapses. Porém, em seguida, numa carta a Fliess de 1896, coloca em dúvida a fala das histéricas sobre a perversão do pai e, com isso, a teoria da sedução também é posta em xeque, promovendo assim uma primeira mudança em sua teoria. Desde a Antiguidade até a Medicina do século XIX, as histéricas eram consideradas farsantes e mentirosas. Freud tenta, a princípio, atribuir ao que ocorria um estatuto de verdade, mas posteriormente é obrigado a renunciar a isso. No entanto, não reassume como mentirosas, mas promove uma torção entre falso e verdadeiro ao acrescentar, sem abandonar o trauma, a teoria da fantasia, afastando-se do fato de uma vivência considerada como traumática. A vivência do trauma é real, tomando, aqui, o termo real no sentido laciano de uma experiência que promove uma irrupção no corpo. Ou seja, o real não converge com aquilo que chamamos de realidade.

A partir daí o esquema do aparelho psíquico, desde a primeira tópica (Consciente; Inconsciente; Pré-consciente) direcionou Freud a teorizar a realidade como psíquica. Tal esquema pode ser encontrado em “A Interpretação dos Sonhos” (1900), quando Freud elaborava seu primeiro esquema do aparelho psíquico, cuja modificação será promovida no decorrer de sua construção teórica. Porém, é nesse texto que Freud desenvolve através de uma escuta dos sonhos das pacientes e da análise dos próprios sonhos não só a topologia, mas também a dinâmica do funcionamento do aparelho psíquico. Freud demonstra que há um saber no inconsciente, mas um saber que não se sabe. Ele se dedica a estudar os fenômenos limítrofes e incompreendidos por outros campos do saber, dando voz àquilo que escapa à consciência – sonhos, chistes, atos falhos, etc. e recorre a diagramas para explicar a manifestação inconsciente através de uma falha na fala. Temos um exemplo claro em “Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana” (FREUD, 1901), quando Freud esquece o nome de um artista, um nome que para ele seria fácil lembrar, produzindo considerável inquietação em relação a esse fato. Não só nesse momento Freud demonstra sua ideia de inconsciente ligado à linguagem, como o próprio processo do sonho e do chiste também consistiria em junções, transformações e mudanças nas palavras.

Em seu texto intitulado “O inconsciente” (1915), Freud descreve que seria impossível explicar o funcionamento psíquico se não pensarmos em um sistema diferente do sistema consciente. Mas, por outro lado, “[...] a identificação convencional entre o psíquico e o inconsciente é totalmente inadequada” (FREUD, 1915, p. 103). Devido ao processo crítico no processo de identificação, coloca-nos a questão da inferência da consciência e, com isso, “não pode partilhar a imediata certeza de nossa própria consciência” (FREUD, 1915, p. 105). Freud prossegue descrevendo o inconsciente como um sistema de funcionamento que, aparentemente, sentimos como pertencente à “outra pessoa” e chama atenção sua ressalva

quanto à discrepância consciente na relação com o outro: “A experiência também mostra que sabemos interpretar nos outros, isto é, integrar no seu contexto anímico, os mesmos atos que negamos reconhecimento psíquico em nossa própria pessoa” (FREUD, 1915, p. 106). Com isso, aponta ao caráter de alteridade do inconsciente, o que Lacan veio mais tarde a sublinhar como a íntima articulação entre o sujeito do inconsciente e o Outro, chegando ao ponto de enunciar que o “Inconsciente é discurso do Outro” (LACAN, 1957, p. 529).

Para Freud, o núcleo do inconsciente era formado por representações pulsionais que procuravam descarregar seu investimento, isto é, “o âmago do Ics (sistema inconsciente) consiste de representantes pulsionais que querem descarregar seus investimentos, de impulsos de desejo, portanto” (FREUD, 1915, p. 126-7). Com um funcionamento diferente do sistema consciente (sistema Cs), Freud caracterizou o funcionamento do sistema inconsciente como atemporal, sem contradição e sem negação – três aspectos que parecem estar presentes nas questões relativas à verdade e à mentira. Com relação ao tempo, vemos que as narrativas se desdobram em um eixo temporal de ditos que podem retroagir invalidando ou ressitando o que foi estabelecido anteriormente. A contradição e a negação fazem parte da lógica dos enunciados que, desde a Antiguidade, são avaliadas pela retórica buscando nos ditos seu caráter de verdadeiro ou falso. Dando ao inconsciente essas três qualidades, Freud o retira da lógica de uma espacialidade dada pelo sentido dos ditos e de uma temporalidade que os possa destituir.

A proposta topológica da leitura dos sistemas psíquicos de Freud tem como uma importante característica, dentre outras, as influências que um sistema exerce sobre o outro. Segundo Freud: “Mesmo no interior da vida normal percebe-se uma constante luta entre os sistemas Cs e Ics pela primazia na afetividade, certas esferas de influência delimitam umas às outras e ocorrem misturas entre as forças operantes” (FREUD, 1915, p. 118). Na dinâmica deste processo, Freud chama atenção para o fato de que o sistema inconsciente só tem acesso à ideia representativa da pulsão e que o afeto, que nunca é inconsciente, permanece à deriva quando essa ideia não é ligada à outra na consciência.

É com a teoria do significante, depreendida de Saussure, que Lacan propõe fazer sua leitura do inconsciente. Ele subverte a lógica da linguística dando primazia ao significante, o que de certa forma afasta a relação com a verdade enquanto um significado compartilhado. A leitura S/s (significante barra significado), valoriza o material significante, minimamente sua imagem acústica, para com isso “produzir” o significado, pois é na relação de um significante com outros que se constituiriam os significados. Vê-se na bateria mínima S1-S2 que não há um significado dado *a priori* e, menos ainda, garantido pelo Outro enquanto tesouro dos

significantes. É nesse registro que Lacan formula, a partir de sua releitura freudiana, o inconsciente como uma estrutura cujo funcionamento se submete a uma lógica simbólica, ou seja, à lei do significante. Introduzindo a linguística, Lacan evidencia o inconsciente como a produção de um texto e propõe a analogia dos mecanismos de deslocamento e condensação, termos propostos por Freud, com os da metáfora e metonímia, termos clássicos do estilo, e que consistem em justamente usar uma palavra em um sentido diverso do consagrado. Com isso, a hipótese do inconsciente na teoria, e em especial na prática clínica, passa a ser tributária do fato de que “o que se diz resta esquecido por trás do que se diz em o que se ouve” (LACAN, 1972, p. 448).

Inconsciente, verdade e ficção

Podemos verificar que a verdade factual tão debatida pelos filósofos, aparece no início do trabalho de Freud articulada à experiência traumática. Freud buscava, nos relatos das pacientes que se encontravam em estado hipnótico, um acontecimento esquecido, no qual poderia ser localizada a origem do sintoma. Porém, em 1897, ele revela a Fliess a descrença “em sua neurótica” (FREUD, 1897). Nesta carta, um dos argumentos de Freud é que no “inconsciente, não há indícios da realidade, de modo que não se consegue distinguir entre verdade e ficção” (FREUD, 1897, p. 310). Esse questionamento foi um dos pontos de virada de sua teoria que se constituiu como partida para sua formulação da teoria da fantasia. Tais pontos foram muito importantes para a Psicanálise quando Lacan os retomou no decorrer de grande parte de seu ensino.

Em “A Instância da letra no inconsciente” (1957), Lacan recorre à linguística para nos ensinar sobre a descoberta de Freud: o inconsciente presente no trabalho do sonho descrito em “A interpretação dos sonhos” (FREUD, 1900). Lacan aponta que nesse texto, Freud já havia demonstrado a função do sonho através da *Entstellung*, traduzida como transposição, como vemos nos mecanismos de condensação e deslocamento. Na releitura das obras de Freud, Lacan resgata um inconsciente perdido nas leituras e construções teóricas dos pós-freudianos, o que acarretou também no abandono da fala e da linguagem.

Ainda em “A instância da letra no inconsciente” (LACAN, 1957, p. 505) Lacan, revertendo a lógica proposta por Saussure (1916), atribuiu um outro estatuto a o significante e seu significado (S/s), privilegiando os elementos significantes na relação da linguagem em

detrimento dos significados cristalizados. S/s é o algoritmo utilizado por Lacan para definir a tópica do inconsciente, “significante sobre significado, correspondendo o “sobre” à barra que separa as duas etapas” (LACAN, 1957, p. 500). A linguagem é a lei que rege o inconsciente, de modo que a metáfora e a metonímia operam como estruturas fundamentais na cadeia do significante em “que o sentido insiste, mas que nenhum dos elementos da cadeia consiste na significação de que ele é capaz nesse momento” (LACAN, 1957, p. 506).

Assim, Lacan nos alerta para a ilusão que é a representação do significante pelo significado, aquilo que justamente faz com que se estenda infinitamente pela busca do sentido do sentido. Lacan afasta ainda mais a ideia da produção de um sentido recalcado e subjacente aos ditos, segundo à perspectiva freudiana do inconsciente. Ao formular o algoritmo que estrutura o inconsciente, Lacan resiste às “bagatelas insignificantes” e segue em direção ao sem sentido, orientado pelo real (LACAN, 1957).

O avesso disso, ou seja, uma psicanálise “que se desenrola sempre na via do sentido” (ALBERTI, 2013, p. 200) decretaria seu fim, como Lacan já denunciara em 1974. Acreditar na verdade toda, ou seja, na construção de sentido que não tenha como efeito o *pas-de-sens* (sentido algum), em que Lacan joga com a homonímia entre advérbio de negação em francês *pas* (não, nenhum) e o substantivo em francês *pas* (“passo” de sentido), seria a morte da psicanálise (LACAN, 1969-70, p. 59).

A verdade e o discurso sem palavras

Em “A instância da letra no inconsciente” (1957), Lacan declara que a verdade se apresenta através do sintoma do sujeito: “É a verdade do que esse desejo foi em sua história que o sujeito grita através do seu sintoma” (LACAN, p. 522). Lacan, então, acrescenta que essa verdade se encontra nas aberrações do sujeito, invertendo o *cogito* cartesiano, pois, para ele, “sou onde não penso” (LACAN, p. 521). A verdade está recalcada, porém, “é preciso que haja linguagem” (LACAN, p. 528). A verdade, portanto, só emerge no momento em que, na cadeia significante, ocorre um curto-circuito.

Em *O Seminário*, livro 17: *o avesso da psicanálise* (1969-70), logo de início, Lacan diz preferir “um discurso sem palavras” (LACAN, p. 11) ao formular a sua teoria dos discursos. Mais adiante no mesmo *Seminário*, ele anuncia o parentesco da verdade com o gozo. Temos então que o gozo e o empuxo ao mais-de-gozar também são efeitos de discurso,

e, assim, podemos aproximar, sem igualar, gozo e verdade. Em outro momento, Lacan diz que “a verdade é a satisfação a que o prazer só se opõe na medida em que ela se exila no deserto do gozo” (LACAN, 1967, p. 357).

É preciso, para isso, observar que o lugar da verdade, que se mantém constante nos matemas dos quatro discursos, pode ser ocupado por qualquer um dos elementos que mudam de posição no quarto de giro de um discurso a outro (S1, S2, \$, a). Com relação a isso, é interessante destacar que Lacan ressalta a relação da verdade com a crença no discurso em que se tenta igualar o *eu* a si mesmo. Este empuxo, segundo ele, é localizado no discurso universitário, quando no lugar da verdade temos o S1. Por outro lado, uma ligação fraterna entre verdade e gozo é localizada no discurso da histórica, no qual o objeto *a* está no lugar da verdade – o que demonstra a relação da histórica com o semblante, o que Miller chamou de cinismo histórico, pois localiza em seu discurso que a “verdade é o gozo como semblante” (MILLER, 2018, p. 212).

Para Lacan, a verdade faz surgir o significante ‘morte’, o que contradiz o amor pela verdade. Assim, a palavra é a morte da coisa e, na produção de sentido, há na ordem da pulsão de morte “o caráter radical da repetição, essa repetição que insiste e que caracteriza perfeitamente a realidade psíquica do ser inscrito na linguagem” (LACAN, 1969-70, p. 183). E complementa colocando em dúvida se a verdade teria outro rosto.

Dessa forma, Lacan nos ensina que a verdade não se dá sem a entrada no campo da linguagem e que ela só existe quando dita, como efeito do discurso. Podemos perceber no discurso do analista que ela equivale a uma produção de saber (S2), saber que não se liga a algo escondido, oculto, mas uma produção de sentido na articulação significativa.

Lacan articula saber, verdade e interpretação no início deste *Seminário* (1969-70), em um capítulo dedicado ao discurso da histórica. “Um saber como verdade – isto define o que deve ser a estrutura do que se chama interpretação” (LACAN, 1969-70, p. 37). Porém, neste momento em que acentua certa relação entre saber e verdade, ele se refere ao discurso do analista como o único em que o saber ocupa o lugar da verdade (fig. 2).

Discurso do Analista

$$\frac{a}{S_2} \xrightarrow{\quad} \frac{S}{S_1}$$

//

Figura 1: Discurso do analista

Ao descrever os modos de interpretação - pontuação, corte, semi-dizer, alusão e equívoco -, ele aponta o enigma como efeito da intervenção como interpretação. Porém, Lacan afirma que uma interpretação não tem como finalidade a compreensão e produção de sentido, mas “é feita para produzir ondas” (LACAN, 1975-6, p. 35) Há um efeito de verdade na linguagem, o que não condiz com a direção clínica da psicanálise que, em sua ética, a ética do desejo, visa ao real. Na direção do tratamento, o analisando se guia numa desconstrução de suas verdades- mentirosas. Não que sua fala não produza novas verdades, mas a interpretação do analista visa a equivocar (*bévue*, termo no qual Lacan aponta a uma homofonia com *unbewusste*), visa o sem sentido (*pas-de-sens*). “Não se teria um sentido a não ser mentiroso? – pois, pode-se dizer que a noção do real exclua – no subjuntivo – o sentido” (LACAN, 1977, p. 11).

Ciência, verdade e real

Freud sustentou até o final de sua obra a construção de uma psicanálise científica, insistindo que a—sua teoria não se afastasse de um saber construído a partir de uma experiência, ou seja, a prática da psicanálise. Muitos críticos e até alguns pós-freudianos vão se afastar desta ideia questionando a relação da psicanálise com a ciência. Lacan, ao retornar a Freud, afirma que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência. Ele nos ensina que o nascimento da ciência moderna com o *cogito* cartesiano, “penso, logo existo”, possibilita o nascimento da psicanálise e a emergência do sujeito da ciência. Esse sujeito do *cogito* cartesiano é o equivalente ao sujeito da ciência. Como ele afirma: “é impensável, por exemplo, que a psicanálise como prática, que o inconsciente, o de Freud, como descoberta, houvessem tido lugar antes do nascimento da ciência” (LACAN, 1966, p. 871). Assim, sobre o *cogito*, inaugurado por Descartes, ele afirma ser “um certo momento do sujeito que considero ser um correlato essencial da ciência” (LACAN, 1966, p. 870). Para Lacan, este correlato é o momento de um “rechaço de todo saber”, mas que, por isso mesmo, “funda o sujeito” (LACAN, 1966, p. 870).

Guiado por essa via do rechaço do saber, Lacan diz que formulou a divisão do sujeito entre verdade e saber, “acompanhando-a de um modelo topológico: a banda de Moebius”. Assim é apontada a divisão constitutiva do sujeito no que diz respeito à realidade psíquica: a

única realidade possível. A partir desta lógica, Lacan faz uma crítica à nomenclatura “Ciências humanas” ressaltando sua contradição, pois “o homem da ciência não existe, apenas seu sujeito” (LACAN, 1966, p. 873). A ciência do homem, num serviço prestado da psicologia à tecnocracia, ao tentar encarnar o sujeito, propõe medi-lo, calculá-lo e capturá-lo em sua essência.

Presenciamos claramente essa prestação de serviço na atualidade, quando a psicologia diz poder “traçar o perfil” e compreender o homem em seus atos sem necessidade de escutá-lo. A patologização da sociedade pela psicologia num casamento com a psiquiatria possibilitou a invenção de numerosos catálogos com descrições nosológicas.

Com efeito, a psicologia nunca soube esconder sua dívida para com os dispositivos de controle da sociedade disciplinar que, como mostrou Foucault, são constitutivos de sua emergência. Tudo isso torna o projeto lacaniano de refundação da psicanálise muito mais atraente (IANNINI, 2013, p. 34).

Em “A ciência e a verdade” (1966), Lacan faz um percurso da verdade em três diferentes campos. Porém, antes de elucidar sua descrição em relação aos caminhos da verdade, ele nos surpreende ao afirmar que o sujeito da psicanálise é o mesmo sujeito da ciência. Sua concepção se estabelece na contramão do que a ciência apresenta em sua prática. O que Lacan nos ensina aqui é que a abertura do *cogito* cartesiano possibilitou a Freud descobrir o inconsciente e desenvolver sua técnica. O que nos importa não é que a dúvida que o *cogito* torna presente seja um vacilo da crença na existência, mas que a partir daí tenha sido possível pensar a divisão do sujeito entre verdade e saber.

Nesse sentido, o que Lacan demonstra é que não devemos humanizar a clínica psicanalítica, e sim saber que na psicanálise operamos sobre o sujeito. Nunca diretamente, pois, como nos ensina Lacan, o sujeito é representado por um significante a outro significante, ele está entre significantes. Sua crítica se dirige à tentativa de encarnar o sujeito, cuja exclusão se dá na tentação de fazer existir o homem da ciência. O interessante aqui é pensarmos os arranjos que a psicologia faz para tentar “medir” o homem através de recursos avaliativos e o quanto isso escapa em redes infundáveis de significantes.

O *cogito* cartesiano em sua lógica, “logo existo”, nos propõe pensar numa causa diante da qual a fala é apoiada. No “[...]’logo existo””, com aspas ao redor da segunda oração, lê-se que o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, na qual toda operação toca a essência da linguagem” (LACAN, 1966, p. 879). A verdade aparece como causa de uma operação da linguagem, ou seja, em seu deslizamento significante. O que exclui a existência da metalinguagem, o “verdadeiro sobre o verdadeiro”. Isso não escapa a Lacan que diz “o verdadeiro sobre Freud que soube deixar, sob o nome de inconsciente, que a verdade falasse”

(LACAN, 1966, p. 882).

A verdade só é possível meio-dita, pois o que se pode dizer dela tem seus limites no registro do real. Badiou e Cassin (2013) comentam essa relação entre verdade, saber e real afirmando que “em psicanálise, segundo Lacan, cada vez que você fala de verdade, tem de convocar, na realidade, saber e real” (BADIOU; CASSIN, 2013, p. 74).

Para a psicanálise, a verdade tem seu aspecto de causa material e “essa causa material é, propriamente, a forma de incidência significativa” (LACAN, 1966, p. 890). A verdade tem estrutura de ficção e, seguindo este caminho, é que podemos chegar a uma verdade inconsciente, pois “se temos um saber do real, temos de supor um efeito de verdade” (BADIOU; CASSIN, 2013, p. 74). O que difere de uma verdade de fato sobre uma cena esquecida, como na teoria da sedução, pois trata-se de uma verdade sobre o gozo, sobre a construção fantasmática do sujeito diante da resposta ao desejo do Outro. Este é o paradoxo demonstrado por Miller, em *Extimidade* (2011a), sobre a verdade-mentirosa, ou seja, a mentira histórica escutada por Freud. Para Miller, seria a “mentira primordial da histórica, que Freud identificou e que tem o paradoxo de não ser uma mentira que esconde a verdade, mas de ser uma mentira que é a verdade” (MILLER, 2011a, p. 404).

Quando Freud se deparou com a descrença nas neuróticas, ele não recuou, prosseguiu e descobriu o inconsciente. Porém, não podemos confundir ficção com *fake news*. Podemos ler as *fake news* sob diversos aspectos, mas o que chama a nossa atenção em sua difusão é a crença que se produz naquilo que, em alguns momentos, é da ordem do absurdo. Mais ainda, as *fake news*² também são fomentadoras de ódio. E é nesta vertente que pretendemos discutir essa máquina produtora de falsas notícias.

A distinção para com o m a verdade-mentirosa no contexto da clínica psicanalítica se esclarece no próprio significante *fake*. Na lógica da psicanálise não se trata de verdadeiro ou falso, mas sim que da mentira se constrói alguma verdade sobre a posição do sujeito diante do desejo do Outro. A causa aqui é seu movimento. Na *fake news* não é uma verdade produzida pelo sujeito, mas é tomada por ele como tal. Seus efeitos são ouvidos e vistos nas ameaças aos sistemas democráticos, nos quais o diálogo deixa de existir e, talvez, também a dialética.

Hannah Arendt, num texto publicado na revista *The New Yorker*, afirma que a verdade factual é política por natureza, pois “[...] é sempre relativa a várias pessoas: ela diz respeito a acontecimentos e circunstâncias nos quais muitos estiveram implicados; é estabelecida por testemunhas e repousa em testemunhos; existe apenas na medida em que se fala dela, mesmo que se passe em privado” (ARENDR, 1968, p.24). Assim, a verdade é colocada em situação

de vulnerabilidade por ser facilmente manipulada pelos detentores do poder com a finalidade de produzir mentiras estratégicas, pois “[...] a verdade de facto não é mais evidente que a opinião, e essa é talvez uma das razões pelas quais os detentores de opinião consideram relativamente fácil rejeitar a verdade de facto como se fosse uma outra opinião” (ARENDDT, 1968, p. 31).

Nietzsche, em “Sobre a Verdade e a Mentira” (1873), ao falar de uma metaforização das coisas, aponta para uma homogeneização, ou seja, para o apagamento das diferenças e o valor ilimitado da verdade que, para ele, é “uma multidão movente de metáforas, metonímias, de antropomorfismos”. O que podemos dizer é que a construção ficcional da realidade nos afasta da verdade natural. “Todo conceito nasce da identificação com o não-idêntico”. Um ponto interessante em seu texto diz respeito à mentira que interessa. “Não é tanto o fato de serem enganados que aborrece mais os homens, mas o fato de sofrerem danos em virtude dos mesmos logros”, e completa que o homem “[...] manifesta uma atitude hostil em relação às verdades prejudiciais e destrutivas” (NIETZSCHE, 1873, p. 92).

Evita-se, assim, o encontro com a diferença e com o real da inexistência da relação sexual. Seria próximo do que Nietzsche chamou de abandono da diferença. O semblante seria um recurso frente à não relação sexual, proposta por Lacan. Diante da impossibilidade de uma relação de proporção com o Outro sexo, há o semblante, ou seja, ali onde não há nada, cremos que haja algo. Por isso não há discurso que não seja semblante.

Em “O Outro que não existe e seus Comitês de Ética” (2013), Miller propõe que o sujeito se representa pela categoria dos semblantes, não mais como articulador do simbólico e do imaginário, mas como predominância, uma crença total no semblante. Com a prevalência do registro imaginário, há um maior investimento no eu, que, além de transmitir uma falsa unidade, também inflaciona a ideia de perseguição, pois, como sabemos, o eu é paranoico.

E neste mesmo ensino, no qual verdade e saber são bastante trabalhados, Lacan diz que na política sempre se fez uso “da ideia de que o saber possa constituir uma totalidade” (LACAN, 1969-70, p. 31). Ele chama de “a ideia imaginária do todo” e que o recurso político para sustentar essa ideia seria a burocracia. Ao mesmo tempo, Lacan nos ensina que devemos lutar contra essa combinação entre a imagem total e a ideia de satisfação. Para Lacan, esta combinação é um obstáculo ao trabalho dos psicanalistas.

No final do seu ensino, Lacan diz “que o analisante não conhece sua verdade, pois não pode dizê-la” (LACAN, 1977, p. 10). E prossegue fazendo um correlato entre verdade e sintoma, que, por vez, não cessa de se escrever. Neste correlato, ele propõe um neologismo, *varité*, traduzido como *variedade*. Para tanto, promove uma junção entre as palavras verdade

(*verité*) e variedade (*variété*), atribuindo a verdade como variável para, posteriormente, dizer que “o que o analisante diz, esperando se verificar, não é a verdade, é a *variedade* do sintoma” (LACAN, 1997, p. 10).

Desenvolvimento proposto para a tese

Para desenvolver esta pesquisa, propomos recorrer, no primeiro capítulo, a outros campos de saber que Lacan utilizou para nos transmitir seu ensino. Intitulado “Um breve estudo sobre a questão da verdade”, no primeiro capítulo apresentaremos um breve percurso da problemática da verdade em diversas épocas e discutida por teóricos do campo da linguagem, da filosofia, da sociologia e etc. Em seguida, realizamos uma leitura sobre o lugar da verdade em psicanálise e, posteriormente, nos dedicamos ao que diz respeito à pós-verdade e ao significado desse termo.

No segundo capítulo, abordaremos a relação da psicanálise com a realidade, através de uma leitura inicial da história sobre a descoberta do inconsciente e o desenvolvimento da teoria psicanalítica. Recorreremos, igualmente, à leitura dos textos freudianos, demonstrando como, na perspectiva psicanalítica, acontece a construção da realidade realizada pelo sujeito. Com o título “Os caminhos da verdade, em Freud”, partiremos dos textos pré-psicanalíticos para demonstrar a virada de Freud ao questionar a veracidade das falas de suas pacientes.

Por fim, no terceiro capítulo intitulado “Digo a verdade, mas não-toda” discutiremos o que Lacan chamou de *variedade* (*varité*)³. Além disso, seguindo os últimos *Seminários* de Lacan, partiremos de um termo pouco utilizado – o inconsciente real – para pensarmos aquilo que não admite interpretação, ou seja, o ponto de impotência da verdade em relação ao impossível do real. Como diz Miller: “esta impossibilidade de dizer todo o verdadeiro equivale ao sujeito como pura divisão” (MILLER, 2011a, p. 149). Seguindo as questões que permeiam esta pesquisa, trabalharemos a parte da verdade que se articula ao real, tomando como direção a questão do que se transmite no impossível de dizer. Desenvolveremos esse capítulo com um breve comentário sobre o filme “Não olhe para cima” (*Don't Look Up*) dirigido por Adam McKay, que ilustra comicamente a atualidade da pós-verdade.

³ Neologismo composto pelos termos ‘verdade’ e ‘variedade’.

1 UM BREVE ESTUDO SOBRE A QUESTÃO DA VERDADE

O propósito desta pesquisa é investigar o estatuto da verdade na contemporaneidade, uma vez que a expressão significativa “pós-verdade” indica uma mudança no que concerne ao campo da linguagem e sua relação com a função da fala. Como direção de pesquisa, abordaremos a relação da verdade com a linguagem e sua constituição na psicanálise, que não condiz com o que o termo pós-verdade atualmente engloba em sua aceitação e difusão na cultura. De certa forma, articulados à pós-verdade, podemos mencionar as teorias conspiratórias, as *fake news*, assim como tudo que circunda e abala a verdade factual retirando dela sua consistência. Porém, para tratar a questão da verdade no campo psicanalítico, onde esta deixa de ser factual, precisamos, antes, fazer um breve percurso pela problemática da verdade em outros campos do saber. Afinal, Lacan fez um retorno a Freud recorrendo a diversos teóricos da linguagem, da filosofia e da matemática para abordar o tema da verdade. Em seguida, será preciso realizar uma leitura sobre o lugar da verdade em psicanálise para, posteriormente, nos dedicarmos ao que diz respeito à pós-verdade e ao significado desse termo. Assim, pretendemos circunscrever o significado do termo pós-verdade, questionando a incidência e os efeitos do simbólico em nossa época.

1.1 A verdade como *alétheia*

Não temos a pretensão de desenvolver um estudo aprofundado sobre o problema da verdade no campo da filosofia. Entretanto, qualquer estudo sobre o estatuto da verdade em psicanálise não poderia deixar de pontuar, necessariamente, alguns aspectos relevantes do campo da filosofia cujas questões foram caras à psicanálise, uma vez que importantes filósofos indagaram-se sobre a verdade do ser. Além disso, destacamos que o retorno a Freud, realizado por Lacan, foi orientado por leituras que perpassavam diversas áreas de conhecimento, o que propiciou a Lacan correlacionar estudos de muitos pensadores com uma *práxis* que surgia como um novo discurso, o discurso da psicanálise. E nesse retorno ao sentido de Freud, Lacan considera que “a descoberta de Freud questiona a verdade, e não há ninguém que não seja pessoalmente afetado pela verdade”. (LACAN, 1955/1998a. p. 406)

Para realizar esse trabalho introdutório, pretendemos nos guiar por Heidegger, filósofo

contemporâneo a Lacan que, através de uma leitura precisa, retomou o termo *alétheia* e resgatou sua tradução literal. A proposta de Heidegger de retornar ao princípio do problema sobre a verdade possibilitou questionar a sua essência que, segundo ele, no decorrer da história do pensamento filosófico, teria sido encoberta. Apesar de seu questionamento sobre o problema da verdade implicar um retorno aos filósofos gregos pré-socráticos, Heidegger não descarta a leitura da verdade como correção em Platão e como lógica em Aristóteles. Lacan, por sua vez, em diversos momentos de seu ensino, também se serviu da filosofia platônica e aristotélica, às quais faremos breves referências.

No que concerne a Heidegger, este, antes de apresentar o problema da verdade em seus estudos, reiterava a importância de se retomar a leitura da filosofia tradicional, ou seja, voltar-se à questão da verdade como correção, que, segundo o autor, acompanhou a questão da verdade no campo da filosofia clássica grega. A verdade como correção, uma construção realizada pelos pós-socráticos, e aqui citamos principalmente Platão e Aristóteles, culminou no abandono, ou encobrimento, do termo *alétheia* (desvelamento), como apresentado por Heráclito de Éfeso (nascido entre 500-5004 a. C.). Segundo Heidegger, a tradução de *alétheia* por verdade, ou *veritas*, fez com que o termo perdesse a sua potencialidade, no que diz respeito à questão da verdade.

Nem a palavra latina *veritas*, nem a palavra alemã *Wahrheit* [verdade], nenhuma delas chega a fornecer, ainda que minimamente, uma ressonância com aquilo que os gregos viram intencionalmente e experimentaram de antemão ao falarem em seu sentido de verdade: *aléthea*. (HEIDEGGER, 2017, p. 128).

Heráclito de Éfeso, o “obscuro”, foi um filósofo pré-socrático que produziu uma obra quase oracular sendo também considerado o “pai da dialética”. No pensamento de Heráclito, a natureza (*physis*) está em constante movimento e submetida a uma lei que rege todos os acontecimentos (*logos*), ou seja, o permanente estado do ser. Essa mudança diz respeito a tensões contrárias, isto é, para o filósofo, o movimento entre os opostos regeria o mundo, por exemplo, como o velamento e desvelamento do ser. A realidade se daria nesse constante devir da natureza. Assim, o que se revela logo se ocultaria e se modificaria. Atribui-se a Heráclito a criação do termo *alétheia*, traduzido por muitos como “verdade”. O termo carrega, em sua tradução literal, o movimento de velamento/esquecimento (*léthes*) e desvelamento (*a-létheia*) da natureza. Na mitologia grega, *léthe* era um dos rios de *Hades* (deus do mundo inferior e dos mortos); aqueles que se banhassem em suas águas experimentaríamos o completo esquecimento (*léthe*) (GRAVES, 2018). Foi a partir desse princípio, a verdade como *alétheia*, que Heidegger retomou a questão da essência da verdade e, assim, lançou sua questão.

Heidegger parte da ideia de que a verdade ficou esquecida para o Ocidente, encoberta

pelo problema da verdade não pensada a partir do ser do ente, mas do ente pelo ente. Ele ressalta o fato de que a verdade como *alétheia*, apresentada por Heráclito, tenha sido encoberta pelo ente nos pensamentos dos filósofos pós-socráticos, influenciando também a concepção da ciência moderna. Propõe então um retorno ao fundamento da questão da verdade apresentada por Platão e Aristóteles, que tomaram a verdade como correção da enunciação.

Se traduzirmos a palavra *alétheia* por “desvelamento”, em lugar de verdade, está tradução não é somente mais literal, mas ela compreende a indicação de repensar mais originalmente a noção corrente de verdade como conformidade da enunciação, no sentido, ainda incompreendido, do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente (HEIDEGGER, 1943/1996, p. 336).

Para Heidegger, a importância de retornar à origem do termo *alétheia*, o desvelamento, está em pensar a verdade do ser em sua essência, pois tal argumento se perdeu na filosofia. Ele explica, porém, que a dificuldade de se pensar a *alétheia* como desvelamento está incutida no próprio movimento do desvelamento: “O desvelamento do ente enquanto tal é o fundamento da possibilidade da correção” (HEIDEGGER, 2017, p. 134). Os gregos experimentaram primeiro o desvelamento do ente, e “*com base nesta experiência*, determinaram, então a verdade *também* como correção do enunciado (...)” (HEIDEGGER, 2017, p. 134).

Partindo da etimologia da palavra *alétheia*, o autor propõe um processo de abertura do *Dasein* (ser-aí) como ser-no-mundo que possibilitaria o desvelamento da essência da verdade, que, logo após seu aparecimento, torna a velar-se. Para Heidegger, *Dasein* é o ente que compreende o ser, “é um ente que põe em jogo o seu próprio ser” (NUNES, 2002, p. 8).

A abertura do *Dasein* pode ser miticamente localizada e articulada ao primeiro pensador que se perguntou: “o que é o ente?”. A questão do ser e do ente, no âmbito da filosofia, é extremamente complexa e carregada de controvérsias, mas Heidegger distinguia os dois termos numa concepção muito reduzida: o ente é condicionado pelo ser e o ser, por sua vez, seria a essência do ente.

Para Heidegger, o ente que nós somos possibilita, graças ao ser, nos questionarmos. A investigação, no âmbito da interpretação do ser, se dá no plano existencial, pré-teórico, numa relação de transcendência com o mundo. O ser verdadeiro, então, coincide com a essência (*ousia*), ou seja, o ser do ente enquanto presença. O Ser-no-mundo formulado por Heidegger indica a transcendência do mundo. “A relação com o mundo é um engajamento pré-reflexivo, que se cumpre independentemente do sujeito por um liame mais primitivo e fundamental do que o nexa entre sujeito e objeto admitido pela teoria do conhecimento” (NUNES, 2002, p.

10).

Não há uma realidade dada e os objetos que constituem o mundo não explicam, mas, inversamente, o mundo explica os objetos. Assim, na concepção de Heidegger, o mundo é o mundo do *Dasein* e não um mundo de objetos “(...) o conhecimento não é uma relação entre um sujeito e um objeto exteriores um ao outro. É um modo de ser do *Dasein*, cuja constituição fundamental é ser-no-mundo” (PASQUA, 1993, p. 44).

Heidegger propõe repensar a verdade como “correção do enunciado”, o pensamento corrente sobre a essência da verdade, “aquele que chegou até nós originário da filosofia medieval: *Veritas est adaequatio rei et intellectus* (Verdade é a adequação do intelecto à coisa) ” (GARCIA-ROZA, 1990, p. 6). O que conhecemos como a lógica aristotélica direciona a verdade à adequação da enunciação com o objeto, tratando o ente apenas por sua aparência, velando, assim, o ser que há no ente. Nessa lógica, a não-correção do objeto com o enunciado seria considerada como uma não-verdade. Dessa forma, o retorno de Heidegger ao termo *alétheia* traz consigo a novidade de tratar dos opostos (verdade e não-verdade, velar e desvelar) incluindo-os no processo de abertura do ente, o “deixar-ser” no ente, o “devir” no pensamento de Heráclito.

A “verdade” não é uma característica de uma proposição conforme, enunciada por um “sujeito” relativamente a um “objeto” e que então “vale” não se sabe em que âmbito; a verdade é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura. (HEIDEGGER, 1943/1996, p. 337).

Há uma relação direta entre a abertura e a liberdade, pois, no pensamento de Heidegger, a “verdade é liberdade em sua essência” (HEIDEGGER, 1943/1996, p. 337). O abandono *ek-sistente*, no que diz respeito à abertura do ente, é o que preserva o desvelamento do ente produzindo a presença. O filósofo acrescenta que esta existência é “a ex-posição ao caráter desvelado do ente como tal” (HEIDEGGER, 1943/1996, p. 337). O movimento de desvelamento do ente se inicia no momento em que surge a pergunta sobre o ente, momento no qual também se inicia a história ocidental. Particularmente interessante é que o autor menciona que o homem não é possuidor de tal liberdade, mas, que somente: “[...] a liberdade, o ser-aí, *ek-sistente* e desvelador, possui o homem, e isto tão originalmente que somente ele permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente em sua totalidade e enquanto tal, sobre o qual funda e esboça toda história” (HEIDEGGER, 1943/1996, p. 337).

O abrimento ao mundo e aos outros só é possível por estamos imersos no “no ente em sua totalidade” (NUNES, 2002, p. 11), ou seja, localizados no mundo e também na relação com o outro. A carga afetiva é o indicativo dessa imersão. Ao mesmo tempo, somos projetados, lançados no mundo, ou seja, nos interpretarmos, interpretarmos o mundo e os

outros. Interpreta na medida em que se desenvolve o compreender “apropriando-se das possibilidades em que o poder-ser se projeta” (NUNES, 2002, p. 12).

Ambos, imersão e projeção, delineiam, como também o faz o discurso, enquanto meios de abertura o âmbito pré-teórico de nossa conduta. E cada modo de existência traz a compreensão de nós mesmos e do mundo. A fala ou o discurso, que é também um abrimento originário como a afeição, indica a projeção, na medida em que, modo possível de nós mesmos, projetar é interpretar-nos, a nós, aos outros e ao mundo (NUNES, 2002, p. 12).

Todavia, o *Dasein ex-siste* no mundo, ele está desde sempre fora, exilado à procura de abrigo. A busca por uma casa, um habitat o faz recorrer aos objetos *intramundos* (que estão no mundo e não são o ser) que estão ao seu alcance e faz uso deles visando a construir seu habitat, seu ser. Com isso, o impulso primeiro do ser não é a contemplação e sim a preocupação, “a angústia pelo facto de existir e a energia desenvolvida, em vão, para reter a fuga do ser nos diques do mundo” (PASQUA, 1993, p. 47). Os utensílios só existem em relação a outros utensílios e na relação com o *Dasein*, em sua função de uso.

Há uma indiferença entre verdade e não-verdade em sua essência, de modo que elas se *coopertencem*. Então, para Heidegger, o retorno ao termo *alétheia*, propondo uma tradução mais próxima do termo grego “desvelamento”, tem como objetivo um retorno à essência da verdade, afastando-se do ente, em sua aparência, visando o encontro do ser no ente. Heidegger questiona o motivo pelo qual a questão da verdade também teria desaparecido da filosofia grega logo após a sua emergência. Segundo o filósofo, a *alétheia*, para os gregos, também permaneceu inquestionada. Para ele, os gregos experimentaram o desvelamento do ente, mas não o questionaram. “[...] os gregos já conheciam a verdade em seu sentido duplo, por um lado como desvelamento (manifestação do ente) e, em seguida, como adequação da representação ao ente, como correção” (HEIDEGGUER, 2017, p. 141).

Alétheia também implica o esquecimento (*lethea*) em sua tradução, fenômeno ao qual Freud atribuiu uma relevância em diversos textos, principalmente em “Psicopatologia da vida cotidiana”, publicado em 1905, como veremos no capítulo seguinte. Contudo, é possível perceber como a experiência de *alétheia*, tal como foi vivenciada pelos pensadores gregos na antiguidade, abrange em seu processo as tensões das oposições entre esquecimento, encobrimento e descobrimento. Nessa experiência, um impensado é experimentado, descoberto e logo encoberto no esquecimento. “Não há *alétheia sem lethe*, sendo que o próprio fato do termo *a-létheia* ser privativo é, por si só, indicativo desse jogo de mostrar-se do ocultar-se.” (GARCIA-ROZA, 1990, p. 6).

O que Heidegger estabelece, e que produz nele elucubrações para o desenvolvimento futuro da questão, é que o desvelamento, a *alétheia* é uma “determinação do próprio ente,

diferente do que propõe a verdade como correção, uma ‘enunciação sobre o ente’” (HEIDEGGER, 2017, p. 157). O filósofo chega a esses pensamentos a partir do questionamento da essência da verdade como correção, atribuindo como questão fundamental pensar sobre a verdade. A verdade como lógica, como um problema da lógica, distorceu, então, segundo o autor, o problema da verdade. O que seria, afinal, a verdade como correção?

1.2 A verdade como correção: idealismo e realismo

A verdade como correção nos conduz até ao pensamento da questão da verdade na atualidade. Veremos como a própria ciência moderna, após seu nascimento, vem pisando em um solo cuja verdade procura ser verificada e estabelecida conforme o objeto de estudo. Veremos que nessa trilha, apesar de Lacan dizer que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência, seu tratamento da verdade não seguiu o mesmo rumo e faz objeção, refutando a concepção estabelecida pela ciência moderna. A verdade em psicanálise, desde a virada teórica de Freud com a passagem da sedução para a fantasia, ganhou outros contornos que incluíram a experiência do discurso, assim como Heidegger pontuou a experiência dos gregos com a *alétheia*, com seus efeitos da verdade. Ou seja, a verdade em psicanálise é tomada como efeito de discurso, e isso inclui a não-verdade, o que Miller designou como verdade-mentirosa (MILLER, 2009).

Revisitando esses pensadores, podemos perceber sua influência no ensino da psicanálise. Ressaltamos que, apesar da presença de conceitos de outros campos do saber, podemos dizer que Lacan sempre fez um uso psicanalítico dos termos, propondo uma subversão de seu significado. Por isso mesmo, não podemos negar, desde Freud, a contribuição desses autores à psicanálise.

Como dito anteriormente, a questão da verdade passa necessariamente pela mediação filosófica. Vale ressaltar que o termo “mediação” é amplamente utilizado por Heidegger para descrever a função da filosofia. Seguindo esse caminho, utilizaremos a linha desenvolvida por Heidegger sobre a questão da verdade como fio condutor, articulação na qual Lacan se fundamentou durante um período de seu ensino, ainda que tenha, em seu último ensino, proposto uma nova leitura, como veremos nos capítulos posteriores.

Heidegger propõe que pensemos a essência do fundamento da verdade como correção e que esta seja revista, sem excluir a ideia de verdade como correção, presente nos filósofos

gregos pré-socráticos. Isso já foi tratado anteriormente. Mas, então, o que seria essa verdade como correção proposta pelos pós-socráticos? Seguiremos o caminho deixado por Lacan e vamos recorrer à filosofia de Platão e Aristóteles em suas enunciações sobre a verdade.

Discípulo de Sócrates, Platão o coloca como personagem principal em seus diálogos, forma escrita da sua filosofia, nos quais, através do método da maiêutica socrática, propõe um diálogo constituído por perguntas e respostas sucessivas, com o intuito de alcançar o verdadeiro conhecimento. Platão assim transmitiu seu pensamento filosófico, mantendo como conceito-chave a “Ideia”, conceito que circunscreveu toda a sua questão sobre o conhecimento.

Não há nenhuma obra escrita de autoria de Sócrates, pois ele nada escreveu: “Os primeiros testemunhos, os únicos realmente diretos, são aqueles de Aristófanes (o autor de comédias), de Xenofonte e de Platão (seus discípulos), que o conheceram pessoalmente” (BENOIT, 2018, p. 11). O pensamento de Sócrates, transmitido por Platão, representa um marco na história da filosofia e, através da dialética, construiu um pensamento que buscava a verdade. A importância de seu pensamento pode ser verificada nas categorizações históricas dos filósofos, como pré e pós-socráticos, ou seja, uma demarcação que divide a filosofia antiga em “períodos”. Sócrates se distanciava dos sofistas que, como retratado no diálogo intitulado de “Os sofistas” (1983), de Platão, buscavam a transmissão de um saber em troca de compensação financeira. Como o que interessava a Sócrates era a verdade, através de seu método se desconstruíam crenças, provocava-se contradições nos enunciados e questionava-se o discurso dos interlocutores. A influência de Sócrates na filosofia platônica faz dele o personagem principal dos diálogos. Em “Fédon” (1987), de Sócrates aparece explicando o seu método a Cebes, elucidando os aspectos referentes à construção da verdade e do engano.

Assim, depois de haver tomado como base, em cada caso, a ideia, que é, a meu juízo, a mais sólida, tudo aquilo que lhe seja consoante eu o considero como sendo verdadeiro, quer se trate de uma causa ou de outra qualquer coisa, e aquilo que não lhe é consoante, eu o rejeito como erro (PLATÃO, 1987, p106).

Assim, influenciado pela maiêutica de Sócrates, Platão propõe a dialética como disciplina baseada na purificação do conhecimento através de um processo sucessivo de levantamentos de hipóteses. Levanta-se uma hipótese, procura-se uma resposta para o problema e, caso ocorra a resolução, se segue para próxima etapa; caso não, outras hipóteses são aventadas. A princípio, Platão seguiu exclusivamente o caminho de Sócrates, porém, em determinado período, modificou seus diálogos. “Platão sentiu que não bastava apenas refutar as opiniões errôneas dos outros, como Sócrates fazia, mas também seria necessário apresentar soluções respostas” (RIBEIRO; SARDI, 2018, p. 42). O afastamento do pensamento de

Sócrates, nesse período, o levou também a tratar de outras questões que se dedicavam a algo além da ética socrática.

Para desenvolver a questão da verdade, será preciso passarmos primeiro pela “Teoria das Ideias”, de Platão. A teoria é bastante conhecida e sempre identificada ao seu pensamento. Para o filósofo, as ideias são “eternas, unas e imutáveis como: a Ideia do Belo, ou a Beleza em si; a Ideia da Virtude, ou a Virtude em si; a Ideia da Justiça, ou a Justiça em si, etc.” (RIBEIRO & SARDI, 2018, p 42).

A verdade, em Platão, é tratada pelo seu método dialético, que, por sua vez, tenta alcançar sua essência por meio de construções de hipóteses. Ou seja, não é o sensível, mutável, temporário e individual, mas o inteligível, o universal, o imutável, aquilo que diz respeito à ideia, como mencionado acima. Nesse sentido, para saber, por exemplo, se algo é belo, teríamos que chegar à sua essência, ao limite do inteligível, a saber, à ideia de Belo. Assim, o ideal na filosofia de Platão é:

(...) a fonte do conhecimento verdadeiro e a causa necessária de tudo aquilo que podemos conhecer através dos sentidos. São entidades mais reais que os seres sensíveis, isto é, mais fundamentais. São invisíveis aos olhos, mas cognoscíveis pela inteligência (RIBEIRO; SARDI, 2018, p. 43).

Como mencionamos anteriormente, os pensamentos dos primeiros filósofos se fundamentavam, por um lado, no pensamento paradoxal das mudanças, ou seja, em uma natureza (*physis*) que está em constante movimento; por outro, pensava-se que poderia existir algum ponto em que algo fosse estável, algo que não se modificaria nesse processo de tensão que constitui a natureza. Tensão entre opostos, que, apesar da multiplicidade, detém um ponto de realidade una, estável, isto é, haveria um princípio de estabilidade.

Platão propõe, assim, uma conexão entre essa tensão dos opostos que rege a natureza “a partir de uma teoria que considerasse a conexão entre o ser e o conhecer em um grande sistema da razão” (RIBEIRO & SARDI, 2018, p. 43). Podemos pormenorizar a questão da verdade no pensamento de Platão partindo do seu conhecido “Mito da caverna”. Essa referência está no livro *A república* (PLATÃO, 2020), no qual é explicitado um diálogo de Sócrates sobre a questão do conhecimento. Nesse texto, uma das características da verdade em Platão diz respeito a uma gradação. Em “Os filósofos: clássicos da filosofia, v I de Sócrates a Rousseau” (2018), Ribeiro e Sardi elucidam da seguinte forma esse processo do conhecimento em Platão:

(...) o caminho ascendente do conhecimento (também é denominado dialética ascendente) vai da opinião (*doxa*), passando pela crença (*pístis*) e pelo conhecimento discursivo (*diánoia*), do qual o último passo é a matemática, e chega à dialética das Ideias, ou conhecimento intelectual (*noêsis*), culminando na Ideia do Bem, que consiste no fundamento uno e estável, o princípio último e primeiro da realidade.

(RIBEIRO; SARDI, 2018, p. 43).

Segundo Ribeiro e Sardi, Platão situa a opinião entre a ignorância e o conhecimento, um princípio dedicado à construção de um saber absoluto que vai além das aparências, passando pela matemática, até chegar à dialética das Ideias, à coisa-em-si, um conhecimento uno e imutável. Ao mesmo tempo, propõe também uma dialética descendente, que teria como base para sua realização o campo das ideias.

Neste caminho, o uno e o múltiplo, a mudança e a estabilidade, assim como o conhecimento sensível e a inteligência estariam então reconciliados em um grande sistema racional onde as ideias configurariam a ordem do ser e instaurariam a possibilidade de um conhecimento verdadeiro (RIBEIRO; SARDI, 2018, p. 44).

O método utilizado nesse sistema pensado por Platão seria a dialética e, através dele, chegar-se-ia a um “conhecimento súbito, uma intuição efetivada no limite de tudo aquilo que poderia ser dito ou conhecido” (RIBEIRO; SARDI, 2018, p. 43). Presencia-se a ideia como a essência da verdade, aquilo que está presente em todo conhecimento mutável. Todo esse processo visa à eliminação da ignorância (*amathía*), um saber constituído que indica, certamente, um não saber. A maiêutica seria, então, a forma de desconstrução desse saber estabelecido, que busca uma “ascensão à contemplação do Bem e do Belo” (RIBEIRO; SARDI, 2018, p. 45). O conhecimento verdadeiro só seria possível quando dirigimos nossa atenção às ideias, entidades imutáveis, perfeitas, imóveis e que estão separadas do sensível. “No entanto, é importante destacar que as ideias não são entidades mentais. Uma Ideia é a causa de algo que se é” (RIBEIRO; SARDI, 2018, p. 51). Por exemplo, o Belo só adquire esse valor no mundo sensível porque participa da ideia do Belo, ou seja, do Belo em si. Dessa forma, as ideias, como conceito principal do pensamento de Platão, são o que “conferem inteligibilidade ao real” (RIBEIRO; SARDI, 2018, p. 51).

Partindo do escrito de Platão, o “Mito da caverna” (PLATÃO, 2020), como dito anteriormente, percebemos a ascensão do homem na aquisição do conhecimento verdadeiro, da realidade como realmente é. Essa alegoria permite pensar o homem na *polis*, sendo também uma crítica ao governo ateniense, que apresentava um *status quo* muito distanciado de um regime democrático conforme pensado por Platão.

Em o “Mito da caverna”, a escalada rumo ao conhecimento verdadeiro se dá a partir do mais obscuro em direção ao iluminado, alcançando-se a máxima segurança e certeza. Lacan, em “Posição do inconsciente” (1964/1998), faz uma correlação entre o fenômeno da transferência como resistência e a alegoria de Platão. Para Lacan, o momento em que o inconsciente se fecha na transferência, o lugar “onde o isso poderia falar” (LACAN, 1964/1998, p. 852) seria a entrada da caverna. Ele insere o fator temporal (abertura e

fechamento) e o topológico (dentro e fora), a fim de elucidar o conceito de inconsciente e o fenômeno de transferência. A fala é o móbil da transferência, modo de acesso ao inconsciente, que, paradoxalmente, é considerado o “momento do fechamento do inconsciente”. Na relação com a alegoria, a fala do paciente o conduz até essa entrada, mas “as coisas são menos simples, pois essa é uma entrada a que nunca se chega senão no momento em que é fechada e o único meio de ela se entreabrir é chamar do lado de dentro” (LACAN, 1964/1998, p. 852). O inconsciente, lugar do discurso do Outro, é convocado através da interpretação, em outros termos, topologicamente falando, é da boca do analista que se abre o postigo, essa pequena porta numa convocação de dentro, que faz a verdade falar, o que difere de falar a verdade.

Voltaremos a esse ponto da transferência nos capítulos seguintes. Adiantamos, porém, que existe tal relação estabelecida por Lacan com a questão da verdade no pensamento de Platão, nomeadamente na alegoria da caverna. Sócrates, protagonista do diálogo, começa dizendo ao seu interlocutor, Gláucon, que tal mito diz respeito à natureza humana e sua relação com a ciência e com a ignorância.

No diálogo, Sócrates descreve a Gláucon uma alegoria na qual homens, presos numa caverna sem poderem virar o rosto para entrada desta, veem somente as sombras de objetos que são iluminadas por um fogo que se encontra na entrada. Os objetos, ao se deslocarem aproximadamente para a entrada da caverna, têm suas sombras projetadas nas paredes, ocasionadas pelo jogo de luz produzido pelo fogo. Os homens da caverna só conseguem ver as sombras dos objetos, apenas suas representações. E, assim, para os homens, “a verdade, literalmente, nada mais seria do que as sombras dos objetos fabricados” (PLATÃO, 2020, p. 265).

Em determinado momento, na alegoria contada por Sócrates, ele supõe e questiona Gláucon sobre o que aconteceria se um desses prisioneiros fosse desatado e obrigado a olhar diretamente para os objetos, para a luz, e indaga se tal situação não seria causadora de intensa dor.

A princípio, quando se desate um deles e se obrigasse a levantar-se de repente, a virar o pescoço e a caminhar em direção à luz, sentirá dores intensas e, com a vista ofuscada, não será capaz de perceber aqueles objetos cujas sombras via anteriormente, e se alguém lhe dissesse que antes via mais do que sombras inanes e é agora que, achando-se mais próximo da realidade com os olhos voltados para objetos mais reais, goza de uma visão mais verdadeira, que supões que responderia? (PLATÃO, 2020, p. 265).

A alegoria é concluída demonstrando que o homem liberto, com os olhos tomados pela dor, por contemplar na solidão diretamente o fogo, voltar-se-ia rapidamente para as sombras. Mas, se subitamente tirassem esse homem da caverna, ele nada veria, pois, a luz do sol o

cegaria. É esclarecido que, primeiramente, esse homem teria que se desacostumar das sombras para, depois, adaptar-se e enxergar com a clareza a exterioridade da caverna. Posteriormente, esse homem, se voltasse para dentro da caverna e relatasse a verdade aos outros prisioneiros, o liberto, confuso por ter que se acostumar novamente com a escuridão, seria recebido com ânimos adversos na caverna. Um conflito seria estabelecido entre o que viu a luz e os que querem viver na escuridão. O diálogo termina com a explicação de Sócrates sobre a aplicação da alegoria.

Seja como for, a mim me parece que, no mundo inteligível, a última coisa que se percebe é a ideia do bem, e isso com grande esforço; mas, uma vez percebida, forçoso é concluir que ela é a causa de todas as coisas retas e belas, geradora da luz e do senhor da luz no mundo visível e fonte imediata da verdade e do conhecimento no inteligível; e que há de tê-la por força diante dos olhos quem deseje proceder sabiamente em sua vida privada ou pública (PLATÃO, 2020, p. 268).

Essa escalada do conhecimento rumo ao ideal, o objeto em si, passa da escravidão, do homem acorrentado na caverna, até chegar à contemplação da verdade. Assim, o “Mito da caverna” demonstra que, no pensamento de Platão, o indivíduo só alcança a verdade na contemplação, um alcance que aconteceria na solidão. Apesar de configurar-se como uma busca que acontece na *polis*, portanto, não no isolamento, ao indivíduo só “será permitido alcançar a verdade na solidão” (SANT’ANA PITERI, 2019, n. p.). O encontro com a verdade, na filosofia de Platão, através da contemplação solitária do ideal, a coisa-em-si, se dá no limite do inteligível.

1.3 Aristóteles: o fundador da lógica

A lógica formal, conceito fundamental no pensamento de Aristóteles, é “um dos pilares do conhecimento científico ocidental” (SANTORO, 2018, p. 64). A importância da lógica para o conhecimento fez com que Kant e Hegel mencionassem a ausência de um progresso em relação a esse conceito, uma vez que, para esses filósofos, falar em lógica sempre requer um retorno a Aristóteles.

A investigação sobre a lógica em Aristóteles está reunida na obra “Órganon” (ARISTÓTELES, 2016), um tratado que reúne os princípios do “discurso demonstrativo, entendido justamente como o instrumento essencial para o conhecimento científico” (SANTORO, 2018, p. 64). Nota-se que, no método de Aristóteles, também há um processo progressista que podemos perceber em “A política” (ARISTÓTELES, 2020), quando é proposta uma dissecação do composto com o intuito de examinar detalhadamente os

elementos: “Assim, como em outros assuntos, somos obrigados a dividir o composto até que cheguemos a elementos absolutamente simples como representando as partes mínimas do todo” (ARISTÓTELES, 2020, p. 19), i.e., parte-se de premissas mais simples para chegar ao que há de mais complexo. Desse modo, o movimento se inicia com a categoria, que são unidades isoladas, mais elementares, a partir das quais são elaboradas as proposições. A elaboração do raciocínio é feita a partir da preposição, cuja finalidade, ou conclusão, se dá no silogismo.

Essas investigações passam por uma distinção funcional dos termos que compõem uma frase (as chamadas “categorias”), pela composição das frases que pretendem ter valor de verdade ou falsidade (ditas “proposições *apofânticas* ou demonstrativas), passam ainda pela ordem do encadeamento de frases para alcançar uma conclusão (os famosos “silogismo”) até a disposição dos assuntos numa demonstração científica (os tópicos do discurso) e a descoberta das possíveis falácias que deixam com aparência verdadeira uma falsa argumentação (os diversos “sofismas”) (SANTORO, 2018, p. 65).

Esses temas, como mencionado anteriormente, são tratados no “Órganon” (ARISTÓTELES, 2016), que é composto por: Categorias, Tratado da interpretação, Primeiros Analíticos, Segundo Analíticos, Tópicos e Refutação Sofistas. É evidente o movimento progressivo realizado no método de Aristóteles na organização do tratado de Órganon, que, segundo Durant é “o órgão, ou instrumento, do pensamento correto” (DURANT, 2021, p. 72). O próprio termo “lógica” implica o correto, a formulação do pensamento correto e compõe-se como método que influenciou bastante a ciência ocidental até o final do século XIX. A própria lógica matemática recolhe desse método suas acepções, pois, como podemos perceber, a lógica, por exemplo, extrai a igualdade existente nas preposições como premissa conclusiva: “se A é B, e C é A, então C é B” (DURANT, 2021, p. 77).

Discípulo de Platão, Aristóteles afirma que, para ocorrer a demonstração, é necessário que as premissas sejam verdadeiras. Mas, para ocorrer um silogismo de demonstração, é necessário que se conheça de antemão as premissas: “(...) visto que o silogismo depende da verdade de suas premissas, faz-se mister não apenas conhecer as premissas primárias – todas ou algumas delas – de antemão, mas conhecê-las melhor que a conclusão (...)” (ARISTÓTELES, 2016, p. 272).

Ao tratar da verdade na ordem do real, uma verdade realista, na qual cabe ao juízo dizê-la, Aristóteles se afasta de seu mestre Platão, que, como vimos, recorreu às ideias para tratar a verdade em sua essência. Enquanto Aristóteles tratava o individual, pensando na realidade e na concretude particular como uma marca de sua objetividade, Platão procurou tratar seu pensamento num âmbito universal. Aristóteles é um “realista, quase no sentido moderno; está decidido a se preocupar com o presente objetivo, enquanto Platão está absorto

em um futuro subjetivo” (DURANT, 2021, p. 76). Para Aristóteles, as ideias não explicavam as mudanças do ente no mundo. Nessa lógica tradicional, o sujeito tinha que se juntar a um predicado para formular uma premissa, ou seja, todas as enunciações eram predicativas.

O pensamento de Aristóteles propõe um afastamento da opinião (*doxa*) ao se deter no princípio axiomático da não-contradição, formulado pelo filósofo como princípio de identidade. Ele discorda, por exemplo, da possibilidade da presença de uma premissa contraditória no que diz respeito ao ser, impossibilitando que algo seja ser e ao mesmo tempo não-ser.

Na lógica aristotélica é possível uma afirmação dos enunciados, não podendo haver um intermediário, ou seja, algo é verdadeiro ou é falso. O filósofo, então, propõe o princípio do “Terceiro Excluído”, cuja principal função é o estabelecimento da oposição, pois excluiria a possibilidade de uma coisa ser verdadeira e falsa, ou ser e não ser ao mesmo tempo. Assim, a aproximação da *episteme* (conhecimento real e verdadeiro) se daria pela demonstração de um conhecimento verdadeiro a partir de uma premissa já estabelecida como verdadeira.

O conhecimento, com bases na lógica formal aristotélica, tem como instrumento a linguagem, pois, como vimos, é por meio desta que podemos “analisar a coerência estrutural de um discurso, antes mesmo de examinar seu conteúdo” (SANTORO, 2018, p. 64). Contudo, para Aristóteles, a linguagem não é apenas uma ferramenta para a aquisição do conhecimento, como apresentamos na relação com a lógica aristotélica, mas é também uma potência que instaura a humanidade no homem, um ser que pensa como efeito da linguagem. A linguagem, que também compõe a comunicação, produz elos construtores de cidades (*polis*), estabelece o jogo político, a cultura e, principalmente, promove a abertura para o âmbito da poética. O estabelecimento de uma razão científica aristotélica não o impediu de ressaltar que o saber produzido pela linguagem ultrapassa a sua lógica. “O que é o ente?” – pergunta o filósofo. Antes de responder, porém, já se impõe a ressalva que não dissocia o ser da linguagem: “O ente se diz de várias maneiras” (SANTORO, 2018, p. 65). Aristóteles, então, nos indica que o problema do ser é um problema de linguagem. Quando o filósofo aponta que existem várias maneiras pelas quais o ente se diz, ele retorna ao seu pensamento para nos dizer que o ente se diz: “como sujeito ou como predicado (categoria), como essência ou como coincidência (acidente), como verdadeiro ou como falso, em potência ou em ato (realização, atividade)” (SANTORO, 2018, p. 66).

A questão da verdade em Aristóteles é, assim, pensada através da lógica, da razão, a qual inclui a linguagem como ferramenta e estabelece a verdade como concordância, conforme seu método. Paradigma que difere da verdade em Platão, não só pelo modo realista

oposto ao idealismo platônico, mas também devido ao método da verdade como correção. De todo modo, apesar do afastamento do pensamento de seu discípulo, a questão da verdade em Platão certamente influenciou o pensamento de Aristóteles.

Freud e Lacan se valeram da lógica como base para o desenvolvimento da teoria psicanalítica. Podemos questionar como a lógica, que propõe uma normatização do pensamento em busca da verdade como base para o pensamento científico, pôde influenciar e ser utilizada na teoria psicanalítica. Como podemos verificar no texto “A Negação”, de 1925, Freud, no qual atribui uma diferença entre o juízo de atribuição e juízo de existência para inserir a questão da representação da realidade. “A função do juízo [*Urteilsfunktion*] tem, essencialmente, duas decisões a tomar. Ela deve atribuir ou desatribuir uma qualidade a uma coisa, e ela deve aceitar ou contestar existência de uma representação na realidade” (FREUD, 1925/1996, p. 307). Por outro lado, Lacan recorre à lógica para falar da “lógica da fantasia”, do Sujeito inconsciente no discurso, conforme estruturou em seu ensino.

1.4 Linguística e psicanálise

Após uma breve introdução sobre a questão da verdade pensada por alguns filósofos, é igualmente necessário falar sobre a teoria da linguística. Lacan se notabilizou por ter se apropriado e subvertido uma variedade de termos linguísticos para utilizá-los como guia em sua releitura dos textos freudianos. O autor reconhece que foi a partir da teoria de Saussure que a linguística se consagrou como ciência, pois foi ele quem definiu seu objeto, ressaltando que a disciplina foi fundada pelo algoritmo saussuriano s/S (significado sobre significante) como afirma: “A linguística pode servir-nos de guia neste ponto, já que é esse o papel que ela desempenha na vanguarda da antropologia contemporânea, e não poderíamos ficar-lhe indiferentes” (LACAN, 1953/1998, p. 286).

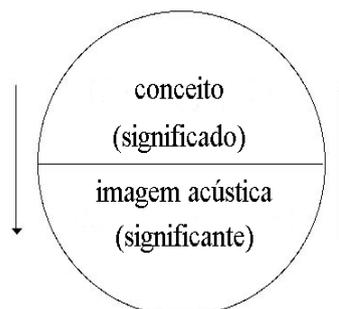


Figura 2: Representação do signo linguístico

A teoria de Saussure fora publicada após a sua morte por seus próprios alunos, que recolheram anotações das aulas do linguista e organizaram uma obra póstuma intitulada “Curso de Linguística Geral” (SAUSSURE, 1916/2013). Para Saussure, o signo é a combinação entre o significante (uma imagem acústica) e o significado (conceito). Saussure ressalta também que há uma “arbitrariedade” na escolha do significante, como ele explica: “queremos dizer que o significante é *imotivado*, isto é, arbitrário em relação ao significado, com o qual não tem nenhum laço natural na realidade” (SAUSSURE, 1916/2013, p. 109). Porém, mais adiante em seu curso, ele põe em questão a proposta de uma total arbitrariedade do signo, assinalando que tal característica não quer dizer que o “significado dependa da livre escolha de quem fala” (SAUSSURE, 1916/2013, p. 109). Ou seja, quem fala está subordinado às escolhas arbitrárias, mas coletivamente estabelecidas para os falantes daquela língua, o que determina o campo do Outro, tesouro dos significantes, o que não passou despercebido a Lacan.

A teoria de Saussure, segundo Lacan, foi uma revolução no conhecimento e possibilitou ao psicanalista recuperar a importância da função da fala e do campo da linguagem. O linguista desnaturalizou a relação existente entre a linguagem e a coisa para situá-la a partir da relação entre o significante e o significado. No entanto, ali onde havia uma relação recíproca entre eles, Lacan conferiu à posição do significante uma primazia atribuindo ainda ao traço, que Saussure propunha como sinal de mera relação, um valor de obstáculo, de uma barra que os separa. Lacan sustenta ainda a importância de desfazermos a ilusão de que o significante atende a função, e aqui está a subversão da linguística feita por ele, de “representar o significado” (LACAN, 1957/1998, p. 501). Esse seria, talvez, o nosso ponto de partida para pensarmos a falsa ideia de que o significado pode recobrir todo o significante, “de que o significante tem que responder por sua existência a título de uma significação qualquer” (LACAN, 1957/1998, p. 501).

No texto “A instância da letra no inconsciente” (1957/1998), Lacan recorreu aos linguistas para explicar a estrutura do inconsciente. Invertendo a lógica proposta por Saussure, atribuiu um outro estatuto ao significante e seu significado (S/s), privilegiando os elementos significantes na relação da linguagem em detrimento dos significados cristalizados. S/s é o algoritmo utilizado por Lacan para definir a tópica do inconsciente, “significante sobre significado, correspondendo o “sobre” à barra que separa as duas etapas” (LACAN, 1957/1998, p. 500). A linguagem é a lei que rege o inconsciente, sendo a metáfora e a

metonímia estruturas fundamentais que operam na cadeia do significante “que o sentido insiste, mas que nenhum dos elementos da cadeia consiste na significação de que ele é capaz nesse momento” (LACAN, 1957/1998, p. 506).

Assim, Lacan nos alerta para uma ilusão que é a representação do significante pelo significado, aquilo que faz com que a busca do sentido do sentido se estenda infinitamente. A produção de sentido, carregar um texto de sentido, nos afasta ainda mais do que propôs Lacan em relação à descoberta freudiana. Ao formular o algoritmo que estrutura o inconsciente, Lacan resiste às “bagatelas insignificantes”, ao texto carregado de sentido e vai em direção ao sem sentido (LACAN, 1957/1998, p. 501)

Em outra vertente, também citada por Lacan, temos as teorias dos filósofos Ludwig Wittgenstein e a teoria dos atos da fala, do filósofo linguista britânico J. L. Austin. Nascido em Viena no ano de 1889, Wittgenstein exerceu grande parte de sua filosofia em Cambridge, onde faleceu em 1951. O seu pensamento filosófico é reconhecido por dois momentos. A primeira fase, influenciada pela lógica filosófica de Frege e Russell, conforma-se como “uma típica filosofia da linguagem ideal” (COSTA, 2002, p. 17).

Nesse primeiro momento, Wittgenstein tenta elucidar, sob a forma de aforismas, a linguagem em sua concepção representativa ou factual. “Explicar como podemos, através da linguagem, representar e compreender o mundo: como a linguagem se torna significativa; como o nosso pensamento se relaciona com ela” (COSTA, 2002, p. 18). Sua análise sobre a estrutura linguística o fez acreditar ter encontrado a chave para a questão sobre o conhecimento.

A teoria de Wittgenstein, que se propunha a explicar essa ligação entre a linguagem e o mundo, diz que as frases declarativas são consideradas como figurativas (ou quadros) da realidade – o que torna possível a reprodução da realidade pela linguagem. Nessa teoria, uma frase (*Satz*) seria construída conforme a realidade apresentada, fazendo com que a reprodução do fato designado pela frase torne o fato acessível à linguagem. Seria, portanto, a construção do modelo da realidade através da frase. Em suas modalidades, a linguagem, para Wittgenstein, compõe o organismo, dificultando e tornado impossível a extração de sua lógica de forma direta. É preciso uma análise completa das frases elementares para percebermos a relação imediata destas como modelos da realidade. A análise, em sua forma lógica, “deve, pois, resultar em um modelo cujos elementos têm relação biunívoca com os elementos da realidade, tal como ela pode ser pensada” (COSTA, 2002, p. 20).

Essa é a construção analítica realizada na teoria do filósofo austríaco, estabelecendo um modelo que condiz com os elementos da realidade. Num modelo de representação

imediatamente do mundo pela linguagem, ele propõe partir da linguagem natural e analisar seus componentes combinatórios, que são as frases elementares, que, por sua vez, expressam os pensamentos.

As combinações de nomes que constituem tais frases elementares correspondem, quando essas frases são verdadeiras, diretamente a combinações de objetos da realidade. Esses objetos são para Wittgenstein algo rígido, imutável, não mais divisível; as pedras de construção do mundo, a sua substância. As combinações de objetos simples que correspondem às frases elementares verdadeiras são chamadas por ele de estados de coisas (*Sachverhalten*). (COSTA, 2002, p. 21).

Uma frase não-elementar só pode ser verdadeira ou falsa após uma análise de seus elementos. Se as frases elementares são combinações de fatos que constituem o mundo, ou seja, existem no mundo real, então são consideradas verdadeiras. Porém, uma frase, mesmo franqueada logicamente pelas combinações da frase elementar, é falsa se essas combinações dos estados de coisas não estão presentes na realidade.

Essa análise pictórica tem um limite no próprio campo da linguagem, pois se depara com a impossibilidade de saber “o que essas frases precisam ter em comum com a realidade de maneira a poder representá-la”. (COSTA, 2002, p. 23-4). Dessa impossibilidade surge o aforisma, criticado por Lacan, de que “o que não se pode falar, deve-se calar” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 129). Para Lacan, o problema é que o inconsciente não consente com o calar-se diante do impossível de dizer, ele insiste, ou seja, o indizível nos faz querer falar, mais ainda. Não obstante, Lacan nos ensina que isso que não se diz não é fora do campo da linguagem, mas de algo, que ele chama de real, que é efeito de linguagem. “Por outro lado, dizer que o real é o impossível equivale também a enunciar que ele é apenas a apreensão mais extrema do dizer, na medida em que o dizer introduz o impossível, e não simplesmente o enuncia” (LACAN, 1968-69/2008, p. 64). O que se contrapõe ao pensamento do filósofo austríaco, que pensava num representável *a priori*, que já estava lá, num campo próprio.

A segunda fase do pensamento filosófico de Wittgenstein, a que interessa mais aos nossos estudos, voltou-se para “a linguagem ordinária, aquela que todos falamos em circunstâncias comuns, e não mais a sua estrutura oculta, a ser revelada pela análise lógica” (COSTA, 2002, p. 17,). É nesse momento que aparece a verificação da frase como verdadeira ou falsa, sendo o atributo principal que imputa à frase o seu significado. A verificação só é possível se a frase tiver sentido, fora dessa condição, ela não teria um atributo para verificação, impondo um limite para a verificação factual. Nesse contexto existem as asserções factuais, que podem ter sentidos, mas são falsas ou não são verdadeiras e destituídas de sentido (frases religiosas, por exemplo). Também, podemos classificar assim os apelos emocionais que não têm sentido cognitivo, por exemplo a frase “O nada nadifica”, de

Heidegger (COSTA, 2002, p. 26).

Percebemos que a verificação propõe a relação da frase com o fato que ela descreve, estabelecendo, assim, uma relação idêntica entre o juízo e o fato. Entretanto, é preciso levar em consideração o contexto no qual é proferida uma assertiva, somente assim é possível a verificação e atribuição de sentido. O “modo de uso” (*Gebrauchsweise*) de um significado é importante para determinar se o sentido está presente naquilo que se fala. Na teoria de Wittgenstein, o “uso” é determinado por regras gramaticais e contextos nos quais se faz possível a verificação. Dessa forma, o filósofo estabelece uma relação entre o que se diz e o que se ouve, contrariando o que pensa a psicanálise ao sugerir a noção fundamental de jogos de linguagem. “Tais jogos de linguagem podem, em geral, ser concebidos como sistemas localizados de regras lógico-gramaticais determinantes dos usos das expressões que neles incorrem” (COSTA, 2002, p. 28). Sua prática ocorre nas relações, “em meio ao contexto social em que os falantes vivem” (COSTA, 2002, p. 28). O significado da palavra é atribuído pelo contexto, pelos participantes, pelos objetos envolvidos, etc. A linguagem, então, é adquirida, segundo Wittgenstein, por meio de um “adestramento” (*Abrichtung*) do uso que se faz das expressões.

1.5 Austin e os atos da fala

Seguindo a mesma linha de pensamento do segundo momento de Wittgenstein, Austin, um linguista britânico, dedicou-se a estudar o significado da fala, mas divergindo do seu antecessor ao problematizar o contexto do uso da fala na convenção. Sua principal contribuição foi a relação estabelecida entre ato e fala, interlocução já utilizada por Freud, em “Totem e Tabu”, de 1913, ao comentar a fundação da civilização e da religião (citando Goethe: “no princípio foi o ato”) e também por Lacan, que faz críticas à equivalência entre ato e linguagem.

Isto quer dizer que não basta um fazer para que haja um ato; não basta que haja movimento, ação, é preciso que haja também um dizer que enquadre e fixe esse ato. Evidentemente, alguém pode se fascinar também com os momentos em que, como diz o outro, “dizer é fazer”, vocês sabem o interesse que certas filosofias analíticas, linguísticas, tiveram pelos performativos, pelo fato de que basta dizer “eu prometo” para que a promessa aconteça. Neste caso, temos uma confusão completa entre dizer e fazer, é o sonho de uma absorção completa do ato pelo significante. (MILLER, 2014, p. 9-10).

Miller está se referindo à teoria da performatividade, de Austin, deixada pelo filósofo

como legado para se pensar, inclusive, o verdadeiro e o falso no dizer. Afastando-se do logicismo que impregnou a teoria da linguagem, Austin faz uma leitura que ultrapassa a teoria na qual a linguagem tinha uma função descritiva e que teria como objeto de estudo a oração. Sua proposta era a fala em uma situação total, ou seja, no contexto em que ela é usada.

A teoria de Austin depõe contra a doutrina da teoria tradicional, teoria segundo a qual toda linguagem, conforme proposto pelo logicismo, é resumida em sentenças declarativas. O próprio Aristóteles afirmou, em sua filosofia, que nem toda sentença (OLIVEIRA, 1996), ou seja, nem todo sentido linguístico, está no juízo do critério de avaliação do verdadeiro e falso. A questão que se introduz neste ponto é se as frases “absurdas” de sentido, também poderiam ser sentenças declarativas. Austin, então, propõe variações nos diversos tipos de enunciado, apontando para os disparates linguísticos que não tinham a intenção de informar e nem se enquadravam, de antemão, em sentenças fora do sentido.

A proposta teórica de Austin foi uma resposta ao positivismo lógico que dominava as teorias linguísticas da época. Ele propõe dois conceitos que são fundamentais em sua teoria: os atos de fala e as declarações performativas. O primeiro constitui-se por falas, frases que, levando em consideração a linguagem em sua inserção nas convenções sociais, são tomadas em seu funcionamento como atos. A declaração dessas frases, em certas circunstâncias, funciona como atos (casamentos, juramentos, promessas, etc.).

Segundo Austin, existem dois tipos de enunciados possíveis que compõem a língua: os performativos e as proposições constatativas. É nos enunciados constatativos que iremos encontrar as formulações de Austin sobre a verdade e a falsidade. Em sua construção teórica, ele diz que esses enunciados têm a intenção de dizer o verdadeiro ou o falso em relação a um objeto em questão. Entretanto, os enunciados performativos, e aqui há diferença no que se refere ao pensamento positivista, desconstruem a ideia de que toda oração assertiva tinha que ser classificada em sua intenção como verdade ou falsidade.

Evidentemente que este nome é derivado do verbo inglês *to perform*, verbo correlato do substantivo “ação”, e indica que ao se emitir o proferimento está-se realizando uma ação, não sendo, conseqüentemente, considerado um mero equivalente a dizer algo. (AUSTIN, 1962/1990, p. 25).

Os enunciados performativos são atos de fala que, dependendo da intenção daquele que fala e da resposta do interlocutor, podem ser consideradas infelizes ou felizes, conforme a “doutrina da infelicidade” (OLIVEIRA, 1996). Porém, é necessário levar em consideração em que circunstâncias está ocorrendo a fala, ou seja, o sucesso ou insucesso do ato linguístico depende se as normas convencionais para a realização do ato são cumpridas ou não.

Genericamente falando, é sempre necessário que as *circunstâncias* em que as palavras forem proferidas sejam, de algum modo, *apropriadas*; frequentemente é necessário que o próprio falante, ou outras pessoas, também realize determinadas ações de certo tipo, quer sejam ações “físicas” ou “mentais”, ou mesmo o proferimento de algumas palavras adicionais. (AUSTIN, 1962/1990, p. 26).

Nesse contraste entre enunciado constativo e performativo, enquanto o primeiro constitui uma continuidade com o pensamento filosófico sobre a questão da verdade, o enunciado performativo introduz uma novidade que se fundamenta na importância da comunicação intersubjetiva. É preciso que os enunciados performativos cumpram normas pré-estabelecidas, no que diz respeito às convenções sociais. Para Austin, nos atos de fala performativos, a fala tem efeitos no real, como, por exemplo, o “sim, aceito!”, que muda definitivamente o estado civil de uma pessoa quando proferido no contexto de uma cerimônia de casamento.

Seguimos um caminho através do qual a paixão pela verdade fez com que pensadores da filosofia elevassem o tema à dignidade de quase uma obra inteira dedicada a ele. Atravessamos também o campo da teoria linguística, demonstrando que, para realizar uma leitura da verdade, seria necessário entender os meandros da linguagem. Não podemos encerrar esse primeiro capítulo sem nos referirmos ao termo “pós-verdade”, ponto que desencadeou o desenvolvimento desta pesquisa. Ressaltamos que, a princípio, o termo será apresentado como foi cunhado em sua aparição, mas pretendemos articulá-lo com a atualidade e com o estatuto da verdade em psicanálise, com o propósito de promover distanciamento entre as concepções da verdade nos diferentes campos do saber.

1.6 O declínio da arte de narrar e a mudança no estatuto do saber

Em 1936, Walter Benjamin publicou o texto intitulado “O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov” (1936/1987), no qual faz considerações pertinentes sobre a ameaça de extinção da narrativa. Segundo Benjamin, este fenômeno representa uma privação da “faculdade de intercambiar experiências” (BENJAMIN, 1936/1987, p. 198), motivado por um provável desaparecimento da experiência. Ele acrescenta que o fator que engendrou essa queda da experiência foram as consequências da primeira guerra mundial: “No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável” (BENJAMIN, 1936/1987, p. 198). A guerra

desnudou a fragilidade do corpo engendrando um desamparo que afetou sensivelmente a experiência e a narrativa, ou seja, a transmissão da experiência via boca a boca. Um dos exemplos utilizado pelo autor foi a perda, presenciada nos jornais da época, da arte de compartilhar experiências. A narrativa verdadeira, que perpassada boca a boca era a mais utilizada pelos narradores, consistia em um processo de assimilação “do que era ouvido às próprias experiências daquele que ouvia” (LO BIANCO; COSTA- MOURA; SOLBERG, 2010, p. 19).

Benjamin (1936/1987) distinguiu dois grupos de narradores anônimos que se interpenetravam utilizando como exemplo dois representantes arcaicos: o viajante que levava em sua bagagem experiências que vinham de longe e o homem sedentário, o não viajante, que conhece as histórias e tradições sem sair de sua terra. Esse processo de transmissão, apoiado no estabelecimento de um saber de quem narra, Benjamin concretizou com dois exemplos: o marinheiro viajante e o camponês sedentário. “No sistema corporativo associava-se o saber das terras distantes, trazidos para casa pelos migrantes, com o saber do passado, recolhido pelo trabalhador sedentário” (BENJAMIN, 1936/1987, p. 199).

Ressaltamos que Benjamin, apesar de afirmar que a arte de narrar está definindo, não toma essa modificação na estrutura da narrativa de forma nostálgica, mas acrescenta que esse processo se dá com uma evolução das forças produtivas. Para ele, o que motiva o declínio da arte de narrar é a extinção da sabedoria, que caracterizou como o “lado épico da verdade” (BENJAMIN, 1936/1987, p. 201). Há uma ruptura na transmissão da tradição, das experiências vividas, que possibilita o advento de novas formas de transmissão.

É nesse momento que floresce o romance que encontrou, na ascendência da burguesia, o primeiro indício dessa evolução. No romance, ocorre um isolamento do romancista, afetando consideravelmente a alteridade, a relação com o outro e inclusive com o Outro da linguagem. “O romancista segrega-se” (BENJAMIN, 1936/1987, p. 201). O romancista não sabe dar conselhos e nem os receber, não fala de suas próprias experiências de forma exemplar e se caracteriza pelo indivíduo isolado. “Escrever um romance significa, na descrição de uma vida humana, levar o incomensurável a seus últimos limites” (BENJAMIN, 1936/1987, p. 201). Diferente do narrador que transmite o que ele retira das experiências, da sua e dos outros, e “incorpora as coisas narradas às experiências dos seus ouvintes” (BENJAMIN, 1936/1987, p. 201).

Entretanto, com a consolidação da burguesa, destacou-se uma forma de comunicação que, mesmo sendo de origem arcaica, nunca houvera influenciando tanto a forma épica. A informação seria essa forma de comunicação que, em seu formato, é estranha à narrativa e

ameaçadora ao romance. “É este o momento em que a narrativa será substituída pela comunicação, pela informação jornalística, plausível e verificável” (LO BIANCO; COSTA-MOURA; SOLBERG, 2010, p. 20). A informação consolidou um modo de comunicação no qual a interpretação já vem dada, ou seja, a notícia já tem que ser compreensível quando difundida. Disso decorre uma relação de estranheza entre informação e narrativa, pois esta se faz pelo fato de ter como parte de sua arte não fornecer explicações. Na narrativa há uma liberdade para o leitor interpretar a história à sua maneira, enquanto na informação há a necessidade de uma verificação e compreensão imediata. Com a modernidade, portanto, a narrativa passa a ser centrada no eu (LO BIANCO; COSTA-MOURA; SOLBERG, 2010, p. 20).

A indústria e os meios de produção também afetaram a estrutura da comunicação. Benjamin (1936/1987) descreve a arte de narrar como um processo manual, estranha à técnica industrial, tendo em vista o momento de seu florescimento. “A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio artesão – no campo, no mar e na cidade - é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação” (BENJAMIN, 1936/1987, p. 205). A sua constituição é comparável à do oleiro quando constrói um vaso de argila, pois a narrativa “mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele” (BENJAMIN, 1936/1987, p. 205). A narrativa não é a transmissão de um relatório de caráter informativo.

Lyotard, em “A condição pós-moderna” (1979/2021), também aponta para uma modificação no estatuto do saber no momento em que as sociedades entraram na era dita pós-industrial e pós-moderna. Para ele, essa passagem se iniciou no final dos anos 1950, marcada pelo final da reconstrução europeia. Porém, o que Lyotard salienta em seus textos é a incidência das informações tecnológicas sobre o estatuto do saber que possivelmente afetará as pesquisas e também a transmissão de conhecimento. “Com a hegemonia da informática, impõe-se uma certa lógica e, por conseguinte, um conjunto de prescrições que versam sobre os enunciados aceitos como “saber” (LYOTARD, 1979/2021, p. 22). Nessa época, Lyotard chamava a atenção para o aumento dessas máquinas informacionais e os seus efeitos na circulação do conhecimento, o desenvolvimento da tecnociência e seus efeitos na comunicação, ou seja, no campo simbólico.

O desenvolvimento da tecnologia informacional conjugado ao sistema capitalista fez com que o saber passasse de um valor de uso para ganhar um estatuto de valor de troca, pois sua produção visará uma venda almejando sempre a valorização no mercado das informações. O domínio das informações seria uma estratégia dos Estados-Nações (no âmbito político, industrial, militar e comercial) na mercantilização do saber e “na competição mundial pelo

poder” (LYOTARD, 1979/2021, p. 23). A mercantilização da informação causou impacto também na difusão do conhecimento realizada pelo “cérebro” da sociedade que era o Estado. Essa ideia foi suplantada pelo princípio de que a existência e o progresso da sociedade dependem da circulação de mensagens “ricas em informação e fáceis de decodificar” (LYOTARD, 1979/2021, p. 24). E Lyotard prossegue: “o Estado começará a aparecer como um fator de opacidade e de “ruído” para uma ideologia da “transparência” comunicacional que se relaciona com a comercialização dos saberes” (LYOTARD, 1979-2021, p. 24).

Tais afirmações de Lyotard nos esclarecem um pouco a leitura do texto de Lacan “A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise” (1955-1998), quando ele denuncia, em plena guerra fria, o “mercado mundial da mentira, o comércio da guerra total e a nova lei da autocrítica” (LACAN, 1955-1998, p. 411). Milner comenta essa citação, dizendo que Lacan antecipa o que hoje seria uma “guerra dispersa”, na qual há uma indefinição e desconhecimento sobre o inimigo, com estratégias indefinidas e “com redes dificilmente situáveis” (MILNER, 2014, p. 20). Retomaremos esse texto de Lacan e os comentários de Milner no terceiro capítulo desta tese.

Hannah Arendt, num texto publicado na revista norte-americana *The New Yorker*, afirma que a verdade factual é política por natureza, pois “é sempre relativa a várias pessoas: ela diz respeito a acontecimentos e circunstâncias nos quais muitos estiveram implicados; é estabelecida por testemunhas e repousa em testemunhos; existe apenas na medida em que se fala dela, mesmo que se passe em privado” (ARENDDT, 1968, p.24). Tal formulação coloca a verdade numa situação de vulnerabilidade, pois ela pode ser facilmente manipulada pelos detentores do poder com a finalidade de produzir mentiras estratégicas, uma vez que “a verdade de fato não é mais evidente que a opinião, e essa é talvez uma das razões pelas quais os detentores de opinião consideram relativamente fácil rejeitar a verdade de fato como se fosse uma outra opinião” (ARENDDT, 1968, p.31).

O filósofo coreano Byung-Chul Han lançou recentemente o livro *Infocracy: Digitization and the Crisis of Democracy* (HAN, 2022), no qual analisa a comunicação na era da informática. O título, que podemos traduzir livremente em português como *Infocracia*, aponta para a influência digital nas democracias. O sociólogo, segundo Fernando D’Addario, escreve sobre a tendência ao novo totalitarismo produzido pelo processo de comunicação ausente de comunidade, que “destrói a política baseada na escuta” (HAN, 2022, n. p. *apud* D’ADDARIO, 2022, n. p.). O que ocorre nos dias atuais é a substituição do “regime disciplinar” pelo “regime de informação”, fundando a era da “exploração dos dados” (D’ADDARIO, 2022, n. p.). Por se tratar de uma publicação recente, recorreremos à reportagem

sobre o livro da Revista “Página 12” (2022) e ressaltamos alguns pontos interessantes na publicação de Han. O sociólogo sublinha que a verdade divulgada pelo novo dataísmo (uso de dados da informática para toda esfera de decisões na sociedade) corrói a diferença entre verdade e mentira, visando a uma exatidão impossível nos cálculos algorítmicos. Hun afirma que o poder de propagação da informação é superior ao da verdade. “A verdade se desintegra em poeira informativa transportada pelo vento digital” (HUN, 2022, n. p. *apud* D’ADDARIO, 2022, n. p.), frase que demonstra a crise civilizatória que estamos passando devido a nosso aprisionamento “numa caverna digital” (HUN, 2022, n. p. *apud* D’ADDARIO, 2022, n. p.).

Em *O Seminário*, livro 17: *o avesso da psicanálise* (1969-70/1992), no qual verdade e saber são bastante trabalhados, Lacan diz que somente na política sempre se encontra a utilização “da ideia de que o saber possa constituir uma totalidade” (LACAN, 1969-70/1992, p. 31). Ele chama de “a ideia imaginária do todo” e comenta que o recurso político para sustentar tal ideia seria a burocracia. Ao mesmo tempo, nos ensina que devemos lutar contra essa combinação entre a imagem total e a ideia de satisfação. Para Lacan, essa combinação é um obstáculo ao trabalho dos psicanalistas.

No próximo capítulo, iremos desenvolver a questão da verdade em Freud e como a sua descoberta “questiona a verdade” (LACAN, 1955/1998, p. 406). Partiremos da teoria da sedução e das mudanças na teoria psicanalítica, após ter sido colocada em xeque a verdade presente na fala das históricas sem, é preciso ressaltar, que o sintoma fosse desacreditado.

2 OS CAMINHOS DA VERDADE EM FREUD

Para entendermos a afirmação de Lacan, de que “a descoberta de Freud, questiona a verdade, e não há ninguém que não seja pessoalmente afetado pela verdade” (LACAN, 1955/1998, p. 406), é necessário trilhar em Freud o caminho de sua descoberta, o inconsciente, verificando na leitura de seus textos os momentos de torção da verdade, quando esta é colocada em questão.

Freud iniciou seus estudos partindo dos atendimentos às histéricas, nos quais utilizava, como recurso, a técnica da hipnose. Logo nas primeiras páginas de “Estudos sobre a histeria” (FREUD, 1893-1895), Freud e Breuer descrevem sua técnica como um método de investigação, que consistia em estabelecer conexões entre o “evento desencadeador e o fenômeno patológico.” (FREUD, 1893-1895, p. 19). Eles correlacionavam os sintomas histéricos com o evento que nomearam como traumático. Veremos, mais adiante, como o conceito de trauma vai se modificando, para Freud, principalmente após a descoberta do inconsciente. Nesse momento, porém, a realidade, e aqui podemos nos deter no que ele chamou de evento traumático, era considerada como fato e tinha grande influência nos sintomas. Nos textos pré-psicanalíticos, os traumas psíquicos eram designados como “vivências que desencadearam o afeto original e cuja excitação foi depois convertida em fenômeno somático, e, como sintomas histéricos de origem traumática, as manifestações patológicas assim produzidas.” (FREUD, 1893-1895, p. 296).

No encontro com as histéricas, estabeleceu-se em Freud, assim como em Breuer, uma crença no que estava sendo dito e vivenciado no corpo por essas mulheres. Naquela época, crer nisso não era comum no meio científico, ou seja, os estudiosos do campo *psi* não acreditavam nos sintomas histéricos, considerando-os não mais do que fingimento. Freud, por sua vez e posteriormente, também deixou de acreditar nas neuróticas, mas com uma diferença essencial, pois, mesmo assim, não recuou, por acreditar que a fala, mesmo mentirosa, fantasística, carregava na trilha das palavras alguma vertente da verdade.

Temos, assim, as bases da construção teórica que fundamenta os estudos psicanalíticos sobre as estruturas clínicas, de onde surgiu o nome “histeria traumática”, mantido por Freud até o fim de sua escrita, que diz respeito ao fato de a patologia histórica ser determinada pelo evento traumático. Segundo esses autores, ao trazer à lembrança uma vivência traumática que persiste como sintoma e se manifesta em sua estranheza, o paciente põe em palavras, no seu dizer, aquilo que o afeta. Isso explica o nome *Cura pela fala (Talking Cure)* dado ao

tratamento por Ana O., uma das pacientes citadas nesse texto. A trilha das palavras produz um encadeamento que alcança o episódio causador do trauma, traz à lembrança uma experiência sexual traumática. Para eles, esse evento só teria valor de trauma se dele não tivesse ocorrido, devido a um impedimento psíquico, uma reação energética, ou seja: “se a reação é suprimida, o afeto permanece ligado à lembrança.” (FREUD, 1893-1895, p. 26). A fala, nesse momento, serve como fator de descarga, o que os autores chamaram de ab-reação de um afeto reprimido.

Os autores prosseguem explicando que, após um evento traumático, ocorre um processo de associação deste com os fatos ocorridos logo em seguida e, desse modo, o afeto em jogo nesse evento torna-se ligado a esses fatos. A rememoração do acontecimento traumático por meio da fala, mesmo não passando por um processo de ab-reação, produz uma reorganização no complexo de associações resultando em uma correção nas ideias (*Vorstellungen*). Nos termos desses autores: “A lembrança de um agravo é corrigida pelo estabelecimento correto dos fatos, (...), por meio de operações associativas, a pessoa normal consegue fazer desaparecer o afeto concomitante.” (FREUD, 1893-1895, p. 27).

Essas lembranças que permanecem e se tornam a causa dos fenômenos histéricos conservam uma carga de afeto, mas permanecem de forma diferente, pois “essas vivências faltam por completo na memória dos doentes em seu estado psíquico habitual ou lá estão presentes somente de forma bastante sumária” (FREUD, 1893-1895, p. 28). Podemos notar que a relação entre saber e verdade, que será exaustivamente trabalhada por Lacan, aparece desde os primeiros escritos de Freud. Relação que, aqui, parece acarretar uma certa confusão, uma verdade que está na ordem de um não querer saber que se manifesta como sintoma.

Nesse texto, ao explicar a teoria do trauma, os autores apontam duas condições possíveis que teriam interferido e impossibilitado a reação ao trauma. Vale lembrar que ambas as condições podem coincidir. A primeira indica que é da natureza do próprio trauma excluir uma reação por parte do doente. Aqui, o exemplo da perda de um ente insubstituível pode ser o mais esclarecedor. O impedimento da reação se dá pelo fato de o paciente querer esquecer, o que o leva a recalcar (*Verdrängen*) de forma intencional. Por querer esquecer, o paciente o exclui dos processos associativos.

A segunda condição é determinada pelo estado psíquico do doente no momento em que vivenciou o acontecimento gerador do trauma. O doente pode se encontrar em um estado de obnubilação, no qual ocorrem afetos que paralisam, como o pavor, numa auto-hipnose ou despreparado do ponto de vista psíquico. Nessa série de condições, a inexistência de um processo associativo ocorre devido à ausência de ligação entre o estado psíquico e a patologia.

É importante que essas elaborações sobre o trauma sejam elucidadas, a fim de,

posteriormente, ser possível demonstrar seu desdobramento na teoria freudiana. Contudo, não podemos perder de vista a importância do afeto na construção da realidade. Explicitado na primeira teoria do trauma, ela não se perdeu quando Freud desenvolveu a teoria da fantasia. De todo modo, o afeto permaneceu na teoria da psicanálise e ganhou espaço na releitura lacaniana, pois, para Lacan, a angústia é o único afeto que não engana, como veremos nos capítulos seguintes.

A permanência do trauma psíquico na memória deu início a um debate sobre a consciência. Dizer que o trauma psíquico é atuante na memória não remeteria, de certa forma, a uma lembrança consciente? Como pensar numa lembrança no consciente sem tê-la, de fato, na consciência? Freud persistiu nesse caminho, ou seja, nas lacunas da consciência, para pensar o inconsciente. Nesse sentido, pode-se dizer que o mecanismo do esquecimento possibilitou a descoberta do inconsciente.

Em seu artigo “O inconsciente” (FREUD, 1915), Freud escreveu sobre essas lacunas e sobre os atos psíquicos, advertindo que seria impossível explicar o funcionamento psíquico se não pensássemos um sistema diferente do sistema consciente. Mas, por outro lado, “ (...) a equivalência convencional entre o psíquico e o inconsciente é totalmente inadequada. ” (FREUD, 1915, p. 173).

No início do artigo acima citado, ele menciona as lacunas do consciente como uma resposta à necessidade de supor um inconsciente. Nesse ponto, Freud escreve sobre os atos psíquicos, dos quais a consciência não oferece nenhuma prova, o que ele chamou de “outros atos”. “...todos os atos e manifestações que noto em mim mesmo, e que não sei como ligar ao resto da minha vida mental, devem ser julgados como se pertencessem a outrem...” (FREUD, 1915, p. 175).

Todavia, retornando ao texto “Estudos sobre a histeria” (FREUD, 1893-1895), vemos que os autores ainda falavam em cisão da consciência. Nessa época, o trauma psíquico era descrito como atuante na memória do hipnotizado e não na memória considerada normal, “reprimidas da consciência, mas não suprimidas. ” (FREUD, 1893-1895, p. 355). Assim, eles localizavam nesse estado da consciência dito anormal, como os estados hipnoides, “o fenômeno fundamental dessa neurose” (FREUD, 1893-1895, p. 31), que seria a parte doente da psique.

Vale ressaltar que o estudo do estado hipnoide contribuirá também para o estudo da psicologia das massas (FREUD, 1921), em Freud. No estado hipnoide, assim como na hipnose, as ideias que surgem são intensas, mas suas associações não transitam pela consciência. A eficácia da psicoterapia por meio do método hipnótico está na anulação do que

insiste, através do sintoma, da ideia que não fora ab-reagida.

(...) a efetividade da ideia que originalmente não foi ab-reagida, ao permitir a seu afeto estrangulado o escoamento pela fala, e a leva à correção associativa, impelindo-a para a consciência normal (em hipnose mais leve) ou removendo-a por sugestão médica, como ocorre no sonambulismo com amnésia (FREUD, 1921, p. 38).

Nos casos apresentados, Freud enfatiza a ausência do processo de associação diante de um acidente traumático. Ele diz que a ideia recalçada (*Verdrängung*) torna-se patogênica através da conversão da soma de excitação. O desprazer provém do fato de a ideia reprimida ser incompatível com as ideias dominantes no eu. No caso de Lucy R., o caminho trilhado por Freud foi uma sensação olfativa da paciente que lhe trouxe a lembrança de uma torta queimada. Segundo Freud, a paciente sofria de “abatimento do ânimo e fadiga, era atormentada por sensações olfativas subjetivas e apresentava, como sintoma histérico, uma analgesia geral bastante nítida, com sensibilidade tátil intacta” (FREUD, 1921, p. 156).

Freud escutou as alucinações olfativas recorrentes como subjetivas, descartando algum distúrbio neurológico e, durante a hipnose, insistiu nessas sensações para encontrar uma vivência objetiva ligada a elas. A paciente recordou uma vivência que suscitou o despertar de afetos contraditórios. A lembrança da “torta queimada” foi o ponto de partida do processo de associação na terapia dessa paciente. Insatisfeito com as lembranças associadas por ela, Freud sugeriu uma ligação que foi aceita pela mesma: o amor pelo patrão e o desejo de substituir a mãe, já falecida, das crianças de quem cuidava. O odor da “torta queimada” diminuía, mas não desaparecera permanecendo de forma mais branda, o que fez Freud pensar em “traumas secundários” (FREUD, 1921, p. 172), ou seja, acontecimentos traumáticos diversos que se associam mutuamente.

Freud achava que tinha que ir mais afundo, até chegar no que chamou de “verdadeiro trauma”, uma vivência inicial à qual as outras se conectaram. No caso de Lucy R., foi o momento em que o patrão a repreendera por negligência, responsabilizando-a pelo fato de uma amiga ter beijado as crianças na boca. Essa situação a fez perder a crença de ser amada pelo patrão. Na época, Freud descrevia o trauma da seguinte forma: “O momento verdadeiramente traumático se impõe ao Eu e este decide expulsar a ideia contrária. Tal expulsão não a aniquila, apenas a impele para o inconsciente” (FREUD, 1921, p. 178). O inconsciente era tratado como uma segunda consciência, na qual as vivências que não passaram por uma descarga de afeto, que não foram ab-reagidas, ficavam alojadas.

Importante ressaltar que, no caso de Lucy R., a hipnose não foi utilizada, pois ela não conseguia entrar em estado sonambúlico. A terapia sem o uso da hipnose abre, para Freud, um

espaço de discussão sobre o método catártico e as possibilidades terapêuticas, quando realizado num paciente fora do estado de consciência modificada, ou seja, fora do estado de sonambulismo provocado pela hipnose. Ele questionava se, no estado que chamou de “consciência normal”, era possível fazer o paciente recordar as lembranças patológicas que permaneciam parcialmente na psique como fonte do sintoma. Sua preocupação se fundamentava na ausência de conexões, que “supostamente investiam em seu estado normal de consciência.” (FREUD, 1921, p. 159).

Diante de algumas dificuldades do uso da hipnose, Freud adotou outro método, segundo ele observado na experiência de Bernheim, que consistia em simplesmente pressionar a testa das pacientes e pedir que elas relatassem as ideias que lhes vinham à lembrança.

2.1 Entre a hipnose e a associação livre

Hyppolyte Bernheim (1840-1919) foi um dos críticos da teoria de Charcot e mestre de Freud em relação à teoria da hipnose. Bernheim, em sua abordagem sobre a hipnose, estendeu-a além da histeria, elevando-a a um fator universal próprio aos neuróticos. Distinguiu-a, porém, da neurose, dizendo tratar-se de um estado fisiológico, ao passo que Charcot considerava a hipnose uma afecção neurótica do sistema nervoso, fazendo um deslocamento do útero (*hystéra*) para esse sistema. Ainda assim, Charcot fazia a ligação entre a histeria e o estado hipnótico. Bernheim amplia esse conceito retirando-o da concepção que abordava o estado hipnótico como um estado neurótico, comparando a hipnose ao estado do sono na pessoa normal. “Essa perspectiva retirava a hipnose do âmbito da neuropatologia e a inseria no campo da psicologia.” (RUBIN, 2017, p. 109).

A perspectiva da sugestão provém dos estudos de Bernheim, que propõe a ideia de uma *Créditivité* fundamentada na confiança na palavra do outro, uma espécie de relação de fé (RUBIN, 2017). Segundo Bernheim, sem o estabelecimento dessa confiança na palavra do hipnotizador, a sugestão não teria efeito. Aqui, é importante levarmos em consideração um experimento de Bernheim no qual ele incutiu, através da hipnose, falsas lembranças na mente de uma paciente e, depois, já em estado de consciência normal, essa paciente relatava o fato inventado e transmitido pela hipnose como verdade. Foi o primeiro experimento de uma falsa lembrança introduzida numa paciente em estado sonambúlico. (LEANDRO; HONDA, 2008).

Passando por Charcot e Bernheim, tal como vimos anteriormente, o início dos estudos de Freud teve não só a hipnose como método de tratamento, mas também a catarse, introduzida por Breuer como um importante mecanismo de descarga de afeto através da lembrança traumática. Freud diz ter se surpreendido com os efeitos do método de Bernheim, embora ressaltasse a dificuldade devido as resistências dos pacientes em trazer à tona lembranças, pois eram impedidos pelo julgamento do próprio pensamento.

Os doentes ainda não tinham aprendido a deixar sua crítica repousar, haviam rejeitado a lembrança emergente ou a ideia que os assaltara porque a tomaram como inútil, uma perturbação interveniente, mas depois que a comunicavam, sempre se verificava que era a certa. (FREUD, 1893-1895, p. 161).

No que concerne ao método terapêutico, Freud teve que abandonar a hipnose, como forma de ampliar a memória da paciente, devido a seu insucesso com algumas delas. Foi nesse texto que Freud apresentou, pela primeira vez, a noção de resistência, em decorrência da qual o paciente tinha dificuldade de apresentar suas lembranças. Ele propunha que o analista deveria levar o paciente a superar essas resistências, visando a suspender a interrupção do processo associativo. Segundo Freud, não adiantava chegar até o material patogênico de forma direta, pois uma recomposição da organização psíquica se fazia necessária. Sem a hipnose, Freud valeu-se da “insistência” para vencer as resistências que se apresentavam. Chegou, então, à seguinte conclusão teórica: “(...) através do meu trabalho psíquico tinha de vencer uma força psíquica que se opunha, no paciente, a que as ideias patogênicas se tornassem conscientes (fossem lembradas).” (FREUD, 1893-1895, p. 377)

Freud diz que essa força é uma defesa do Eu, que, sentindo-se ameaçado por uma ideia patogênica a expulsa, criando uma resistência à associação, impossibilitando a entrada da lembrança na consciência. O interessante, segundo ele, é que isso aponta para um não saber das histéricas, que era “um mais ou menos consciente não querer saber, e a tarefa do terapeuta consistia em vencer essa resistência à associação por meio do trabalho psíquico.” (FREUD, 1893-1895, p. 379).

Os “Estudos sobre a histeria” (1893-1895) nos mostraram como as histéricas ensinaram a Freud. A experiência com as histéricas direcionou as pesquisas de Freud, que perpassou pela hipnose, pela mão pressionando a testa da paciente (fora do estado de sonambulismo) até chegar à associação livre. Foi a partir de uma negativa da paciente Emmy Von N. em responder às perguntas de Freud que, aparentemente, podemos dizer que ele pôs em ação o que se tornou a regra fundamental da psicanálise, a saber, a associação livre. O pedido de Emmy Von N. para falar sem ser interrompida foi acolhido por Freud, que a escutou em suas associações de ideias deixando-a mais aliviada. A associação livre é o ponto

de partida de uma análise e, como podemos ver nesse texto, Freud apontava a resistência como indicativa de que havia uma lembrança patológica naquilo que a paciente não conseguia dizer, por conta das defesas psíquicas.

Freud insistia, queria a confissão de uma verdade exata, seguia as trilhas do trauma vivido por meio das conexões das ideias, associando as lembranças até chegar à descarga afetiva do que fora esquecido, mas que se fazia presente através do sintoma. Essa seria a condição da histeria, segundo ele, o afastamento da ideia traumática que não entra no processo de associação. “Nessa repressão (*Verdrängung*) intencional, vejo também o motivo para a conversão da soma de excitação, seja ela total ou parcial.” (FREUD, 1893-1895, p. 169).

Freud formula que a histérica era dotada de uma cisão na psique, na qual uma parte do eu estava em estado hipnoide. Considera a histeria como uma junção das anomalias do sistema nervoso central com os fenômenos ideogênicos, “que são simplesmente conversões de excitações afetivas.” (FREUD, 1893-1895, p. 348). Ele propõe uma pré-disposição histérica, que aparece na puberdade com a irrupção da sexualidade entrando em conflito com a moral. Nesses estudos, Freud afirma a importância da sexualidade na etiologia das neuroses.

Por mais que Freud tenha enfatizado que a patologia provém de um fato vivido e lembrado pelo paciente, ele também se refere a uma ideia (imagem mnemônica) patogênica carregada de afeto ligada a estímulos periféricos. Tratava-se de representações psíquicas que ele pensava, nesse momento, terem ligação com algum acontecimento traumático que, de fato, continha o fator sexual.

Contudo, a trilha das conexões da associação seguida no processo terapêutico era pautada pela via da linguagem. Para Freud, em alguns casos pode ocorrer o que chamou de uma conversação simbolizadora, ou seja, uma produção do sintoma histérico por meio da fala, de expressão linguística. Da experiência do caso de Cäcilie M., uma paciente que sentia dores no pé, ele deduz que a condução de sua análise levou-a à reprodução de uma determinada cena, na qual ela se sentiu dominada pelo medo de “dar um passo errado.” (FREUD, 1893-1895, p. 257).

O desenho feito por Freud do funcionamento do aparelho psíquico continha várias camadas de lembranças, “fascículos de lembranças” (FREUD, 1893-1895, p. 405), que, associadas, recobriam os núcleos patológicos. Essas camadas são construídas por um processo de associação, um fio que se constitui por semelhanças, dificultando o trabalho da análise “por invertermem, na reprodução, a ordem de seu aparecimento; a vivência mais fresca e recente do fascículo vem primeiro, como página de cobertura, e o final é construído pela

impressão com que a série, na realidade, começou” (FREUD, 1893-1895, p. 405). Ele prossegue explicando que essas camadas são como um “maço de documentos”, que chamou de *tema*, estão estratificadas, convergentes para o centro e localizando-se em torno do núcleo patogênico. Freud entendia que o tratamento terapêutico consistia em ultrapassar essas camadas, que eram pontos de resistências e que, quanto mais se aproximavam do núcleo, mais se tornavam crescentes modificando a consciência e se estendendo em vários temas.

Freud termina esse texto referindo-se à transferência, para o analista, dessas ideias dolorosas que surgem durante o processo de análise. Ele diz que essa transferência se dá por uma “falsa conexão”, que ocorre por uma compulsão associativa após o aparecimento do desejo na consciência da paciente. Essa conexão corresponde a um afeto abolido da consciência pela paciente, que, quando emerge, não se liga a uma recordação do passado, mas se dirige ao analista como uma *mésalliance* [união equivocada] (FREUD, 1893-1895, p. 425). Ele chama atenção para o fato de que, nesse processo de associação das ideias, “a paciente é vítima do engano a cada nova conexão.” (FREUD, 1893-1895, p. 425). Engano que indica a aproximação da ideia patogênica, apesar de querer distanciá-la, e que ocorre na construção da análise como proliferação de sentido.

2.2 A descrença de Freud em suas neuróticas

Uma vez desenhado o aparelho psíquico, Freud escreve a Fliess anunciando a descrença “em sua neurótica” (FREUD, 1897d, p. 48). Freud finaliza essa carta dizendo que essa descrença poderia ser a abertura para um novo conhecimento. O desejo de Freud o impeliu a seguir suas pistas em direção à descoberta do inconsciente. Ele enfrentou as desconfianças do meio científico por atribuir credibilidade aos sintomas histéricos, numa época em que estes eram vistos como falsidades. A descrença de Freud revela um paradoxo na histeria, nas palavras de Miller, “pelo fato de não ser uma mentira que esconde a verdade, mas sim por ser uma mentira que *é* uma verdade.” (MILLER, 2011a, p. 404).

Após confiar a Fliess sua descrença, Freud enumera quatro motivos que o fizeram chegar a esse ponto. O primeiro, segundo ele, foi o abandono da análise por parte dos pacientes e a ausência de efeitos das suas interpretações nos processos terapêuticos. Podemos dizer que ele percebeu sua resistência ao se perder nos fatos, considerando o que era

representado na fala das pacientes uma vivência factual. No entanto, aqui, Freud já dava ênfase às lembranças/fantasias, pontuando um distanciamento em relação à experiência vivenciada. Como veremos mais adiante, Freud já mencionara as fantasias como um mecanismo de defesa das lembranças vividas.

Em seguida, acrescenta um segundo motivo, este importante no que diz respeito à estrutura clínica e ao que podemos chamar de sua primeira mudança de perspectiva teórica. Freud escreve que, para crer na fala das pacientes como relatos de uma vivência verdadeira, ele teria que apontar em todos os casos os pais das pacientes como perversos. Se os relatos das neuróticas sobre terem sido vítimas de uma sedução por parte dos pais fossem fatos verdadeiramente vividos na infância, todos os pais teriam que ser perversos. Uma questão lógica.

A terceira formulação apresentada por Freud concerne ao inconsciente, aqui já pensado de forma topológica, segundo a qual, no inconsciente, não há distinção entre verdade e afeto, não há “signo de realidade”. Esse tipo de funcionamento será apresentado por Freud, com mais detalhes, em “A interpretação dos sonhos” (1900). Mas, desde já, ele exclui a verdade factual, aproximando mais o afeto, o qual, posteriormente, afirmará que só existe na consciência ligado a alguma ideia inconsciente. A realidade, conforme pensada por Freud, já se apresentava a partir de uma construção psíquica.

O quarto motivo se refere aos limites da rememoração do trauma infantil, ou seja, a impossibilidade de revelar o segredo sobre as experiências infantis que se faz presente até nos mais confusos delírios psicóticos. Paulo Vidal (VIDAL, 2014) ao ressaltar essa impossibilidade de acessar a lembrança traumática, nos remete ao fato de que a direção do trabalho analítica “converge assim para um ponto que se furta, um furo, uma verdade que resiste ao saber, à elaboração teórica de Freud” (VIDAL, 2014, p. 78). Como foi mencionado acima, para Freud a fantasia seria um mecanismo de defesa frente as lembranças da experiência infantil, tornando “impossível o acesso à lembrança traumática” (VIDAL, 2014, p. 78).

Selecionamos três cartas escritas por Freud a Fliess no ano de 1897 que demonstram um corte no desenvolvimento teórico da psicanálise, causando certa inquietação em Freud diante dessa nova descoberta e das formulações sobre a fantasia. Alguns meses antes de redigir a “Carta 69” (FREUD, 1987d), ele escreve o “Rascunho N” (FREUD, 1897b) dizendo que uma parte das lembranças era substituída pela fantasia e a outra parte seria, ao que parece, a condutora dos impulsos psíquicos. Freud, então, se questiona se esses impulsos também não seriam derivados da fantasia. O impulso, para Freud, provém da relação edípica, ele constitui

as hostilidades dirigidas aos pais, hostilidades que, ao se tornarem conscientes, aparecem como ideias obsessivas. A relação entre os impulsos e as fantasias culmina nesta questão de Freud, segundo a qual os primeiros poderiam decorrer da fantasia, o que marca os primeiros passos para o que ele propõe na “Carta 69” (FREUD, 1897d) sobre a fantasia de sedução das histéricas. O interessante é que ele faz um correlato entre os mecanismos da poesia (ficção) e a fantasia histérica, citando a experiência de Goethe na escrita do livro *Werther*.

No “Rascunho N” (FREUD, 1897b), Freud também esboça sua teoria sobre o fenômeno da crença (e da dúvida), dizendo que este faz parte totalmente do sistema do ego (Cs), “e não tem contrapartida no inconsciente” (FREUD, 1897b, p. 306). Para ele, o neurótico não atribui credibilidade ao material inconsciente rechaçando-o quando este insiste na reprodução, o que retorna deslocando-se para o “material que executa a defesa” (FREUD, 1897b, p. 306).

Na “Carta 66” (FREUD, 1897b), de 7 de julho de 1897, Freud explica que as defesas que impossibilitam o surgimento das lembranças possibilitam, por outro lado, o surgimento do que chamou de estruturas psíquicas superiores as quais, após algum tempo persistindo, também são impedidas pelas defesas. Acreditamos que essas estruturas psíquicas sejam as fantasias que, posteriormente, sofrem o recalque tendo como efeito o aparecimento dos sintomas, que estão ligadas às lembranças, de fato, esquecidas. Segundo ele, surgem, então, as falsificações das memórias e fantasias, que atuam na psique com uma presença mais forte do que as lembranças verdadeiras. Freud já dava indícios da sua elaboração posterior sobre a temporalidade na construção da realidade psíquica. Antes atribuída apenas à psicose, a fantasia se estendeu às outras estruturas clínicas. Freud a descreve assim no “Rascunho M” (FREUD, 1897a), anexado à “Carta de 25 de maio de 1897”:

As fantasias originam-se de uma combinação inconsciente, e conforme determinadas tendências, de coisas experimentadas e ouvidas. Essas tendências têm o sentido de tornar inacessível a lembrança da qual emergiram ou poderiam emergir os sintomas. (FREUD, 1897a, p. 301).

O percurso realizado por Freud até chegar à “Carta 69”, datada de 21 de setembro de 1897, demonstra o quanto ele estava tomado pelas questões sobre o dizer das pacientes, o que o levou a desacreditar no conteúdo apresentado por elas, principalmente no que diz respeito à sedução por parte dos pais. A partir desse momento, começa a elaborar um funcionamento do aparelho psíquico diferente daquele exposto nos “Estudos sobre a histeria” (FREUD, 1893-1895), o qual será apresentado em 1900. Como podemos ver, o abandono da teoria da divisão (*splitting*) da consciência se deu por uma trajetória que o fez descobrir o inconsciente como um sistema. Tal descoberta teve como ponto de partida o abandono da sugestão pela hipnose,

descrito nos textos e publicações pré- psicanalíticos, e o encontro com o recalque das lembranças patológicas, o que culminou na teoria das defesas.

Nesse momento, a virada em sua teoria se deu com a mudança de sua concepção do inconsciente puramente como adjetivo, ou seja, designando o que não era consciente, para o inconsciente como um sistema que funciona de forma distinta da consciência, com leis e regras próprias. As abreviações dos sistemas consciente inconsciente e pré-consciente (*Bw – Bewust, Ubw – Unbewust e Vbw – Vorbewust*) aparecem, pela primeira vez, no Rascunho N, escrito em maio de 1897, o que demonstra sua fertilidade teórica culminando no desenho do aparelho psíquico.

2.3 A descoberta do inconsciente

Lacan considerou três textos de Freud como canônicos em matéria de inconsciente, são eles: “A interpretação dos sonhos” (1900); “A psicopatologia da vida cotidiana” (1901); “Os chistes e sua relação com o inconsciente” (1905). Nesses textos, Freud mantém sua concepção teórica de que há um saber no inconsciente, mas um saber que não se sabe. Ele se dedica a estudar os fenômenos limítrofes e incompreendidos por outros campos de saber, dando voz àquilo que escapa à consciência: sonhos, chistes, atos falhos, e etc.

Em “A interpretação dos sonhos” (1900), Freud desenha o aparelho psíquico localizando os sistemas perceptivo, consciente, pré-consciente e inconsciente (Pcp, Cs, Pcs, Ics) para explicar o mecanismo do sonho. Por meio desse desenho, ele também demonstrou o funcionamento da psique em estado de vigília, as percepções, impressões e, o que pode ser uma contribuição importante para a pesquisa sobre a verdade, o mecanismo da memória. Ele propõe que as experiências vividas durante a infância engendram na psique traços mnêmicos (Mn), ou seja, impressões que permanecem e se reorganizam no aparelho psíquico provenientes dessas experiências, isto é, dos estímulos externos. Entretanto, os traços mnêmicos (Mn) constituem a própria formação desse aparelho que, posteriormente, se expande para outros sistemas. Utilizando as interpretações dos sonhos como recurso para explicar o funcionamento do aparelho psíquico através desses sistemas, ele afirma que o palco em que os sonhos acontecem não é o mesmo palco da vida, das representações em estado de vigília, dando indícios do que seria o inconsciente para psicanálise.

A título de exemplo, ele recorre a um microscópio composto, ou a um aparelho

fotográfico, para explicar sua semelhança com o aparelho psíquico que é formado por camadas. Esses instrumentos não possuem elementos concretos nos lugares em que as imagens se formam, o que se assemelha com as localidades psíquicas e, desse modo, afasta a ideia do aparelho psíquico de uma função puramente anatômica. Para Freud, o aparelho psíquico é composto por sistemas ou instâncias que se ordenam, tal como as lentes de um telescópio, de maneira que os sistemas são “percorridos pela excitação em determinada sequência temporal.” (FREUD, 1900, p. 627). O aparelho tem duas extremidades, nas quais a ordem percorrida vai da percepção à descarga motora. Os traços mnêmicos estão situados entre essas extremidades.

Das percepções que nos chegam permanece um traço em nosso aparelho psíquico, que podemos chamar de “traço mnêmico”. Denominamos “memória” a função ligada a esse traço mnêmico. Se levarmos a sério a intenção de vincular os processos psíquicos a sistemas, o traço mnêmico só poderá consistir em alterações duradouras nos elementos dos sistemas. (FREUD, 1900, p. 628-9).

Ele chama a atenção para o fato de retermos, por um período duradouro, muito mais impressões que agem sobre o sistema perceptivo (Pcp). Tais percepções ficam na memória e são associadas entre si, quando ocorrem simultaneamente. Freud diz que o sistema perceptivo é impedido de reter esses traços para o processo de associação, o que nos mostra que não há memória neste sistema. As associações ocorrem quando há a “diminuição na resistência e novas vias facilitadas [*Bahnungen*]” (FREUD, 1900, p. 630) e a excitação pode, então, ser transportada de um traço mnêmico a outro, fluindo de um traço a outro. Todavia, o material de excitação se fixa nos primeiros traços mnêmicos por similaridade, ao passo que nos traços posteriores, os mais profundos, o mesmo material se organizaria por um outro tipo de coincidência. Assim, ele acrescenta ao aparelho os sistemas consciente, pré-consciente e inconsciente. O sistema perceptivo proporciona ao sistema consciente a diversidade das qualidades sensoriais e é no inconsciente que se preservam as lembranças, ocasionando todo tipo de influência, podendo se tornar conscientes. “Aquilo que chamamos nosso caráter se baseia nos traços mnêmicos das nossas impressões, e justamente as impressões que tiveram o mais forte efeito sobre nós, as de nossa primeira infância, são aquelas que quase nunca se tornam conscientes.” (FREUD, 1900, p. 630-631).

Quanto às duas instâncias psíquicas incluídas por Freud, visando a descrever o mecanismo do sonho, ele propõe que na parte mais próxima à motora está o pré-consciente, cujo conteúdo tem acesso direto ao consciente. Antes dessa instância, temos o sistema inconsciente, cujo conteúdo só tem acesso ao consciente passando pelo sistema pré-consciente. Vale ressaltar que, com a passagem do conteúdo entre essas instâncias, ocorre

uma modificação na energia do conteúdo psíquico, ou seja, no processo de excitação que acontece no inconsciente.

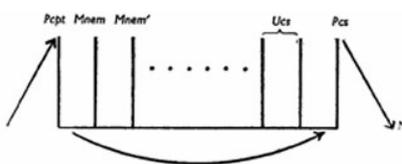


Figura 3: Esquema do aparelho psíquico (Freud, 1900)

Essa divisão, apesar das leituras equivocadas dentro e fora do campo da psicanálise, não propõe ocupações de lugares substanciais por esses sistemas, ou seja, não corresponde a lugares anatômicos. O inconsciente é um sistema que tem suas próprias leis de funcionamento, com mecanismos distintos do sistema consciente, o que implica uma cisão de regimes, de leis, que nos possibilitam recusar a ideia de que a psicanálise seja uma psicologia das profundezas, uma espécie de subsolo da mente, embora Freud tenha se valido da comparação do trabalho de um arqueólogo com a função do analista na construção em análise (GARCIA-ROZA, 2009). Isso é de extrema importância para o entendimento do sistema inconsciente como outra lógica, uma Outra cena.

Freud falará da instância superegoica somente em “O Eu e o isso” (1923), mas podemos dizer que, aqui, ele dá início à sua elaboração mencionando uma instância crítica, que, de certa forma, se localiza entre os sistemas e funciona como uma tela protetora para a consciência. Diz Freud: “Encontramos também sustentação para identificar a instância crítica com aquilo que orienta nossa vida de vigília e decide sobre nossos atos voluntários, conscientes.” (FREUD, 1900, p. 631).

Prosseguindo em “A interpretação dos sonhos” (FREUD, 1900), Freud nos diz que o funcionamento do aparelho psíquico em estado de vigília seria “progressivo”, com uma força motriz que impulsiona as excitações do sistema inconsciente para a consciência. Inversamente, durante o sono, esse funcionamento ocorreria de modo “regressivo” no processo de formação do sonho, devido ao enfraquecimento da censura. Mas, em seguida, alerta-nos para o fato de que esses movimentos regressivos não são exclusivos dos estados oníricos. “A rememoração deliberada e outros processos constitutivos de nosso pensamento normal envolvem um movimento retrocedente do aparelho psíquico, retornando de um ato complexo de representação para a matéria-prima dos traços subjacentes.” (FREUD, 1900, p. 633).

As alucinações, segundo Freud, já diferenciando do sonho, são “regressões” que

transformam os pensamentos em imagens “e sofrem essa transformação apenas os pensamentos intimamente ligados às lembranças reprimidas ou que permaneceram inconscientes.” (FREUD, 1900, p. 635). Ele retorna aos “Estudos sobre a histeria” (FREUD, 1893-1895) e relembra o caso da Anna O., a fim de demonstrar a influência das cenas infantis, “sejam elas lembranças ou fantasias” (FREUD, 1900, p. 637), quando elas se tornam conscientes e que, após comunicadas, perdem seu caráter alucinatório. Como mencionamos no início deste capítulo, percebemos a mudança teórica apresentada por Freud em relação aos “Estudos sobre a histeria” (FREUD, 1893-1895) na qual, embora a fala permaneça sendo a via de acesso ao conteúdo infantil, ele propõe pensar essas cenas como uma montagem fantasmática.

Nos casos patológicos, as alucinações em estado de vigília são formações provenientes desta transformação regressiva de pensamentos, o que demonstra a importância das influências das cenas infantis fantasiadas na vida adulta. No entanto, nesses casos patológicos “o processo da transferência de energia deve diferir daquele das regressões na vida psíquica normal, pois torna possível um investimento alucinatório pleno dos sistemas de percepção.” (FREUD, 1900, pp. 639-640). Segundo Freud, o recalque sofre a influência da censura que impede os pensamentos inconscientes de chegarem à consciência ocorrendo, ao mesmo tempo, uma tensão gerada devido ao impulso desses pensamentos para chegarem à consciência.

Freud destaca a importância do movimento regressivo na formação dos sintomas e aponta três tipos de regressão, são elas: a regressão topológica, que marca uma passagem de sistemas; a regressão temporal, uma vez que se trata de um retorno a estruturas psíquicas mais antigas, que diz respeito à época das cenas vividas e, neste caso, à relevância das experiências infantis que deixam traços mnêmicos. Por fim, a regressão formal, na qual os modos primitivos de expressão e de representação substituem os atuais.

Todos esses tipos de regressão coincidem, e este é um ponto importante, porque, diz Freud: “o que é mais antigo no tempo é mais primitivo na forma e, na tópica psíquica, fica mais perto da extremidade perceptiva” (FREUD, 1900, p. 640). Portanto, a percepção sofre a influência das cenas infantis, que deixam resíduos psíquicos, ou seja, traços mnêmicos. Essas representações inconscientes não chegam ao sistema pré-consciente e só atingem a consciência transferindo-se para uma representação mais inofensiva.

A percepção parte de um princípio que impulsiona a descarga da excitação do aparelho psíquico, causando a satisfação a partir de uma diminuição da tensão e da excitação. Essa formulação se encontra no início da teoria de Freud, mais especificamente em seu

“Projeto para uma psicologia científica” (FREUD, 1895), onde ele postula que o aparelho psíquico se esforça para manter-se o máximo possível ausente de estímulos. A teoria do desejo, em Freud, permitiu também a construção teórica sobre a recepção da percepção, culminando na descoberta freudiana de que a realidade é a realidade psíquica.

A primeira formulação de um aparelho psíquico, elaborada por Freud, era pautada no esquema de um aparelho reflexo, em que se verificava todo um esforço deste para manter-se isento dos estímulos, através de seu afastamento por meio de uma descarga motora e imediata das sensações sensoriais que ali chegassem. Na explicação de Freud, inicialmente o aparelho psíquico sofreu perturbações devido às exigências da vida, as quais proporcionaram uma modificação em seu funcionamento que, no começo, era simples. A partir dessa modificação, o aparelho psíquico passou a funcionar de forma complexa na tentativa de baixar as tensões. Uma excitação ocasionada pela “necessidade física das exigências da vida” (FREUD, 1900, p. 658) fez com que ocorresse uma motilidade no organismo causada por um impulso. Sua explicação se dá no âmbito do desenvolvimento, valendo-se do exemplo de uma criança que sente um desprazer causado pela fome, ou seja, pela necessidade de ser alimentada.

A criança faminta grita ou se agita desamparada. Mas a situação permanece inalterada, pois a excitação que parte de uma necessidade interna não corresponde a uma força que impele momentaneamente, mas que age de forma contínua. Uma mudança só pode ocorrer quando, de algum modo, por meio de uma ajuda vinda de fora, a criança tem a vivência da satisfação, que anula o estímulo interior. Um elemento essencial dessa vivência é o aparecimento de certa percepção (do alimento, nesse exemplo), cuja imagem mnêmica, a partir de então, fica associada ao traço mnêmico da excitação criada pela necessidade. (FREUD, 1900, p. 658-659).

Freud formula o modo como se dá a construção da percepção na criança a partir da vivência de satisfação da necessidade interna, que pode ocorrer através da percepção do alimento construída no processo de associação da imagem mnêmica ao traço mnêmico. A importância da experiência vivenciada como uma sensação de desprazer será interpretada e nomeada pelo cuidador da criança, no caso acima, como fome. Para Freud, nesse momento, o desejo estava ligado à busca repetitiva da percepção dessa imagem mnêmica, ocasionada pela nova necessidade, que engendra um impulso na busca da satisfação visando, assim, o retorno ao estado de estabilidade do aparelho. Desse modo, ele inicia a construção teórica do aparelho psíquico para chegar a formular a questão do desejo: “O reaparecimento da percepção é a realização do desejo, e o pleno investimento da percepção, a partir da excitação devida à necessidade, é o caminho mais curto para a realização do desejo.” (FREUD, 1900, p. 659). Nessa primeira atividade psíquica, ocorre o que Freud chamou de identidade perceptual, na qual há uma busca pela satisfação da necessidade. Contudo, caso não haja a satisfação da necessidade, ela continua a persistir.

Segundo Freud, a prova da realidade se dá quando se detém a regressão até a imagem mnêmica, ao passo que a busca pela satisfação, ou seja, pela identidade perceptual, ocorre por meio de caminhos distintos no mundo exterior. “Essa inibição e o conseqüente desvio da excitação vêm a ser a tarefa de um segundo sistema, que domina a motilidade voluntária, isto é, em cujo desempenho se inclui, pela primeira vez, o uso da motilidade para fins anteriormente lembrados.” (FREUD, 1900, p. 660). Ele enfatiza que toda essa atividade psíquica, que caminha da imagem mnêmica até a identidade perceptual no mundo exterior, representa as voltas que se dá para a realização do desejo, que se tornou necessária pela experiência. “O pensamento não é outra coisa senão o substituto do desejo alucinatório”. (FREUD, 1900, p. 660). O desejo é o que impele o aparelho psíquico a trabalhar. Neste momento, para Freud, o funcionamento do inconsciente é regido pelo princípio do prazer, que tem em sua extensão o princípio de realidade na busca pela satisfação. Em 1920, com a virada na teoria da pulsão, Freud modifica a regência do aparelho psíquico ao dizer que o princípio do prazer é uma tendência, que há um mais além do princípio do prazer e propõe, então, a dualidade pulsional entre pulsão de vida e pulsão de morte. Retomaremos isso mais adiante.

A identidade perceptual, fundamentada na busca da repetição da satisfação, é construída a partir dos traços mnêmicos associados a imagens mnêmicas que, por não se satisfazerem, buscam outros modos de satisfação no mundo externo. Nas psicoses alucinatórias ocorre um investimento incessante, pois nelas se dá uma equivalência entre o investimento interior e o investimento exterior, esgotando a atividade psíquica no apego ao objeto. A psicose nos mostra que os desejos inconscientes tentam alcançar a consciência não somente no estado de sono, mas também dominar através da motilidade.

Freud pontua a importância da censura para a sanidade mental, pois ela assegura que os conteúdos inconscientes não cheguem à consciência no estado de vigília. E mesmo no sonho, quando essa censura se enfraquece e os impulsos inconscientes desfilam no palco, eles não têm força para pôr o aparelho motor em movimento.

No estado patológico, o enfraquecimento da censura ou o aumento das excitações inconscientes são intensificados, enquanto o pré-consciente está ainda catexizado e a motilidade em condições de interferir no mundo externo. “Nesse caso, a guardiã é dominada, as excitações inconscientes subjugam o Pcs, governando nossas falas e atos a partir dele, ou impõem a regressão alucinatória e dirigem o curso do aparelho (que não foi feito para eles), graças à atração exercida pelas percepções sobre a distribuição de nossa energia psíquica. É esse o estado que chamamos psicose” (FREUD, 1900, p. 661-662).

Nos sintomas histéricos, que seriam outra forma de realização de desejo, além da

influência determinista do inconsciente que busca a satisfação, há também um desejo do pré-consciente que conflui com a primeira formando um sintoma. “Então, posso afirmar, de modo bastante geral, que um sintoma histérico só aparece ali onde duas realizações de desejo contrárias, cada qual de um sistema psíquico diferente, são capazes de convergir numa mesma expressão” (FREUD, 1900, p. 663). O sistema pré-consciente vai de encontro ao sistema inconsciente pelo fato de ser um sistema punitivo, conforme Freud descreve nesse momento de sua teoria.

Na primeira tópica, onde o aparelho psíquico era dividido em três sistemas, o pré-consciente ocupava esse lugar da censura e o inconsciente era o sistema a ser censurado. Os sistemas consciente e inconsciente tinham um funcionamento distinto, apesar das influências, embora ocupassem o mesmo aparelho psíquico. O núcleo do inconsciente é formado por representações pulsionais que procuram descarregar sua catexia, como já foi dito acima, buscam a realização do desejo e são motores do sonho e do sintoma. Nos sonhos, Freud constatou que o funcionamento do inconsciente é atemporal, sem contradição e sem negação. Somente quando as representações passam pela atenção da consciência é que encontram, em seu funcionamento, um tempo cronológico, a coerência e a negação.

Regido pelo princípio do prazer, o inconsciente é movido pelas pulsões, que buscam sempre uma satisfação direta e curta, já o princípio de realidade procura essa satisfação sem entrar em conflito com o mundo externo. As representações de coisas no inconsciente só têm acesso à consciência quando sofrem modificações, devido à censura, e como representações de palavras através do deslocamento e da condensação.

O trabalho de condensação se dá pela ligação de pensamentos comuns, visando a omitir a representação mais importante do sonho, ou seja, o desejo. Essas ligações intermediárias ocorrem a partir de uma aproximação associativa que encobre o desejo. Quanto ao tempo do sonho, Freud assinala que sua longevidade não condiz com o tempo sonhado, pois uma mesma representação pode estar associada a diversas imagens, todas elas condensadas em uma imagem apenas. O exemplo do sonho da “monografia botânica” (FREUD, 1900), assunto sobre o qual havia lido na tarde em que teve o sonho, representa, para Freud, a composição de uma representação associada com várias outras. Uma delas foi uma conversa interrompida com o médico, Dr. Königstein, que ele diz ter sido o motor do sonho. Freud se serve das palavras “botânica” e “monografia” para chegar aos pontos nodais do sonho, pois “cada elemento do conteúdo do sonho se revela como sobredeterminado, como representado várias vezes nos pensamentos oníricos.” (FREUD, 1900, p. 347).

O trabalho de deslocamento no inconsciente é o principal recurso para a deformação

do sonho. Esse processo faz com que elementos de baixo valor psíquico apareçam no sonho associados, por deslocamento, a um elemento de alto valor psíquico, como um disfarce que dribla a censura e atinge o objeto de realização do desejo. Freud acrescenta que não há nada de arbitrário no inconsciente, uma vez que neste todos os acontecimentos são determinados, o que nos faz retornar à associação livre e nos faz pensar que essa regra fundamental da psicanálise aponta para o paradoxo da liberdade do pensamento. Contudo, para nossa pesquisa, o que nos cabe pensar é a construção da realidade como realidade psíquica. Para tanto, é importante nos aprofundarmos na descoberta freudiana do inconsciente.

Retornando ao mecanismo inconsciente, e aqui já nos aproximamos um pouco mais da questão sobre a verdade e da percepção, em 1901 Freud escreve um livro no qual demonstra, mais ainda, o seu interesse pelos pequenos detalhes da falha da consciência, que os estudiosos da época deixaram passar despercebida. Em “A psicopatologia da vida cotidiana” (FREUD, 1901), ele se inquieta com um lapso de memória que lhe ocorreu ao tentar lembrar o nome de um grande pintor. Freud, que afirma levar sempre consigo uma boa memória, explica que, ao tentar lembrar o nome do pintor, outras palavras surgiram em seu lugar. Faz, então, uma construção linguística no processo das associações, a fim de entender o motivo de seu esquecimento, o que confirma a ideia do inconsciente ligado à linguagem. Percebemos essa ligação entre inconsciente e linguagem também nos processos do sonho e do chiste, em que ocorrem junções, transformações e mudanças de palavras. Vale lembrar que, em sua construção do aparelho psíquico, Freud afirma que na percepção não há retenção de memória e que no inconsciente ficam apenas os traços das experiências infantis, ou seja, as impressões das palavras escutadas e do que foi visto pela criança.

No exemplo do esquecimento do nome do pintor, Freud relata que, numa conversa, ao tentar lembrar o nome de Signorelli, o referido pintor, nomes de outros pintores lhe vinham à mente, tais como Botticelli e Boltraffio. Signorelli é o pintor das “Quatro Últimas Coisas” (a Morte, o Juízo, o Inferno e o Céu), uma representação significativa ligada ao ponto em que se encontrava a conversa com seu interlocutor, antes de ocorrer o lapso. Ele ressalta, porém, que o esquecimento nessa situação não deveria ser associado ao nome próprio que não fora lembrando, nem ao contexto em que ocorrera, pois se tratava de um caso de “perturbação do novo tema emergente pelo tema que o antecedeu” (FREUD, 1901, p. 20). As palavras Bósnia, Herzegovina e *Herr* estavam associadas a Signorelli, o nome próprio esquecido, e Botticelli, Boltraffio foram as palavras que lhe vieram à mente na tentativa de lembrar-se do nome e que apareceram durante a conversa de Freud com o seu companheiro de viagem, antes de ele perguntar sobre a catedral de Orvieto, onde estão os afrescos pintados por Signorelli.

O tema da conversa que antecedeu o esquecimento era sobre os turcos que viviam na Bósnia-Herzegovina e que tinham o costume de depositar uma grande confiança nos médicos, razão pela qual respondiam com frequência ao desalento médico da seguinte forma: “*Herr* (senhor), o que se há de dizer? Se fosse possível salvá-lo, sei que o senhor o teria salvo.” (FREUD, 1901, p. 20). A palavra “*Herr*” aparece novamente na frase em uma comunicação interrompida, pois Freud não prosseguiu com os comentários sobre os turcos por desconhecer seu interlocutor. O que pensou contar, mas se deteve, foi uma anedota sobre os valores atribuídos pelos turcos ao gozo sexual, que, diante de distúrbios sexuais ficam desesperados, a ponto de a vida perder seu valor. Freud extrai dessa anedota interrompida dois temas de grande importância, os quais estão interligados: sexo e morte. Ressalta, ainda, que estava envolvido com a notícia da morte de um paciente que havia se suicidado por causa de um distúrbio sexual. Ele recebera essa notícia em Trafoi, uma aldeia do Tirol por onde fizera uma breve passagem. Aqui, aparece a associação entre as palavras Boltraffio e Trafoi.

Essa foi a cadeia associativa montada por Freud, partindo dos nomes que surgiram no momento em que tentava se lembrar do nome do pintor, deveras conhecido por ele. Os mecanismos de deslocamento e condensação agiram como forma de fazer aparecer a comunicação que havia sido interrompida. Uma cadeia de palavras cortadas pela metade impulsionou a insistência do conteúdo recalcado para aparecer na consciência. “A aversão ao recordar dirigia-se contra um dos conteúdos; a incapacidade de lembrar surgiu no outro.” (FREUD, 1901, p. 22).

As associações referentes ao nome próprio esquecido e aos que vinham à mente de Freud, quando tentava recordar, estavam ligados, como vimos, aos temas da morte e do sexo, considerados por ele como os pensamentos recalcados. Freud chamou esse esquecimento relativo a um motivo específico de ilusão de memória ou paramnésia [*Epinnerungstäuschung*], que, para acontecer, precisa ter as seguintes condições: “(1) certa predisposição para esquecer o nome; (2) um processo de supressão realizado pouco antes; (3) a possibilidade de se estabelecer uma associação externa entre o nome em questão e o elemento previamente suprimido.” (FREUD, 1901, p. 23). A análise desse esquecimento demonstrou a Freud que os elementos associados têm que ter uma ligação de conteúdo, só assim é possível o recalque perturbar a tentativa de reproduzir, de dizer, o nome próprio esquecido. Os nomes substitutos aparecem por dois fatores: “o esforço de atenção e segundo uma condição interna ligada ao material psíquico.” (FREUD, 1901, p. 24). Todavia, não somente os casos de esquecimentos de nomes com ilusões de memória são, de fato, motivados pelo recalque. Freud diz que alguns casos de esquecimento simples, que não têm as ilusões de

memória, podem também sofrer tais motivações.

Em outra parte desse mesmo texto, Freud trabalha o processo das lembranças encobridoras, sobre o qual já havia escrito em 1889. Trata-se de um estudo sobre a memória, que contém semelhanças com o esquecimento do nome próprio, mas apresenta diferenças essenciais. Ele escreve que as lembranças encobridoras seriam lembranças indiferentes, conservadas na memória, mas que permanecem associadas a um conteúdo recalçado. Ressalta que essas lembranças encobridoras são efeitos do mecanismo de deslocamento: “são substitutas, na reprodução [mnêmica], de outras impressões realmente significativas, cuja recordação pode desenvolver-se a partir delas através da análise psíquica, mas cuja reprodução direta é impedida por uma resistência.” (FREUD, 1901, p. 59). Tais lembranças são consideradas por Freud como encobridoras devido à associação, por meio dos mecanismos de condensação, com o conteúdo recalçado.

O fator tempo é enfatizado nesse processo associativo das lembranças, o que devemos considerar também na sua construção em análise. Para Freud, essa relação temporal entre a lembrança recalçada e a encobridora se dá em três momentos: um retroativo, quando a lembrança encobridora vem antes do pensamento que ela substituiu; um outro momento, opostamente e talvez mais frequente, acontece também quando a lembrança encobridora é recente, ao passo que a impressão significativa é de um tempo anterior. Freud as denomina como lembranças encobridoras adiantadas ou avançadas. Num terceiro momento, as lembranças encobridoras, simultâneas ou contíguas, são associadas por contiguidade e não pelo conteúdo.

Apesar de os fenômenos do esquecimento dos nomes e das lembranças encobridoras apresentarem em seu mecanismo diferenças importantes, podemos considerar que ambos são falhas na tentativa de recordar. Outro ponto convergente importante nesses fenômenos é que algo se reproduz no recordar, que difere do conteúdo a ser recordado, ou seja, um substituto do conteúdo. Freud chama atenção também para a diferença do mecanismo entre ambos: no esquecimento, há o lapso de memória e na lembrança encobridora, a retenção. O indício de que há alguma interferência na lembrança, o que Freud chamou de fator perturbador, se apresenta na sensação de possuir uma lembrança sem relevância, enquanto se esquece outras impressões importantes. Essa falha evidencia que existe uma lembrança que é favorecida, cuja função é trabalhar de forma a impedir uma outra de chegar ao pensamento. E Freud é pontual ao ressaltar a necessidade da construção em análise e da participação do paciente na elaboração dessas lembranças recalçadas. Em outros termos: seguir um fio na fala representado por uma lembrança encobridora que está associada, por condensação, a algum

conteúdo significativo recalçado, mas atuante como fator perturbador do conteúdo que se apresenta.

Esse procedimento, como nos diz Freud, não garante a exatidão da lembrança, pois algumas dessas imagens mnêmicas “são falsificadas, incompletas ou deslocadas no tempo e no espaço. ” (FREUD, 1901, p. 62). Apesar de esquecidas, essas representações exercem grande influência na vida psíquica e suas distorções se dão por diversos motivos. Tal como vimos no desenho do aparelho psíquico, os traços mnêmicos, impressões que ficam da infância, são posteriormente elaborados, sofrendo intervenções de influências de vivências posteriores. “Portando, as “lembranças da infância” dos indivíduos adquirem universalmente o significado de “lembranças encobridoras”, e nisto oferecem notável analogia com as lembranças de infância dos povos, preservadas nas lendas e mitos. ” (FREUD, 1901, p. 63). Freud diz que essas elaborações analíticas podem atribuir sentido a algumas lembranças infantis que, a priori, não tinham sentido algum.

Em “Os chistes e sua relação com o inconsciente” (1905), Freud prossegue em seus esclarecimentos sobre o funcionamento do inconsciente. O que o fez deter-se nos chistes foi o fato de Fliess ter enfatizado que os conteúdos dos sonhos, escritos em a “Interpretação dos Sonhos” (1900), estavam repletos de chistes. No primeiro capítulo de “Os chistes e sua relação com o inconsciente” (1905), Freud utiliza o exemplo do chiste de Heinrich Heine com seu personagem, Hirsch-Hyacinth, um “pobre agente de loteria” (FREUD, 1905, p. 20) que se vangloriava por ter sido tratado como um “familiário” (FREUD, 1905, p. 20) pelo Barão Rothschild.

O que interessa a Freud é a formação da palavra que, nesse caso, decorreu de uma condensação, em que a palavra “familiar” se acopla a “milionário”. Este é mais um indício de como funciona o sistema inconsciente, pois a técnica do chiste utiliza o mecanismo de condensação e recorre também à formação, presente no neologismo, de um substituto. A palavra composta “familiário” seria a produção de uma formação substitutiva, um neologismo incompreensível, mas que, no contexto da história, na relação da palavra com os personagens, ganha sentido pleno e é reconhecido. Outro fator relevante na técnica do chiste, segundo Freud, é a presença de um terceiro como testemunha. O chiste é uma experiência de prazer do sujeito que necessita da presença de um terceiro, de um Outro.

Freud, ao reafirmar a condição do homem como um ser que busca incessantemente o prazer, postula que a técnica do chiste consiste em reencontrar o prazer que imperava na fase do infans, período em que a linguagem operava no *nonsense*, fora do campo da razão crítica: “...usa agora tais jogos para se evadir da razão crítica. ” (FREUD, 1905, p. 122-123). Além do

prazer na supressão da crítica, há também o prazer em relação à economia na despesa psíquica, pois a técnica do chiste faz uso de poucas palavras, valendo-se da homofonia para a produção de pouco sentido. Isso viabiliza a obtenção de prazer com a suspensão da inibição, que, quando despertada, produz um grande dispêndio de energia. Os conteúdos recalcados, que estão impedidos de se tornarem conscientes, encontrariam uma forma de satisfação através da linguagem, no jogo de palavras ou na *liberação do nonsense*.

Assim, o chiste é uma produção de sentido, mesmo que reduzido e condensado numa só palavra, ou num neologismo, tal como explicitado em “familiário”. Trata-se de uma economia da libido, que se satisfaz através da formação da linguagem segundo as leis que regem o inconsciente, que parte dos rastros, dos traços mnêmicos de cada um. “Freud esclarece que o surgimento do sentido recalcado se aproxima - mais ou menos - do núcleo das marcas de cada um.” (VIOLA, 2010, p. 1).

Freud aproximou a elaboração dos chistes às doenças neuróticas, tal como ocorre na própria história do autor do chiste do “familiário”, Heinrich Heine, cujo tio rico o influenciou demasiadamente. O chiste é uma produção de sentido de um sujeito dividido, que, ao superar a crítica, a inibição, alcança a satisfação na economia da energia psíquica. Retomarei, mais à frente, a releitura de Lacan sobre o inconsciente freudiano e, conseqüentemente, ao comentário sobre esses textos.

2.4 O narcisismo e seus ideais

Com o desenho do funcionamento do aparelho psíquico, Freud propõe uma outra concepção da realidade e da verdade diferente das leituras filosóficas e psicológicas que existiam em sua época. Como vimos, a construção subjetiva é derivada de restos de experiências infantis e traços mnêmicos. A percepção, na qual não há indícios de memória, sofre influência de um inconsciente determinista e se forma a partir das experiências de satisfação dos desejos.

Em “Introdução ao narcisismo” (FREUD, 1914), Freud ressalta a importância de uma teoria sobre o narcisismo e suas incidências na clínica psicanalítica, observando a função do eu na construção da imagem e do sentido. Este texto é também uma resposta a Jung, que, após a publicação do texto de Freud “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um

caso de paranoia (*Dementia paranoides*)” (FREUD, 1911), conhecido como o caso Schreber, faz uma crítica à teoria da libido de Freud dizendo que esta teria fracassado. Tal debate parte da escrita desse caso, no qual Freud assumiu as dificuldades da análise desse paciente seguindo as doutrinas da psicanálise. Além de discordar da afirmação de Jung, mantendo a pulsão como sexual, Freud sustenta, nesse texto, a dualidade pulsional entre a pulsão do objeto e a pulsão do eu (FREUD, 1911), a qual será modificada 6 anos depois, em 1920, como veremos a seguir.

Em suas formulações sobre o referido caso, Freud ressalta a característica megalomaníaca e a retirada do investimento libidinal do mundo, que o fizeram afirmar a impossibilidade de tratamento dessa doença pela técnica da psicanálise. Nesse mesmo estudo, adverte, porém, sobre o fato de que, nas doenças neuróticas, ocorre também, de forma distinta, um abandono da realidade. Essas características do investimento libidinal são importantes para a nossa pesquisa, pois trata-se da relação com a realidade.

A diferença demarcada por Freud em “Uma introdução ao narcisismo” (1914), entre os neuróticos e os parafrênicos é que, nestes, a retirada da libido do mundo externo não vem com substitutos na fantasia, ao passo que na neurose a relação erótica é mantida na fantasia, pois “por um lado (os parafrênicos) substituem os objetos reais por objetos imaginários de sua lembrança, ou os misturam com estes e, por outro lado, renunciam a empreender as ações motoras para alcançar as metas relativas a esses objetos.” (FREUD, 1914, p. 15). A libido retirada do mundo externo retorna ao eu, num estado narcísico secundário semelhante a um estado que já existira na infância, o narcisismo primário, que seria um alicerce para a edificação narcísica.

No caso da parafrenia, a megalomania, além de demonstrar esse investimento narcísico, aponta também para uma tentativa de cura do sujeito, que faz do delírio uma construção possível para a estabilização psicótica. Outro elemento analisado por Freud nas megalomaniias é o que ele chamou de “onipotência de pensamentos”, que remete a um estado infantil no qual acreditava-se “na força mágica das palavras, uma técnica de lidar com o mundo externo, a “magia”, que aparece como aplicação coerente dessas grandiosas premissas.” (FREUD, 1914, p. 17).

A proporcionalidade do investimento libidinal narcísico, ou seja, no próprio eu, está diretamente ligada à retirada da libido do objeto, assim como na inversão dessa dinâmica é o objeto que é investido. É o que acontece, por exemplo, no enamoramento, no qual o eu é proporcionalmente desinvestido. As energias, que inicialmente estão juntas no estado do narcisismo infantil se diferenciam entre libido, energia sexual e pulsões do eu (*Ichtriebe*),

dualidade pulsional apresentada por Freud nesse momento. Mais adiante, no que concerne à constituição do eu, veremos como Lacan, em seu texto “O estádio do espelho como formador da função do eu” (LACAN, 1966), a descreveu.

Em “Introdução ao narcisismo” (FREUD, 1914), Freud também sublinha que existe uma diferença entre o estado narcísico e o autoerotismo, impulsos primordiais infantis descritos por ele em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905). Desse modo, ele esclarece que o eu não está dado desde o início. As pulsões autoeróticas, no início da vida da criança, são pulsões parciais ligadas às zonas erógenas, momento em que o corpo da criança é fragmentado, pois é atravessado, recortado por essas pulsões. Assim, para que o narcisismo venha a se constituir é preciso, nos termos freudianos, uma “nova ação psíquica” (FREUD, 1914, p. 19), não especificada por ele, que venha a se acrescentar ao autoerotismo. Nesse ponto, as discussões sobre a pulsão partem de uma crítica a Jung, que queria afastar da teoria pulsional seu componente sexual. A libido do eu, segundo Freud, está relacionada, a priori, a seu estatuto biológico, às pulsões de autoconservação. Inicialmente, as pulsões estariam ligadas à satisfação das necessidades biológicas e só posteriormente teriam como pressuposto a busca por um “bônus de prazer”. Tal como Freud desenvolve em “Pulsões e suas vicissitudes” (1915), as pulsões se separam da sua função de necessidade e, devido aos estímulos das zonas erógenas, elas se ligam à energia sexual, a libido.

Outra via para os estudos sobre o narcisismo é a hipocondria, que se manifesta como uma doença orgânica: “O hipocondríaco retira interesse e libido – de maneira bem nítida – dos objetos do mundo exterior e concentra no órgão que o ocupa.” (FREUD, 1914, p. 26-7). Nas doenças neuróticas, o corpo também padece de sensações desprazerosas e ocorrem sintomas hipocondríacos. Cabe lembrar que Freud chamou de zonas erógenas as partes do corpo que podem substituir as partes genitais, no que diz respeito ao prazer sexual. Essas partes erógenas levam para a psique a excitação sexual e podem, quando alteradas, causar uma modificação na libido do eu, um represamento dessa libido e, com isso, uma sensação de desprazer devido ao aumento da tensão. A célebre frase de Freud “é preciso começar a amar, para não adoecer” (FREUD, 1914, p. 29), diz respeito ao retorno do investimento no objeto amado como uma forma de descarga e, conseqüentemente, uma diminuição da tensão e do desprazer provenientes do investimento libidinal excessivo dirigido ao eu. Freud ressalta, porém, que esse retorno da libido ao eu também pode ser uma forma de proteção contra a doença, que, neste caso, decorre da sobrecarga de libido no eu.

Por fim, uma terceira via de acesso ao estudo sobre o narcisismo é a vida amorosa. Para entendermos essa relação é preciso saber que, como dissemos antes, as satisfações

sexuais denominadas autoeróticas são, inicialmente, experiências conectadas com as necessidades de autoconservação. “As pulsões sexuais apoiam-se de início na satisfação das pulsões do Eu, apenas mais tarde tornam-se independentes dele; mas esse apoio mostra-se ainda no fato de as pessoas encarregadas da nutrição, cuidado e proteção da criança tornarem-se os primeiros objetos sexuais, ou seja, a mãe ou quem a substituiu.” (FREUD, 1914, p. 32).

Freud, então, propõe dois tipos de escolhas de objetos: uma, que ele denomina escolha pautada no apoio, ou anaclítica (*Anlehnungstypus*), apoiada, justamente, nessas primeiras experiências de satisfação (mulher nutriz, o homem protetor); a outra, denominada de tipo narcísico de escolha do objeto (o que a pessoa mesmo é, o que ela mesma foi, o que ela mesma gostaria de ser ou a pessoa que foi parte dela mesma). Esses dois tipos de escolha estão presentes no que Freud chamou de narcisismo primário, no qual os dois tipos de objetos sexuais influenciam na escolha de objeto, a própria pessoa e o outro, ou seja, a pessoa que a nutria.

Os instintos sexuais estão, de início, ligados à satisfação dos instintos do ego; somente depois é que eles se tornam independentes destes, e mesmo então encontramos uma indicação dessa vinculação original no fato de que os primeiros objetos sexuais de uma criança são as pessoas que se preocupam com sua alimentação, cuidados e proteção: isto é, no primeiro caso, sua mãe ou quem a substitua. (FREUD, 1914, p. 32)

Algumas considerações diferenciam a relação amorosa entre o homem e a mulher, a saber: no homem, ela é pautada numa escolha fundamentada no tipo de “apoio” e, na mulher, no tipo narcísico. Neste ponto, Freud faz uma observação interessante sobre o fascínio nas pessoas que parecem dominar seu próprio narcisismo, afastando do seu eu tudo que ameaça diminuí-lo, como ocorre com alguns personagens da literatura, os quais admiramos, ou com os criminosos das ficções. Essa é uma dimensão que podemos situar no âmbito da fantasia, em que uma pessoa que renuncia à plenitude do próprio eu fica fascinada por aquelas que conservaram seu estado narcísico.

A doença, segundo Freud, aparece em decorrência da luta contra essa instância censória, querendo retirar desta as influências expressas nas críticas e proibições das figuras de autoridade, a começar pelos pais. “A sua consciência moral lhe aparece então, em forma regressiva, como hostil interferência de fora” (FREUD, 1914, p. 43). Numa nota de rodapé, ele acrescenta, como conjectural, que o processo de desenvolvimento dessa instância observadora e seu fortalecimento poderiam também estar ligados ao princípio da construção da memória subjetiva e também do fator temporal.

O desenvolvimento do eu requer seu afastamento do estado narcísico primário, porém, como podemos ver acima, ele se esforça para retornar a esse estado, ou seja, reconquistá-lo.

“Tal distanciamento ocorre através do deslocamento da libido para um ideal do Eu imposto de fora, e a satisfação, através do cumprimento desse ideal. ” (FREUD, 1914, p. 48). Ao investir nos objetos, o eu se empobrece por retirar os investimentos de si, mas se enriquece novamente ao obter satisfação dos objetos. O amor seria um investimento da libido do eu no objeto. Para Freud, o neurótico, sofrendo com o empobrecimento do eu, busca na idealização do objeto sexual o retorno a esse narcisismo primário, por meio de um excessivo investimento amoroso nesse objeto escolhido conforme o seu tipo narcísico, objetual ou de apoio. Essa seria a cura pelo amor e, ao longo do tratamento analítico, esse investimento se dá pela via transferencial, em que o amor é dirigido ao próprio analista.

Freud começa a elaborar de forma mais detalhada a instância superegoica, sem nomeá-la de forma direta e sem distingui-la do eu ideal. Ele diz que o amor a si mesmo desfrutado pelo eu real da infância é posteriormente deslocado para o eu ideal, que, tomando posse dos atributos dessa fase da vida, enquadra-se na ilusão de uma perfeição. O ideal do eu seria a projeção da perda desse narcisismo infantil. Assim, a formação do ideal do eu, com o conseqüente aumento das exigências sobre o eu, é a condição para o estabelecimento do recalque. Freud, então, sugere a existência de uma instância psíquica especial, que mais tarde chamará de superego, cuja tarefa é vigiar, observar, avaliar e “assegurar a satisfação narcísica a partir do ideal do Eu. ” (FREUD, 1914, p. 41). Essa instância ocupará a posição de um observador, um “olhar” crítico do qual o eu ficaria refém, uma vez que estaria sendo constantemente medido e comparado ao seu ideal. Olhar e voz são os objetos pulsionais que permeiam a influência dessa instância moral. A voz crítica, a princípio dos pais e, posteriormente, das figuras idealizadas pelo sujeito no decorrer da vida, têm grande influência na formação dessa instância psíquica, desse ideal narcísico do eu.

Freud pontua uma diferença importante entre a sublimação e o ideal do eu ressaltando que, na idealização, ocorre uma elevação psíquica do objeto sem que haja qualquer alteração, tal como ocorre na sublimação. Ressalta ainda que a idealização pode requerer uma sublimação e que, neste caso, pode ocorrer inicialmente uma instigação pelo ideal, mas a execução não depende dessa instigação. Entre os neuróticos, há uma maior diferença da tensão existente entre esses dois fenômenos. A esse respeito, Freud faz uma ressalva importante sobre a dificuldade de convencimento do sujeito fascinado: “Em geral, é bem mais difícil convencer os idealistas do que os homens simples, modestos em suas pretensões, acerca do inadequado paradeiro de sua libido” (FREUD, 1914, p. 41).

Ele termina o texto dizendo que a função social do ideal do eu seria um caminho plausível para trabalhar a psicologia das massas, uma vez que, segundo Freud, o laço entre os

membros de um grupo se estabelece pela identificação com um ideal comum entre eles.

2.5 A metapsicologia freudiana

No ano seguinte, em 1915, Freud consolida sua técnica psicanalítica ao escrever os “Artigos sobre a metapsicologia” (FREUD, 1915), composto por três textos que desenvolvem teoricamente três conceitos fundamentais em psicanálise, a saber: inconsciente, recalque e pulsão.

Com eles, a psicanálise se estrutura e se torna um dos bastiões da vanguarda do século XX: a revolução da razão, a reconsideração do lugar da linguagem, a renovação que faltava à clínica psicológica, o esteio no qual o campo psi pôde assentar-se, a queridinha da arte moderna e o arauto da liberação sexual e dos movimentos feministas relativos à sexualidade, à parentalidade, à constituição familiar, ao questionamento político da formação dos grupos e à transitoriedade (CALDAS; DARRIBA, 2019, p. 9).

Metapsicologia é um neologismo que apareceu numa carta a Fliess, em 10 de março de 1898, na qual Freud lhe pergunta se poderia “usar o nome de metapsicologia para minha psicologia que vai além da consciência” (FREUD, 1898, p. 325). A metapsicologia freudiana consolida uma identidade epistêmica e também um objeto, o inconsciente (ASSOUM, 1996), apresentando uma nova formulação que causaria uma cicatriz narcísica no homem: “O eu não é senhor em sua própria casa” (FREUD, 1917, p. 295). A força constante da pulsão e o determinismo inconsciente, que não é arbitrário, desalojam o eu e o abalam em sua função de síntese.

Os artigos metapsicológicos são elaborações que atravessaram a ideia que circunda a filosofia e a psicologia de um ideal de consistência e sistematização do eu. Porém, apesar disso, a psicologia e a própria psicanálise, pela leitura que dela fizeram os pós-freudianos, se perderam nas linhas escritas por Freud e, como acontece até os dias atuais, rechaçaram a descoberta do inconsciente. Esse rechaço teve como efeito o surgimento de terapias que visam o fortalecimento do eu, gerando algumas leituras equivocadas que contribuíram para o surgimento da psicologia do ego, a qual escamoteou a influência do inconsciente na dinâmica do aparelho psíquico. “Tudo se fez, justamente, para torná-la compatível com a organização do homem – fim a que se empregam as formas variadas da psicologia do ego, em especial.” (ASSOUM, 1996, p. 33). Tais terapias surgiram em meados dos anos 20, logo depois da formulação da segunda tópica freudiana.

Nessa clínica notamos, constantemente, as promessas de cura do mal-estar por meio de técnicas “inovadoras” de avaliação, além do processo de adaptação e controle social. Essas técnicas estavam embasadas em uma psicologia doravante narcísica, o que Iannini relacionou a uma dívida histórica para com os dispositivos de controle estudados por Foucault.

Com efeito, a psicologia nunca soube esconder sua dívida para com os dispositivos de controle da sociedade disciplinar que, como mostrou Foucault, são constitutivos de sua emergência. Tudo isso torna o projeto lacaniano de refundação da psicanálise muito mais atraente (IANNINI, 2013, p. 34).

Um dos textos metapsicológicos intitulado “Pulsões e seus destinos” (FREUD, 1915), diz respeito à teoria das pulsões, pois, neste momento, Freud ainda estava às voltas com o dualismo pulsão do eu e pulsão sexual, conceito base para entendermos a constituição da realidade. Pulsão (*Trieb*), termo que, em sua tradução para a língua portuguesa como instinto (*Instinkt*), perdeu o sentido dado por Freud que assim a definia: “um dos conceitos da delimitação entre o anímico e o físico” (FREUD, 1905, p. 159). Sua fonte de excitação é endossomática, ou seja, ocorre em um órgão e a supressão da excitação consiste em seu alvo. A pulsão atua como uma força constante (*Konstante Kraft*) e somente a sua representação chega ao inconsciente. Em “Pulsão e seus destinos” (FREUD, 1915), Freud põe em questão o motivo das afecções nervosas da neurose serem frutos do conflito entre as exigências do sexual e as exigências do eu. Ele começa a rever sua teoria das pulsões, mesmo mantendo a dualidade pulsional entre pulsão sexual e pulsão do eu (ou de conservação).

A pulsão não tem um objeto definido e, por isso, pode trocá-lo e ter um destino totalmente distinto da ação inicial. Freud então atribui quatro destinos para as pulsões sexuais, são eles: a reversão em seu contrário, o retorno em direção à própria pessoa, o recalque e a sublimação. A reversão em seu contrário pode ser da passividade para atividade ou a inversão de conteúdo. A reversão só acontece em relação à sua meta. No que concerne ao conteúdo, a reversão é encontrada somente no caso do amor e do ódio. Ao analisar esses afetos, Freud fala de uma “conversão de amor em ódio” (FREUD, 1915, p. 50). A oposição entre o eu e o mundo externo (sujeito-objeto) ocorre desde o nascimento e, como vimos na interpretação dos sonhos, a montagem do aparelho psíquico nos mostra que a ação motora faz com que a criança se proteja dos estímulos externos. Contudo, ela é totalmente indefesa contra a pulsão, ou seja, contra os estímulos endossomáticos. Outra oposição que marca essa relação é entre prazer e desprazer, de grande importância nas ações escolhidas. Por fim, uma outra oposição seria entre passivo e ativo, enfatizada por ele na relação com os estímulos internos e a reação a estes: “o sujeito-Eu seria passivo perante os estímulos exteriores, e ativo por meio de suas próprias pulsões” (FREUD, 1915, p. 51). Nesse primeiro momento da teoria, o feminino e o

masculino são um desdobramento do passivo e do ativo.

Tendo em vista que o infans, nos primeiros anos de vida anímica, satisfaz a pulsão de forma autoerótica, ou seja, no próprio corpo, como vimos anteriormente, as oposições propostas por Freud “estabelecem as mais significativas conexões umas com as outras” (FREUD, 1915, p. 53). Num primeiro momento, as conexões ocorrem por coincidência: sujeito-Eu coincide com o prazer e o mundo externo, fonte de estímulos, coincide com o que é desprazeroso. O amor, neste caso, teria uma ligação com as fontes de prazer do eu, um amor a si próprio e indiferente ao mundo. Apesar do autoerotismo, a satisfação é proveniente dos objetos recebidos do mundo exterior. Nesse momento, o desprazer está ligado aos estímulos internos provenientes das pulsões. Regido pelo princípio do prazer, ocorre uma mudança no desenvolvimento e, assim, o eu “introjeta” os objetos que causam prazer tomando-os para si e expelle, expulsa, projeta os objetos que foram causadores de desprazer. “O mundo externo está para ele dividido entre uma parte prazerosa, que incorporou a si, e um resto que lhe é estranho. O Eu extraiu de si uma parte, que projeta no mundo externo e sente como hostil” (FREUD, 1915, p. 55).

A indiferença ao mundo externo, portador de estímulos, indica um sentido original do ódio. Esse estranho mundo exterior, mais especificamente o objeto, torna-se odiado. Mesmo depois, quando o objeto levado ao eu, devido à autopreservação, passa a ser um objeto de prazer, ele é incorporado ao eu tornando-se novamente o objeto odiado. A princípio, vemos que o ódio tem uma função de constituição do mundo externo, pois “tal como o par de opostos amor- indiferença reflete a polaridade Eu-mundo exterior, a segunda oposição, amor-ódio, reproduz a polaridade prazer- desprazer, que se vê ligada à primeira” (FREUD, 1915, p. 55)

Na passagem do narcisismo, que Freud chamou de primário, para a fase objetal, o prazer e o desprazer se estabelecem e influenciam, como vimos acima, a relação do eu com o objeto. Ocorre uma incorporação dos objetos prazerosos e, numa relação de atração, os amamos. Inversamente, os objetos causadores de desprazer são fontes de repulsa, odiados e até mesmo, caso se intensifique o ódio, agredidos com o intuito de aniquilação. Na relação com o objeto, fundada pelo ódio, este vem primeiro que o amor. O ódio surge do repúdio do eu narcísico diante do mundo portador de estímulos externos. “Ele não quer se privar da perfeição narcísica de sua infância, e se não pôde mantê-la, perturbado por admoestações durante seu desenvolvimento e tendo seu juízo despertado, procura readquiri-la na forma nova de ideal do eu” (FREUD, 1915, p. 40).

Em “Além do princípio do prazer” (FREUD, 1920), Freud levantou questões sobre a

finalidade prazerosa do aparelho psíquico, ao escutar os sonhos dos combatentes da Primeira Guerra. Segundo ele, se o aparelho psíquico visa a busca pelo prazer, por qual motivo os sonhos dos neuróticos de guerra traziam repetições de experiências traumáticas? Do mesmo modo, observando seu neto, ele percebeu que, no brincar, este repetia uma situação geradora de desprazer que seria o afastamento da mãe. A partir da observação da brincadeira de seu neto, dos sonhos traumáticos e do fenômeno da transferência, no qual os pacientes trazem memórias desprazerosas da infância, Freud percebeu que o funcionamento do aparelho psíquico não se resume a ser regido pelo princípio do prazer, pois existe um mais além desse princípio que impulsiona uma compulsão à repetição e não visa à obtenção de prazer. Isso o levou a formular o princípio do prazer como uma tendência, e não a regência absoluta, do aparelho psíquico, cuja função é manter o menor possível o limiar de tensão, ou sua constância.

O texto “Além do princípio do prazer” (1920) marcou uma virada na teoria das pulsões, fazendo-o modificar a dualidade pulsional entre pulsão do eu e pulsão sexual, passando a ser entre pulsão de vida e pulsão de morte. A pulsão de morte seria para Freud uma moção pulsional anterior ao princípio do prazer, que, apesar de não obedecer a este princípio, também não seria seu oposto. Uma pulsão que, por não estar “ligada”, uma vez que se encontra livre e móvel, tem em sua descarga uma maior intensidade. Trata-se de um processo independente do princípio do prazer, que visa o retorno a um estado inorgânico anterior ao desenvolvimento do funcionamento psíquico, um estado inanimado. Para Freud, a pulsão de morte trabalha de forma silenciosa buscando sempre esse retorno. Uma pulsão que escapa à ordem do dizer ficando fora do campo da fala.

Nos sonhos traumáticos, que contrariam a teoria dos sonhos como realização de desejo, Freud diz que a repetição da cena dolorosa, uma “fixação ao momento do trauma” (FREUD, 1920, p. 170), seria uma forma de estabelecer a angústia onde ela não se fez presente. Segundo ele, o sonho traumático tem como princípio o retorno a um momento de terror (*shreck*), ao passo que a angústia (*angst*) seria “algo que protege do terror e também da neurose de terror” (FREUD, 1920, p. 169).

A brincadeira do neto de Freud, em que ele repetia o movimento de um carretel acompanhado de uma expressão fonética representando assim a ausência da mãe, deveria ser, para a criança, uma fonte de desprazer. Freud, porém, faz considerações importantes sobre a brincadeira infantil. Essa brincadeira, chamada de brincadeira do “fort-da”, na qual as interjeições foram interpretadas por Freud e pela mãe da criança como “foi embora” (*fort*) e “voltou” (*da*), em sua sonoridade na língua alemã, era o início de um processo de

simbolização da ausência da mãe. Ao jogar o carretel, que desaparecia, e ao puxá-lo de volta, fazendo-o reaparecer, a criança representava a partida e a chegada da mãe. Brincadeira que, através dela, também o fazia mudar seu status na situação vivenciada, ou seja, ele saía de uma posição passiva para uma posição ativa. Nesse ponto, Freud levanta uma questão: “Vemo-nos então na dúvida de saber se a tendência a elaborar psiquicamente algo impressionante e dele apropriar-se inteiramente pode se manifestar de modo primário e independente do princípio do prazer” (FREUD, 1920, p. 174). A criança de quem se trata, repetia uma situação que a impressionava, pelo fato de a brincadeira lhe proporcionar uma obtenção de prazer. Ela construía simbolicamente o que a impressionava, a ausência da mãe, e, através da brincadeira, atribuía um sentido ao que poderia causar terror.

No próximo capítulo, veremos como Lacan desenvolveu o conceito freudiano de pulsão de morte, valendo-se de uma articulação significativa e propondo que a pulsão de morte visa à *Coisa*, algo anterior à estrutura, embora cause todo o seu encadeamento.

Concomitante ao texto “Além do princípio do prazer” (1920), Freud escreve uma importante contribuição teórica sobre a estrutura da fantasia, a saber, o texto “Bate-se numa criança” (FREUD, 1919) que retrata, através da construção gramatical em três tempos, a construção da fantasia de espancamento no sujeito neurótico e no perverso. A escrita desse texto já demonstrava que Freud estava às voltas com o a questão da pulsão de morte, apresentada um ano depois em “Além do princípio do prazer” (FREUD, 1920). Para ele, o texto “Bate-se numa criança” (FREUD, 1919) seria, inicialmente, um estudo sobre a construção da fantasia masoquista, mas, como podemos observar em sua escrita, tratou-se de uma fantasia com um “traço [*Zug*] primário de perversão” (FREUD, 1919, p. 126), que pode ter três diferentes destinos: sofrer o recalque e, no caso da neurose, ser substituída por uma formação reativa ou ser sublimada.

A fantasia ocorre antes do quinto ano de idade, antes do período escolar, não se tratando, portanto, de uma lembrança de espancamento por parte de um professor e sofrida por um aluno. Tais fantasias são fontes dos sentimentos de vergonha e de culpa mais intensos do que as próprias lembranças da vida sexual infantil. Cabe enfatizar que, para Freud, a fantasia é a continuação do brincar da criança na vida adulta, sendo a primeira muito mais difícil de se observar.

Marco Antônio Coutinho Jorge, em *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*, vol. 2: *a clínica da fantasia* (2010), ressalta que, nesse momento da teoria psicanalítica, a fantasia deixa de ter uma regência do princípio do prazer e já aponta para um mais além articulando-se com prazer e dor. Na observação de seus pacientes neuróticos, Freud pôde

perceber a representação de uma fantasia perversa que, substituída por outras fantasias, apresenta-se como um traço primário de satisfação ou fantasia fundamental. Essa fantasia perversa não é a perversão propriamente dita, sua construção se dá em análise com certa hesitação devido aos sentimentos de vergonha e culpa. As fantasias de espancamento seriam cicatrizes, restos de um processo determinado, o complexo de Édipo, com a perversão passando a inscrever-se como uma marca deste. Freud diz ter se guiado no relato das mulheres para desenvolver a estrutura dessa fantasia supondo os três tempos em que ela ocorre, mas, em sua observação, acrescenta os homens, os quais possuem uma construção distinta daquela das mulheres.

A primeira fase da fantasia de espancamento, no que diz respeito às meninas, a criança que apanha não é a mesma que fantasiou, é sempre outra. Quem apanha pode ser menina ou menino, no caso um irmão, e o adulto que bate é alguém que tem uma relação de proximidade, frequentemente o pai da menina. Essa primeira cena fantasiada tem uma representação agradável para a criança que fantasia, pois quem apanha é uma criança odiada e significa “meu pai não ama essa criança, ele só ama a mim” (FREUD, 1919, p. 133). Freud pontua que essa fase é caracterizada pelos ciúmes, estando ausente a conotação sexual e sádica, pois, nesse momento, os impulsos infantis sofrem as influências do amor e da ternura. O nascimento de um irmãozinho ou de uma criança próxima que induz o desvio do olhar do pai, privando-a desse amor, faz com que a rival seja odiada. Fica claro que essa fase representa a ligação amorosa e incestuosa da menina com o pai. Freud ressalta que essa primeira fase não acontece com o menino, mas assinala que tal fantasia, no menino, “é passiva desde o começo e deriva de uma atitude feminina em relação ao pai” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 107).

A segunda fase tem como base o sentimento de culpa, por representar a transformação do amor incestuoso pelo pai: “ele só ama a mim”. Segundo Freud, essa fase pode ser resumida na frase: “Estou apanhando do meu pai.” (FREUD, 1919, p. 135). Dessa forma, essa fase se caracteriza pela transformação, através do sentimento de culpa, do sadismo em masoquismo. Para ele, o “ser surrada” seria a representação do encontro entre o sentimento de culpa, proveniente da fase anterior, com o erotismo, desencadeando um investimento libidinal que terá como descarga a masturbação, “a essência do masoquismo” (FREUD, 1919, p. 136). Lembremos que só se tem acesso a essa fase por meio da construção em análise, pois ela nunca é lembrada, uma vez que é totalmente recalcada.

A terceira fase tem semelhanças com a primeira, mas o autor da ação, ou seja, quem bate, é um substituto do pai ou uma pessoa indefinida. Fase que ele compara à primeira por

ser uma fantasia com a forma sádica e a característica satisfação masoquista. Nessa cena não aparece a criança que fantasia e as crianças espancadas, agora, são várias e também indeterminadas. Tais crianças são “substitutos da criança que fantasia, por isso, trata-se, no fundo, de uma fantasia masoquista” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 103). Freud enfatiza que nessa última etapa da construção da fantasia há uma enorme fonte de excitação sexual, o que desencadeia uma busca pela satisfação masturbatória. Miller, em *Percurso de Lacan: uma introdução* (MILLER, 2002), destaca o caráter fálico dessa fantasia, presente na relação inicial feita por Freud entre “fantasia e satisfação masturbatória” (MILLER, 2002, p. 101), marcando a diferença do gozo para o gozo Outro.

Seguindo a lógica da construção fantasmática feita por Freud, que se inicia pelo “meu pai me ama” e culmina na fantasia “bate-se numa criança” com satisfações masoquistas, podemos perceber que tal formulação determina a balança da fantasia em dois polos: amor e gozo (sujeito e objeto, em Lacan). Dependendo do dispêndio do pêndulo, se este se inclinar mais para o amor ou para a vontade de gozo, o sujeito se situará na neurose ou na perversão. Aqui, podemos nos ater ao campo da linguagem e nos aproximarmos ainda mais da leitura de nossa pesquisa, pois, como lembra Marco Antônio Coutinho Jorge:

A forma de entrada do sujeito no mundo da linguagem é tributária dos diferentes modos através dos quais ele se fixa em determinado polo da estrutura da fantasia e elide o outro polo. As diferentes fixações – ou sua falta – respondem pelas diferentes estruturas: neurótica, perversa ou psicótica. (COUTINHO JORGE, 2002, p. 104).

A fantasia de espancamento, ao apontar a proximidade com o real, com a pulsão de morte, nos indica que sua função é de defesa diante da ameaça de invasão desse registro. A esse respeito, Freud enfatiza o horror ao incesto, que aparece como sentimento de culpa na montagem da fantasia. Isso nos faz avançar até a releitura de Lacan valendo-se do matema da fantasia e da tábua da sexuação, que, em sua formulação, demonstra que a fantasia é o que grampeia o gozo fálico e o gozo Outro, levando também em consideração sua construção como resposta ao desejo do Outro. Voltaremos à releitura desse texto, por Lacan, e à relevância atribuída por ele ao mesmo.

2.6 A perda da realidade e a verdade histórica

Em “A perda de realidade na neurose e na psicose” (FREUD, 1924b), Freud faz

algumas considerações sobre a relação das estruturas da psicose e da neurose, traçando uma diferença que, nesse momento, indica uma modificação em sua teoria, ao compararmos esse texto com um outro do mesmo ano. Em “Neurose e psicose” (FREUD, 1924a) ele anuncia a diferença entre as duas estruturas clínicas, dizendo que, na neurose, o eu (*Ego*) tem uma relação de dependência com a realidade, ao passo que o isso (*Id*) sofre uma repressão [*Unterdrückt*]. Em contrapartida em “A perda de realidade na neurose e na psicose” (FREUD, 1924b), Freud escreve que na psicose ocorre um afastamento da realidade por parte do eu, uma vez que essa instância psíquica sofre as influências do isso. Ele chega a falar que, para a neurose, “seria então decisivo o predomínio da influência real [*des Realeinflusses*] e, para a psicose, o do Isso. ” (FREUD, 1924b, p. 279).

No mesmo ano, Freud modifica suas formulações partindo, como sempre, da experiência clínica. Ele diz que, na neurose, também há a perda da realidade, pois a própria neurose perturba a relação que o doente tem com a realidade, posto que “a neurose significa diretamente uma fuga da vida real. ” (FREUD, 1924b, p. 279). A neurose se daria em duas partes: na primeira, como mencionamos acima, há o recalçamento da pulsão devido ao serviço prestado pelo eu à realidade. Num segundo tempo, e aqui podemos localizar a perturbação da realidade, é necessário compensar o isso pela moção pulsional recalçada e também pelo fracasso desse mecanismo. O ponto central é que a parte da realidade que fora perdida é, justamente, aquela que, por exigência, sofreu o recalçamento da pulsão [*Triebverdrängung*]. Na verdade, o fracasso do recalque faz com que a realidade seja afetada para compensar o isso, devido à moção pulsional recalçada.

Segundo Freud, na neurose a cena traumática, ou seja, o fator desencadeador pode afastar a realidade como, por exemplo, no esquecimento da experiência, alteração esta que é desvalorizada pelo sujeito neurótico, devido à exigência do recalque pulsional. Neste ponto, Freud apresenta a diferença do mecanismo na estrutura psicótica, que recusaria [*Verleugnen*] a realidade e não a recalcaria, tal como ocorre na estrutura neurótica. Esse é um ponto central desse texto, que demonstra os mecanismos de negação da castração, aqui vinculando a recusa [*Verleugnen*] à psicose, o que diferencia de outros momentos em que Freud vincula a *Verleugnen* à perversão, e o recalque [*Verdrängung*] à neurose. A resposta à castração, *verleugnen* ou *verdrängung*, estabelece a relação com a realidade.

A partir desse ponto, poderíamos pensar também o estabelecimento da verdade para a psicanálise. Freud assinala que, na psicose, num primeiro momento o eu é arrancado da realidade e, posteriormente, acontece uma substituição dessa realidade por uma nova. Diferentemente, no início da neurose acontece uma obediência ao isso, tendo como

consequência um segundo momento em que o eu não quer saber sobre a realidade numa tentativa de fuga. Em suma: “Tanto a neurose quanto a psicose são expressões da rebelião do Isso contra o mundo exterior.” (FREUD, 1924b, p. 281).

A psicose tem como formação substitutiva da realidade a alucinação, por meio da qual tenta restaurá-la. Trata-se de construções delirantes a partir de traços das experiências vividas que, por ser um vínculo incompleto com a psique, são enriquecidas e sofrem alterações por meio de percepções novas. Em ambas as estruturas, a realidade rechaçada tenta se impor novamente, mas a tarefa psíquica da segunda fase fracassa na busca pelo êxito da satisfação substitutiva. Contudo, evitar a parte da realidade ameaçadora, evitar seu encontro, para a neurose, já é, por base, seu contentamento.

Freud sublinha outra diferença importante entre a psicose e a neurose dizendo que, na primeira, a ênfase do processo psíquico recai na fase patológica, na qual o eu é arrancado da realidade, ao passo que na neurose a ênfase recai na segunda parte, a saber, no fracasso do recalçamento, fracasso que, como sabemos, resulta na constituição do sintoma.

No final do texto “A perda de realidade na neurose e na psicose” (1924), Freud aproxima as duas estruturas ao dizer que, na neurose, há também tentativas de substituir essa realidade indesejada por uma realidade com a qual o desejo possa estar mais afinado. Vale lembrar que em “A interpretação dos sonhos” (1900), ele já trabalhara a realização do desejo em estado de vigília, recorrendo à construção da fantasia. Segundo Freud:

Essa possibilidade é franqueada pela existência de um mundo de fantasia [*Phantasiwelt*], de um setor que foi separado do mundo externo real no momento da instauração do princípio de realidade e que, desde então, é mantido livre, como uma espécie de “reserva” contra as exigências da necessidade da vida e que não é inacessível ao Eu, mas ligado a ele apenas frouxamente. Desse mundo de fantasia a neurose retira o material para as suas novas formações de desejo e normalmente o encontra no caminho da regressão a um real período anterior, mais satisfatório. (FREUD, 1924b, p. 284)

Como vimos, o delírio psicótico e a fantasia neurótica funcionam de forma a substituir a realidade, porém, na psicose, essa construção da nova realidade se dá pelo alojamento na realidade externa, esse “fantástico mundo externo da psicose” (FREUD, 1924b, p. 284), ao passo que a neurose se serve, apoia-se parcialmente na realidade, o que é comparado por Freud a uma brincadeira de criança. Assim, a neurose dá um significado especial à realidade, um sentido secreto.

Freud inicia o texto acima discorrendo sobre a perda da realidade na neurose e mencionando um caso de esquecimento, ao mesmo tempo em que sublinha a influência da cena traumática na construção da fantasia. Já na psicose, o rechaço do eu tem em uma segunda fase a sua substituição pela alucinação. A base de construção para a substituição da

realidade são os vínculos com os traços mnêmicos, resquícios de percepções das experiências infantis.

Como escutar essa realidade fantasmática ou delirante na clínica psicanalítica? Em “Construções na análise” (FREUD, 1937), ao responder à provocação de um interlocutor, Freud retoma a questão das lacunas e da verdade na história testemunhada pelo paciente, fazendo um contraponto entre interpretação e construção em análise.

Interpretação [*Deutungen*] se refere àquilo que fazemos com um único elemento do material, a exemplo de uma ocorrência [*Einfall*], um ato falho ou assemelhados. Mas falamos em construção quando apresentamos ao analisando um pedaço de sua história pregressa esquecida (...) (FREUD, 1937, p. 370).

Ele diz que a análise tem como objetivo principal fazer o paciente suspender [*aufhebe*] o recalque para que se possa recordar as vivências dos primeiros anos e os afetos desencadeados por estas, substituindo-os por reações em um estado amadurecido. Sublinho também a menção de um afeto desencadeado por vivências que são recalçadas, tendo como substitutos desse conteúdo recalçado os sintomas e as inibições.

Para preencher essa lacuna, é necessário seguir as trilhas já encontradas e ressaltadas por Freud, que seriam os sintomas, os sonhos, os tropeços, as falhas da fala, que aparecem quando o paciente aceita a regra da associação livre e se entrega a ela, comunicando ao analista suas conexões e também suas ações, dentro ou fora da situação analítica, que aludem às repetições de afetos. “A experiência nos mostra que a relação de transferência que se estabelece com o analista é especialmente adequada para favorecer o retorno de tais conexões” (FREUD, 1937, p. 366).

Sob transferência, o analisante dá seguimento a esse processo de recordação das vivências recalçadas, que, segundo Freud, neste momento, faz com que o analista fique em segundo plano. A tarefa do analista é escutar, sua função é causar a fala do analisando, pois este não pode lembrar o que não foi vivido. O analista trabalha com o esquecido, com o recalçado que insiste, com o não saber que aponta para um não querer saber e, com esses sinais, constrói o esquecido.

Numa comparação com os arqueólogos, Freud diz que o analista também trabalha com os “restos conservados” (FREUD, 1937, p. 368) e completa: “Como se sabe, duvidamos que qualquer *formação psíquica* (grifo nosso) realmente seja suscetível à destruição total” (FREUD, 1937, p. 368). O trabalho da construção em análise acontece concomitante a outros processos, apesar de Freud localizá-lo como preliminar. Uma vez produzido um pedaço de construção, o analista o comunica ao paciente visando a recolher os seus efeitos e, prosseguindo nessa direção, passa a construir mais um pedaço com um afluente e assim por

diante. Vale repetir, aqui, a fala de Freud a esse respeito, já citada acima: “Mas falamos em construção quando apresentamos ao analisando um pedaço de sua história pregressa esquecida” (FREUD, 1937, p. 670).

Nesse processo de construção, o preenchimento, realizado pelo analista, das lacunas encontradas nas falas do paciente, pode ter como resposta por parte deste uma confirmação (sim, é isso) ou uma negação (não é isso). De todo modo, ambas as repostas terão efeitos posteriores: caso seja um “sim”, o analisante teria que confirmá-lo com a produção de novas lembranças logo em seguida à resposta dada, realizando um encadeamento e preenchendo um pouco mais a construção. Caso seja um “não”, este pode ter seu valor de resistência à construção, mas, em sua complexidade, diversos fatores da situação analítica podem ser o motivo de tal resposta. Um fragmento esquecido, pois a construção nunca é completa, talvez seja um fator que, por não ser lembrado, pode estar influenciando a oposição do analisando pelo fato de ainda não ter sido revelado. O que não quer dizer que o paciente esteja renegando [*leugnet*] a construção. O modo de confirmação dos efeitos da construção vem através das associações, da produção de atos falhos, sonhos, etc. Sobre a verdade, Freud faz uma afirmação muito interessante: “Via de regra, ele só dará a sua concordância quando souber de toda a verdade, e esta muitas vezes é bastante ampla” (FREUD, 1937, p. 372). Ele prossegue dizendo que a aproximação da verdade, no que diz respeito à comunicação do analista, faz com que os sintomas piorem, sendo este um indicativo de que a construção está no caminho certo.

Freud faz uma ressalva de que, às vezes, a análise não consegue fazer com que o paciente chegue às recordações recalcadas. Todavia, a análise pode conseguir que o paciente “tenha uma convicção segura da verdade da construção, que, do ponto de vista terapêutico, tem o mesmo efeito que uma recordação recuperada.” (FREUD, 1937, p. 376). Talvez aqui se possa apreender a amplitude da verdade, como Freud havia mencionado na citação anterior. A verdade como uma convicção que apresenta a sua veracidade *a posteriori*, nos efeitos da comunicação do analista.

Na ordem da fenomenologia clínica, Freud diz que, em muitos casos, a partir da construção, acontece de o paciente ter recordações nítidas de acontecimentos, cuja vivência, em si, não era lembrada. Conseguem lembrar dos detalhes da situação, como um rosto, um gesto, uma palavra, de forma “ultranítidas” [*überdeutlich*], mas o acontecimento, em si, escapa às lembranças. Freud diz que esses fenômenos surpreendentes acontecem nos sonhos, após a comunicação e também em “estados semelhantes a uma fantasia” (FREUD, 1937, p. 376). Por outro lado, a comunicação da construção que os pacientes reconheciam com certa

nitidez não apresentava efeitos, o que fez Freud pensar numa resistência que desvia o movimento da lembrança deslocando-o para outros objetos. Poderia ser também um fenômeno de alucinação se, à sua nitidez da recordação “tivesse acrescida a crença na sua atualidade” (FREUD, 1937, p. 377). Freud atribuiu importância a esse pensamento ao analisar as alucinações que ocorrem em pacientes neuróticos. Tal fenômeno demonstra que a alucinação pode ser fruto de vivências infantis esquecidas, ou seja, o que o infans ouviu ou viu num período em que a fala ainda não estava estabelecida, e que insistem em vir à tona na consciência de forma deformada devido à censura que se contrapõe à lembrança dessa experiência. Para Freud, a alucinação se forma a partir do afastamento [*abwendung*] da realidade, como vimos em seu texto anterior e, aproveitando esse movimento, o retorno do recaiado se impõe à consciência de forma deformada devido à resistência e à tendência psíquica à realização do desejo. Tal dinâmica é descrita por Freud, como vimos anteriormente, no mecanismo do sonho. A crença insistente encontrada na loucura faz pensar que ela tem uma parte do que ele chamou de “verdade histórica” (FREUD, 1937, p. 378), cuja fonte é o que a criança viu e ouviu nos primórdios da infância. Nessa dinâmica, cabe pensar que essa crença aponta para a inutilidade de se assinalar o engano no delírio do paciente.

Certamente abandonaríamos o esforço inútil de convencer o doente do erro de seu delírio, de sua contradição diante da realidade, encontrando antes e muito mais um fundamento comum no reconhecimento do cerne da verdade, a partir do qual se poderá desenvolver no trabalho terapêutico. (FREUD, 1937, p. 378)

Para Freud, o trabalho analítico visa a parte da verdade histórica, da qual temos que liberar seus pontos de deformação e ligação com a realidade presente, a fim de levá-los novamente ao passado a que pertencem. Isso também acontece com a neurose, pois o retorno desse conteúdo recaiado, dessa fase infantil esquecida que insiste no presente, pode se apresentar através de um estado de angústia [*Angstzustand*], na expectativa de que algo terrível esteja por vir, afeto que ocorre por influência do conteúdo infantil assustador recaiado que insiste em aparecer na consciência.

A comparação de Freud entre as formações delirantes e as construções em análise é bastante pertinente para nossa pesquisa. Nas construções, ocorrem substituições de partes renegadas [*verleugnet*] por algumas partes vivenciadas na infância que foram igualmente renegadas, tal como acontece no delírio. Esse teor da verdade histórica também ganha o mesmo peso na neurose que, diante de um conteúdo recaiado nessa construção, se vale da substituição recorrendo a uma parte dessa verdade, ou seja, às vivências infantis esquecidas. Assim, o sofrimento por reminiscências não se restringe apenas à histeria, pois se estende também à neurose obsessiva. “Se abarcarmos a humanidade como um todo e a colocarmos no

lugar de cada indivíduo humano, verificaremos que ela também desenvolveu formações delirantes inacessíveis à crítica lógica e que contradizem a realidade” (FREUD, 1937, p. 379). Crença na verdade influenciada por um afeto que está à deriva ligado, porém, a uma parte da verdade histórica recalcada, uma experiência vivida pelo infans que, na sua imaturidade simbólica, não pôde elaborar o que ouviu ou viu.

A trajetória teórica apresentada neste primeiro capítulo diz respeito ao caminho que podemos tomar para pensar o estatuto da verdade em Freud, já que tal tema não foi trabalhado por ele de forma específica. Como vimos nos textos pré- psicanalíticos, a verdade se confundia com o saber, relação que fazia do encontro da verdade por meio de sua revelação a salvação, a cura. Posteriormente, com a introdução do conceito de fantasia, ocorreu uma modificação importante não só na teoria, mas também na técnica da psicanálise. O mesmo ocorrerá na virada em 1920, com o dualismo pulsional estabelecido entre pulsão de vida e pulsão de morte. Entretanto, o estatuto da verdade é mais claramente trabalhado nos textos de Lacan, que também apresentou, nos distintos momentos de seu ensino, modificações importantes para a práxis da psicanálise. É o que veremos a seguir.

3 DIGO A VERDADE, MAS NÃO-TODA – S(A)

Finalizamos o primeiro capítulo citando a seguinte afirmação de Lacan: “a descoberta de Freud questiona a verdade, e não há ninguém que não seja pessoalmente afetado pela verdade” (LACAN, 1955, p. 406). Para discorrer sobre essa afirmação de Lacan, foi preciso passar pela construção da psicanálise conforme realizada pelo seu criador. Tarefa que realizamos no segundo capítulo. Após seguirmos esse caminho, iniciamos o terceiro capítulo nos perguntando: partindo da descoberta de Freud, qual o estatuto da verdade em Lacan? Dizer que ela, a verdade, tem estrutura de ficção, como ele insistiu em seu ensino, diz um pouco sobre sua leitura em relação à verdade, mas será preciso desenvolver um pouco mais esse e outros aforismos lacanianos para melhor nos situarmos a respeito dessa questão, principalmente, no seu último ensino. Contudo, consideramos importante distinguir novamente a verdade-mentirosa, como Miller a toma na leitura dos textos de Lacan, da pós-verdade, para não fazer da psicanálise um ativismo em prol do cinismo moderno. Ao mesmo tempo, não podemos negar que a subjetividade de nossa época, ao erigir a “pós-verdade” como um de seus significantes mestres, relativiza a verdade. Verdade que não se dá fora do campo da linguagem, como mediadora entre o sujeito e o objeto. Como ler, então, a pós-verdade usando como ferramenta teórica o ensino de Lacan?

3.1 Não há Outro do Outro

Lacan, em “O estádio do espelho como formador da função do eu” (LACAN, 1949), texto do início de seu ensino, escreve que a constituição do eu ocorre a partir de uma alteridade, uma relação com o outro especular que faz com que a percepção do mundo não seja sem a incidência significante. Lacan chama essa relação de imaginária, representando-a em um esquema que intitula de esquema L e no qual insere um eixo que vai da letra a à letra a' . Neste esquema, o eu (a) está alienado ao outro (a') e o corpo imaginário é constituído a partir da imagem do corpo do outro; o que marca a diferença é a entrada do significante nesse esquema. O eixo simbólico, que marca a entrada do Outro da linguagem, se liga ao “ser em sua inefável existência” constituindo outro eixo que vai então do Outro (A) ao ser (ES) e no

qual se representa a relação inconsciente, na medida que um significante vem a produzir uma divisão entre ser ou não ser cujo resultado é um sujeito dividido. O esquema se desenha como podemos ver a seguir. Retomaremos este esquema mais adiante ao mencionar a tese de Miller sobre o simbólico na contemporaneidade.

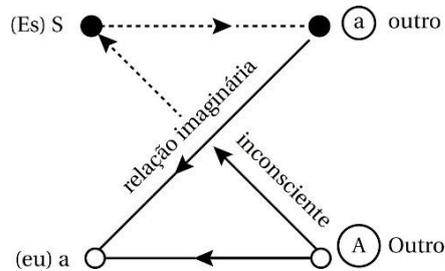


Figura 4: Esquema L

A formação das identificações do eu emerge na relação com o outro, no ponto imaginário em que este se estrutura com os objetos do mundo. Trata-se de uma imagem despedaçada do corpo e que se unifica através do objeto externo. Porém, para Lacan, o Outro da linguagem tem que ratificar essa imagem no momento em que a criança se depara com a imagem no espelho: “É o Outro do pacto da fala sempre latente, constituindo uma triangulação que incide na díade imaginária eu- outro” (QUINET, 2012, p. 25).

O infante, que ainda se encontra num tempo de prematuridade, imaturidade motora e simbólica, unifica-se de forma antecipada no encontro especular com a imagem unificada do outro. Antecipação que, segundo Lacan, é a base da fantasia fundamental do corpo despedaçado e claramente presente nas sensações de desmembramento das quais se queixam os pacientes esquizofrênicos. Esse encontro com o objeto externo, no processo de formação do eu, e a produção da imagem ilusória do próprio corpo unificado constituem um momento de júbilo para a criança. “É a imagem de seu corpo que é princípio de toda a unidade que ele percebe nos objetos. Ora, desta própria imagem, ele só percebe a unidade do lado de fora, e de maneira antecipada” (LACAN, 1954-55, p. 211).

Neste período inicial do seu ensino, Lacan, apesar de escrever em um dos seus primeiros escritos sobre a queda da imago paterna, enuncia a metáfora paterna, o Nome-do-pai, como o significante norteador, o significante da lei no campo da linguagem. Mas, segundo Miller em “O Outro sem o Outro” (2013b), se Lacan o destacou, atualizou, formalizou, não é para a ele aderir, não é para dar continuidade ao Nome-do-Pai, é para aí colocar um fim”. (MILLER, 2013b, p. 4).

Miller (2013b) afirma que uma virada no ensino de Lacan acontece em *O Seminário*,

livro 6: *o desejo e sua interpretação* (LACAN, 1958-59), momento no qual ele resgata o sonho do pai morto, apresentado por Freud em “Interpretação dos sonhos” (FREUD, 1900). Nesse mesmo Seminário, encontramos uma leitura lacaniana de Hamlet, na qual o pai não é uma “função normativa e pacificadora”, mas portador de uma “ação patogênica” (MILLER, 2013b, p. 2).

Nesse primeiro ensino, Lacan concebe o Nome-do-Pai como o significante da lei na ordem simbólica, ao afirmar que “é o significante do Outro enquanto lugar da lei” (LACAN, 1957-58, p. 590). A ordem simbólica era assim constituída por uma lei sob a égide do significante do Outro, o Nome-do-Pai. No registro da fala, do sentido, o imaginário era o que demonstrava suas desconexões, o que Freud já evidenciava, pois, diferentemente do simbólico, no imaginário não há elementos “discretos separados” (MILLER, 2013b, p. 3).

Para Miller (2013b), com essa definição, Lacan propõe que o Nome-do-Pai estabelecido no Outro como o significante da Lei pode ser lido como “o Outro da lei é o Outro do Outro” (MILLER, 2013b, p. 2). A partir de *O Seminário*, livro 6: *o desejo e sua interpretação* (1958-59), Lacan produz um corte nessa concepção da metáfora paterna como significante legislador da linguagem e elabora uma nova fórmula, recorrendo à filosofia de Ludwig Joseph Johann Wittgenstein (1889-1951) como referência teórica para negar a existência da metalinguagem. Embasado na leitura de Wittgenstein, Lacan afirma que não há metalinguagem e, mais adiante em seu ensino, em *O Seminário*, livro 17: *o avesso da psicanálise*, (LACAN, 1969-70) ele postula “que não há outra metalinguagem senão todas as formas de canalhice, se designarmos assim as curiosas operações que se deduzem do seguinte, de que o desejo do homem é o desejo do Outro” (LACAN, 1969-70, p. 63). Para Lacan, a canalhice é querer ser o Outro de alguém, “ali onde se delineiam as figuras em que seu desejo será captado” (LACAN, 1969-70). Ele acrescenta que não existe sentido, formulação importante para situar o falso em sua teoria, “que não seja do desejo” (LACAN, 1969-70).

Segundo Lacan, Wittgenstein busca almejar “o mundo apenas com fatos. Coisa alguma existe, para o filósofo, que não seja sustentada por uma trama de fatos” (LACAN, 1969-1970/1999, p. 62). Não há resto nessa concepção filosófica de Wittgenstein sobre a verdade, o que o leva a afirmar que, diante do que não se consegue dizer, calamos. Tal concepção é duramente criticada por Lacan, pois, diante do impossível de dizer, o inconsciente não se cala, pelo contrário, ele insiste. “Por outro lado, dizer que o real é o impossível equivale também a enunciar que ele é apenas a apreensão mais extrema do dizer, na medida em que o dizer introduz o impossível, e não simplesmente o enuncia” (LACAN, 1968-69/2008, p. 64).

A fórmula, em que afirma que não há o Outro do Outro, se escreve de forma lógica no matema $S(A)$ que, segundo Lacan, é “o grande segredo da psicanálise” (LACAN, 1958-1959, p. 353). Em *O Seminário*, livro 6: *o desejo e sua interpretação* (LACAN, 1958-59), ele então afirma que a inexistência do Outro do Outro nos remete à falta de um significante no Outro, $S(A)$, indicando a impossibilidade de dizer toda a verdade sobre o gozo, pois há algo indizível do gozo, no que concerne ao abjeto a . O Outro barrado se apresenta assim “como a inexistência de uma metáfora terminal que faria surgir uma significação definitiva” (MILLER, 2013b, p. 5).

A crença na verdade, no ideal de transparência, seria um dos fatores que influenciou os discursos de nossa época. Entretanto, o próprio Lacan nos ensina que há um furo no campo da linguagem, uma vez que o Outro é barrado, ou seja, não há significante que o complete. Não há metalinguagem, i.e., não há um significante que tenha seu sentido pleno, o que se contrapõe ao discurso jurídico que nega os deslizos da linguagem ao postular o testemunho como uma prova irrevogável. É em “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano” (LACAN, 1960) que encontramos um ensino sobre essa inconsistência lógica.

Qualquer enunciado de autoridade não tem nele outra garantia senão sua própria enunciação, pois lhe é inútil procurar por esta num outro significante, que de modo algum pode aparecer fora desse lugar. É o que formulamos ao dizer que não existe metalinguagem que possa ser falada, ou, mais aforisticamente, que não há Outro do Outro (LACAN, 1960, p. 827).

Este paradoxo consiste em que o simbólico aponte para a falha na estrutura através da linguagem, apesar de existir uma crença imaginária na concretude do significante, no fechamento do sentido, que tem em seu fundamento o eu como sede do desconhecimento e da ilusória completude da imago corporal. Ou seja, não há um significante que abranja o sujeito porque ele está sempre na hiância entre um significante e outro: “[...] um significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante” (LACAN, 1960, p. 833).

Dessa cadeia significante sempre restará algo inassimilável que Lacan nomeia de objeto a (LACAN, 1962-63). Assim, na construção subjetiva há uma falha estrutural, sintetizada por Lacan no aforismo: “não há relação sexual”. Essa falha estrutural, efeito da entrada do sujeito no mundo da linguagem, constitui-se como um vazio, um impossível de simbolizar que Freud chamou de *Das Ding*, A Coisa. Esses são conceitos fundamentais para pensarmos a verdade em psicanálise. Citando Iannini: “A inevitável inadequação entre polo subjetivo e polo objetivo é estruturante. Ao resto dessa operação chamamos desejo, à impossibilidade dessa adequação chamamos Coisa” (IANNINI, 2013, p. 29).

O retorno a Freud por Lacan e a construção do conceito do Nome-do-Pai já apontava para uma mudança que culminou em sua pluralização, os nomes-do-pai, que passou assim à categoria de semblante. Em *O seminário*, livro 18: *de um discurso que não fosse semblante* (LACAN, 1971), Lacan nos ensina que o semblante seria o oposto do real, mas não o oposto da verdade, uma determinação conceitual importante, na qual o semblante seria a própria verdade do sujeito. A oposição entre semblante e verdade não existe, pois não existe um comparativo com o que seja falso para determinar o seu oposto.

O semblante advém do encontro do simbólico com o real, no qual o semblante vela o real não no sentido de realidade, mas de um registro em que se presentifica a ausência de uma representação. A introdução do termo semblante não excluiu os nomes-do-pai, pois a categoria de semblante abrange tudo o que é do campo da linguagem. Para dar conta da inexistência da relação sexual, da impossibilidade de uma relação de proporção com o Outro sexo, há o semblante, ou seja, ali onde não há nada, cremos que há algo. Por essa razão, não há discurso que não seja semblante.

A natureza está cheia de semblantes que não se confundem com o real; a partir disso, Lacan afirma que nunca ninguém acreditou que o arco-íris fosse algo curvado e traçado que esteve lá verdadeiramente. Ainda que se o veja, é intangível, e ninguém pode alcançar seu lugar. A categoria de semblante se torna, assim, a conjunção entre imaginário e simbólico em oposição ao real (TENDLARZ, 2012, p. 38).

Assim, foi a atualidade do gozo Outro e a queda dos ideais que engendrou essa nova forma de pensar a categoria de semblante e sua conjunção entre os registros simbólico e imaginário em oposição ao real. Com isso, Miller (2005) propõe essa nova forma de o sujeito se representar pela categoria dos semblantes, não mais como articulador do simbólico e do imaginário, mas como predominância, uma crença total no semblante. Segundo ele, o enfraquecimento simbólico torna o registro imaginário mais consistente, uma vez que o eixo simbólico não produz mais o furo no eixo imaginário.

Diante disso, temos, como consequência, um imaginário que, por não ser furado pelo simbólico, torna-se consistente. Os semblantes perdem a função de articular simbólico e imaginário e passam a predominar, inclusive fazendo com que o Outro se semblantize, por isso a afirmação de Miller de que o sujeito contemporâneo está imerso nos semblantes (MACHADO, 2013, p. 135).

Ao retomar o aforisma de Lacan em *O Outro que não existe e seus comitês de ética*, (MILLER, 2013a), Miller destaca que a verdade tem estrutura de ficção, para dizer que “de um tempo para cá a estrutura de ficção cobriu a verdade, a incluiu, a absorveu. Sem dúvida, a verdade prospera nela, se multiplica, se pluraliza, mas está quase morta” (MILLER, 2013a, p.15). Por isso, ele chama a atenção para o que Lacan, em *O Seminário*, livro 7: *a ética da*

psicanalise (LACAN, 1959-60), já havia nos ensinado: o fato de os psicanalistas se orientarem pelo real, pois “o papel que a psicanálise deve sustentar não permite ambiguidade” (MILLER, 2013a, p. 15).

Retomando essas pontuações, podemos encontrar, em *A morte da verdade* (KAKUTANI, 2018), esta frase título de um livro de Michiko Kakutani (2018), repetida em várias entrevistas e comentários sobre a pós-verdade. O livro se dirige aos jornalistas e traz uma crítica à estratégia do governo Trump relativa à propagação de *fake news*. Kakutani escreve que as técnicas de manipulação de uma nação é uma estratégia política que atravessou o século XX. Hitler, em seu diário (*Mein Kampf*), já mencionara a importância do fato de a propaganda política apelar para “as emoções das pessoas” (KAKUTANI, 2018, p. 172). A diferença marcante é que, atualmente, com o advento da internet e o avanço da tecnociência, o alcance das informações ficou maior, mas o tempo de compreensão diminuiu devido à rapidez com que a informação chega até o ouvinte/leitor. No que concerne aos afetos, lembramos que o afeto que predominou no momento político atual foi o ódio, tornando-se o afeto de base para promover um consentimento das notícias falsas, o que nos faz viver “(...) a ética da provocação e do insulto” (GUIMARÃES, 2019, p. 77).

Em tempos de o Outro que não existe, a angústia, o afeto que não engana, passa rapidamente ao ódio numa tentativa de fazer o Outro existir. Lembrando que Freud, em “As pulsões e seus destinos” (FREUD, 1915), afirma que, para se constituir o eu, é preciso expulsar de si aquilo que se rejeita, estabelecendo uma exterioridade. O estádio do espelho proposto por Lacan, como citado anteriormente, nos esclarece essa função do ódio na formação do eu. Fazer o Outro existir também presume, no que diz respeito ao sujeito, ter que se haver com o gozo do Outro. Se o Outro existe, ele goza, isso já coloca em jogo objeto *a*, o objeto presente na angústia como vazio. Assim, “o ódio talvez possa ser entendido como a reação a um ente que, no eixo imaginário, encarna essa posição a partir da qual o sujeito se depara com o resto” (CAMARGO; LYRA, 2012, p. 93). Quando se ataca ou, usando a linguagem da internet, se cancela alguém, o que se tenta fomentar é sempre este ódio ao gozo do Outro, que já estava em jogo nesta relação de alteridade: “se o outro goza, deve ser de mim” (CAMARGO; LYRA, 2012, p. 93).

3.2 Verdade não-toda

Em *O Seminário*, livro 17: *o avesso da psicanálise* (1969-70), Lacan afirma que a

verdade “não é uma palavra a ser manipulada fora da lógica proposicional, onde se dá um valor reduzido à inscrição, ao manejo de um símbolo, que em geral é um V maiúsculo, sua inicial” (LACAN, 1969-70, p. 57). Ele situa a verdade em sua relação com as proposições, como vimos com os filósofos no primeiro capítulo, não obstante reforçando seu lugar no âmbito da linguagem, ao se referir à “palavra” verdade ao mesmo tempo em que adiciona seu valor lógico, proposicional. Segundo Lacan, o uso da palavra verdade neste domínio da lógica proposicional é “desprovido de esperança” (LACAN, 1969-70), o que lhe daria um lugar saudável. Na leitura de Costa Moura e Lo Bianco, esse lugar saudável no qual Lacan situa a palavra verdade em sua atribuição lógica, “põe a verdade em um lado formal, seco, sem paixão e, em suma, sem *telos*” (COSTA MOURA; LO BIANCO, 2013, p. 255).

Para Lacan, em todos os outros lugares, menos o da lógica proporcional, o uso da palavra verdade é causador de um “curioso frêmito” (LACAN, 1969-70, p. 57), especialmente, ele enfatiza, entre as analistas mulheres, impelindo à confusão da “verdade analítica com a revolução” (LACAN, 1969-70, p. 57). Lacan, a princípio, faz uma relação entre a verdade e a mulher, dedicando um capítulo de *O Seminário*, livro 10: *a angústia* (1962-63) a esse tema, dizendo que a mulher é mais verdadeira e real. Ali, ele aponta o caráter da castração da qual a mulher é a encarnação. Porém, nos *Seminários* seguintes ao *O Seminário*, livro 12: *os problemas cruciais da psicanálise* (1964/65), Lacan trabalhou os semblantes e a não existência da mulher, ou melhor, a ausência de um significante que represente a mulher no inconsciente. Ele configura as modalidades do gozo fálico, o gozo do sentido, o que é possível transmitir pela fala, e o gozo feminino, que indica um impossível de dizer, de transmitir pela fala. O não saber, indicado no não-todo da verdade é, então, característico do gozo feminino.

Essa questão se fundamenta na concepção de Lacan sobre a diferença estrutural na sexuação que parte da distinção dos modos de gozo, ou seja, tanto no sujeito do sexo masculino quanto no sujeito do sexo feminino existem dois modos de gozar. Em *O Seminário*, livro 20: *mais ainda* (1972-1973), no esquema que nomeou como tábua da sexuação, ele explica esses modos de gozo distintos que perpassam tanto o homem quanto a mulher. Lacan nos ensina que na lógica da sexuação o lado não-todo fálico, que nomeou como o lado feminino da tábua da sexuação, indica um modo de gozo impossível de negativizar, um gozo inconfessável. O gozo feminino é “um abandono ao infinito, impossível de dizer. Não há nenhum binarismo entre masculino e feminino, o gozo feminino, seja para o homem como para a mulher, é um acontecimento de corpo fora do sentindo” (LUTTERBACH; SIQUEIRA; OTONI, 2021, p. 18).

No capítulo de *O Seminário*, livro 17: *o avesso da psicanálise* (LACAN, 1969-70)

intitulado “Verdade irmã do gozo”, Lacan apresenta a face de uma verdade impossível de dizer, um vazio, não toda dita, elucidando a afirmação que retornará em diversos momentos do seu ensino sobre o meio-dizer da verdade. Segundo ele, no momento em que estamos perto de capturar a verdade, ela escapa. Lacan recorre à leitura de “Interpretação dos sonhos” (FREUD, 1900), para demonstrar que Freud já indicava esse lado indizível em que escapa a verdade. “(...) um sonho desperta justamente no momento em que poderia deixar escapar a verdade, de sorte só acordamos para continuar sonhando – sonhando no real, ou para ser mais exato, na realidade” (LACAN, 1969-70, p. 59).

3.3 O saber e a verdade

Em seu último ensino, Lacan, em “Estou falando com as paredes” (LACAN, 1971), diz que a “fala define o lugar daquilo que chamamos verdade” (LACAN, 1971, p. 25) localizando nesta função, função da fala, o que se produz como ficção. E o que isso quer dizer senão que a verdade é, como estrutura de ficção, no que diz respeito ao inconsciente, mentirosa. Antes, em *O Seminário*, livro 17: *o avesso da psicanálise*, Lacan havia afirmado que o verdadeiro é “aquilo que é dito” (LACAN, 1969-70, p. 58), ou seja, tem que passar pela fala. Estamos no âmbito da fala, no qual Lacan fez a verdade falar, como demonstrou no texto “A coisa freudiana” (LACAN, 1955), apontando, por outro lado, o mercado mundial da mentira, demonstrando a queda do valor da verdade, que poderia ser usada como uma arma durante o nascimento da guerra fria e o avanço do capitalismo. Para Milner, a prosopopeia de Lacan nesse texto nos mostra que a verdade “não é predicado, mas sujeito; ela pode dizer “eu” e, mais precisamente, “eu falo”, porque ela não reside em um predicado que se atribui a um dito, mas no próprio dito na medida em que ele é falado”. (MILNER, 2014, p. 19). Milner (2014) elucida que, ao disjuntar a verdade do verdadeiro, do predicado verdadeiro, ela deixa de ser a verdade-de e se emprega, em termos absolutos, como verdade, “ela é a verdade, desligada de todo dito exterior a ela, ao qual ela poderia reportar-se” (MILNER, 2014, p. 19). Isso torna a verdade disjunta da exatidão, colocando-a no interior do próprio dito.

No ano de 2021, a École de La Cause freudienne (ECF) apresentou como questão de um evento o tema “fake” (o termo foi apresentado em inglês no evento, por isso decidimos mantê-lo aqui). Éric Laurent, um dos participantes deste evento, retoma o texto “A coisa

freudiana ou o sentido do retorno a Freud em psicanálise” (LACAN, 1955) e diz que, diante do meio dizer da verdade, a tentativa de mostrar o lado oculto da verdade nos leva a dizer uma “mentira mais ou menos pavorosa (*effroyable*)” (LAURENT, 2021, n. p.). Fato antecipado por Lacan no texto de 1955 em que o discurso do erro, segundo ele, a articulação com o ato poderia dar um testemunho da verdade que iria de encontro com a evidência. Lacan se refere aos estudos das manifestações inconscientes, e tece uma crítica à psicanálise americana, passando por uma leitura da “astúcia da razão”, de Hegel, na qual a razão governaria a história. Assim, ficamos com “um senso vago da história” (LACAN, 1955, p. 411), em que os estudiosos, os peritos se baseiam na garantia da futura empresa da verdade, ou seja, “o mercado mundial da mentira, o comércio da guerra total e a nova lei da autocritica” (LACAN, 1955, p. 411).

Para Laurent, Lacan volta a ressaltar a degradação sofrida pelo lugar da verdade, fazendo uma aproximação entre a verdade, o saber e o resto que são evacuados na passagem por esse lugar. “[...] nada é incompatível com a verdade: mijá-se, cospe-se nela. É um lugar de passagem, ou melhor, de evacuação, tanto do saber como do resto” (LACAN, 1970, p. 440). Notemos que, aqui, se conjuga no ensino de Lacan as virtudes do saber e da verdade. Em “Estou falando com as paredes” (LACAN, 1971), Lacan fala de uma certa confusão, que seria um ponto em questão em psicanálise, a qual chamou de uma “fronteira sensível entre verdade e saber” (LACAN, 1971, p. 18). Para transcormos sobre essa questão, será necessário abrirmos uma parte de nossa pesquisa também para a questão do saber em psicanálise.

3.4 O saber como meio de gozo

O título desta parte do capítulo se refere a uma pergunta formulada pelo interlocutor de Lacan em “Radiofonia” (LACAN, 1970). Na ocasião, o belga, Sr Robert Georin, perguntou a Lacan o seguinte: “Em que o saber e a verdade são incompatíveis?” (LACAN, 1970, p. 440). Isso não só produziu como resposta de Lacan uma certa degradação sobre a verdade, conforme citado acima, como também o fez retornar ao *O Seminário*, livro 17: *o avesso da psicanálise* (LACAN, 1969-70). A fim de responder a essa questão, precisamos passar pelo estatuto do saber em psicanálise para, posteriormente, transcormos sobre sua

relação com a verdade. Lacan, em *O Seminário*, livro 17: *o avesso da psicanálise* (LACAN, 1969-70), nos ensina que o saber é um meio de gozo, aquilo que, na clínica analítica, mede a “incidência da repetição” (LACAN, 1969-70, p. 51). Ele diz que é no traço unário, a marca que incide no corpo, que se origina o que nos interessa, aos analistas, como saber. Assim, ocorre uma depuração do saber, virada do qual parte o analista, das ambiguidades criadas por um saber natural, as quais nos guiam no mundo, uma certa orientação que viria de nascença. Lacan, porém, põe justamente em questão a pretensa *conaturalidade* entre a sensação e a apreensão do mundo. Isso porque o conhecimento tem suas limitações nos órgãos sensoriais, que fazem com que existam filtros que intervêm nessa apreensão do mundo. Pontos cegos, infravermelhos e sons inaudíveis, devido aos limites dos órgãos, são uma dessas características. Para Lacan, “não, não há nada em comum entre o sujeito do conhecimento e o sujeito do significante” (LACAN, 1969-70, p. 49).

O traço unário recebe a companhia, num trabalho de deslocamento contínuo, de um outro significante, o S2. Estamos no campo do saber que, em sua origem, segundo Lacan, podemos reduzir à articulação significante (S1 – S2). Este trabalho do saber de articulação significante (S1-S2), devido à sua impotência, em algum momento fracassa tendo como produto um resto, o objeto *a*. Enquanto o saber trabalha, diz Lacan, “ele produz entropia” (LACAN, 1969-70, p. 53), um ponto de perda, “o único ponto regular por onde temos acesso ao que está em jogo no gozo” (LACAN, 1969-70, p. 53). Nesse trabalho, vai se situando, por um lado, o sentido no qual S1 ganha a companhia de S2 através do deslocamento dos significantes e, “por outro lado, sua inserção no gozo, do Outro – disso pelo qual ele é meio de gozo” (LACAN, 1969-70, p. 53). O trabalho produzido pelo saber tem um sentido, um sentido obscuro que, como diz Lacan, é o sentido da verdade. Lembrando que enquanto no discurso universitário o saber é agente, no discurso do analista o saber se situa no lugar de verdade.

A evacuação do saber e do resto pela verdade, cuspidada e mijada, produz, pela repetição, um mais-de-gozar. A raiz do saber se mostra na repetição na forma do traço unário. Saber que é meio de gozo produzindo uma perda que, seguindo a lógica da entropia usada por Lacan, faz aparecer a função do objeto *a*. “Só a dimensão da entropia dá corpo ao seguinte – há um mais-de-gozar a recuperar” (LACAN, 1969/70, p. 52). Para Lacan, o ser humano, o *húmus da linguagem* tem que se emparelhar, se apalavrar com esse aparelho de gozo. Nesse esquema, podemos notar que a produção de um saber que é meio de gozo aponta para algo do indizível do sujeito, um gozo intraduzível em palavras. Seguindo essa trilha, podemos destacar o que Lacan enfatizou em diversos momentos de seu ensino, a saber, a verdade não

pode ser inteiramente dita, que só temos acesso a ela por um semi-dizer. De acordo com Lacan, não se trata de uma verdade que não pode ser dita por ser proibida, mas, sim, que “para além de sua metade, não há nada a dizer” (LACAN, 1969-70, p. 53). E, ao se tentar dizê-lo, diz-se o pior. Para Lacan, a verdade é impotência, fragilidade “cujo véu nós levantamos” (LACAN, 1969-70, p. 54), pois o amor pela verdade “é o amor ao que a verdade esconde e que se chama castração”. Aqui, há uma inversão: não o amor a uma verdade escondida, mas ao que a verdade esconde: a castração.

O amor pela verdade é uma maneira de zombar da falta, a falta a ser que se apresenta no indizível, no impossível de dizer. “Um amor universal, como dizem, cujos farrapos nos brandem para acalmar-nos, isso é precisamente com que velamos, e mesmo obstruímos o que é verdade” (LACAN, 1969-70). É com esse amor que se vela a verdade.

No capítulo III de *O Seminário*, livro 17: *o avesso da psicanálise* (1969-70) Lacan aborda a questão do saber e termina com um questionamento sobre o sujeito suposto saber, lugar supostamente demandando pelo analisante. Para Lacan, a análise se instaura a partir do momento em que o analista institui o analisante - e não o analista - como o sujeito suposto saber, através da livre associação. “E a transferência se funda nisto – há um cara que me diz, a mim, grande babaca, que me comporte como se soubesse de que se trata” (LACAN, 1969-70, p. 55). É do lado do analisante que está o saber não-sabido, que se revela no momento em que ele diz mais do que pretendia dizer, momento este em que o saber fracassa. Lacan e nos ensina que a verdade tem que ser recolhida, ou lida, conforme propõe, através da escuta dos pacientes, como causa, “não a causa como categoria da lógica, mas como causando todo efeito” (LACAN, 1965-66, p. 883).

E Lacan nos questiona: o que se espera de um analista? “Que faça funcionar o seu saber em termos de verdade” (LACAN, 1969-70, p. 55). O que Lacan nos ensina com essa afirmação? Podemos pensar partindo da afirmação lacaniana de que a verdade é irmã do gozo.

3.5 Verdade, irmã do gozo

Mais adiante, em “Televisão” (LACAN, 1973), Lacan abre sua entrevista a Miller enfatizando a impossibilidade de dizer a verdade toda e logo elucidada que não se diz toda a verdade pelo fato de esta estar relacionada com o real: “Sempre digo a verdade: não toda,

porque dizê-la toda não se consegue [...] é impossível” (LACAN, 1973, p. 508). E prossegue dizendo que “faltam palavras”, o que nos permite aproximar a verdade do real, sem confundirlos ou colocá-los no mesmo barco. Assim, “a verdade tem a ver com o real” (LACAN, 1973, p. 508), o real do gozo.

Supor a existência de uma verdade que diga tudo é o mesmo que dizer que pode haver uma superposição do real pelo simbólico, que o dito possa recobrir o fato. A verdade não-toda aponta para a possibilidade de emergência do sujeito, para o qual não há um significante que represente. A título de comparação, podemos pensar o oposto quando se equivale os diagnósticos aos sujeitos. Por isso, Lacan diz em uma entrevista que a psicanálise não triunfará, ela sobreviverá ou não (LACAN, 1974). Acreditar na verdade toda, ou seja, na construção de sentido que não tenha como efeito o *pas-de-sens* (sentido algum), em que Lacan joga com a homonímia entre o advérbio de negação *pas* (não, nenhum) e o substantivo *pas* (passo), seria a morte da psicanálise. (LACAN, 1969-70).

Em *O Seminário*, livro 17: *o avesso da psicanálise* (LACAN, 1969-70), quando Lacan anuncia o parentesco da verdade com o gozo, sendo o gozo, o mais-de- gozar também efeito de discurso, isso nos permite aproximar, sem igualar, gozo e verdade. Para tanto, é preciso observar que o lugar da verdade, que se mantém constante nos matemas dos quatro discursos, pode ser ocupado por qualquer um dos elementos que mudam de posição no giro de um discurso a outro (S 1, S2, \$, a). A esse respeito, é interessante destacar que Lacan ressalta a relação da verdade (*verité*) com a crença no discurso em que se tenta igualar o eu a si mesmo. Esse empuxo, segundo ele, é localizado no discurso Universitário quando, no lugar da verdade, temos o S1. Por outro lado, uma ligação fraterna entre verdade e gozo é localizada no discurso da histórica, no qual o objeto *a* está no lugar da verdade. Dessa forma, Lacan aponta a verdade como efeito do discurso, e, como podemos perceber, no discurso do analista ela equivale a uma produção de saber (S2). Saber que não se liga a algo escondido, oculto, ao conhecimento, mas um saber ligado ao gozo.

O discurso do mestre, que está na proa do liame social, envolve também uma forma de tratamento do gozo, porém faz do objeto de gozo o seu produto. Como escreve Marie-Hélène Brousse, “(...) cada discurso, ou cada versão histórica do discurso do mestre dá sentido – não significação - ao gozo; o que implica que todo discurso é uma hermenêutica, uma hermenêutica imposta por meio do significante mestre, ou seja, posto em posição de agente do discurso” (BROUSSE, 2016, p. 12) e implicando uma dominação discursiva sobre os corpos e seus modos de gozo.

O discurso do analista, no entanto, na medida em que o agente é o objeto causa de

desejo, retira o S1 do seu modo de dominação e permite fazer exceção ao modo de dominação, uma vez que não tem nada de universal, e tem como efeito a produção da diferença, ou seja, a singularidade daquele que goza, na direção de um saber fazer com o seu gozo. Por isso, Lacan diz que a psicanálise “tem que se dedicar as esquisitices”. (LACAN, 1974, p. 64). Desse modo, Lacan desloca a verdade que, em diversas leituras do campo psi, supostamente se encontraria no interior, no *intus*. “Por que não ao lado?” (LACAN, 1969-70, p. 60), pergunta Lacan retomando o binômio freudiano *heimlich, unheimlich*, o estranho familiar, o infamiliar. A verdade não está no interior, mas ela evoca e releva o que nos é estranho. “A verdade, com efeito, parece mesmo ser-nos estranha – refiro-me à nossa própria verdade” (LACAN, 1969-70, p. 60).

Miller (1996), numa releitura minuciosa do texto “Construções em análise” (FREUD, 1937), sublinha a afirmação de Freud, segundo a qual só saberemos se a construção foi verdadeira “quando o sujeito testemunha sua surpresa, quando ele comete um ato falho, quando se trai confessando o contrário do que queria dizer” (MILLER, 1996, p. 103). No percurso analítico há um esforço em dizer a verdade, que mostra a sua impossibilidade, mostra o indizível da verdade. Ele acrescenta dizendo da dificuldade dos mentirosos em se analisarem, pois dificilmente sustentam a mentira por muito tempo. “O inconsciente não mente” (MILLER, 1996, p. 103). Ponto este que revela o caminho que se faz quando se busca a verdade e se a encontra ao lado, na surpresa, no ato falho, nas manifestações do inconsciente. Quando se remete a verdade ao lado, se diz de algo que escapa ao discurso, mas que passa por ele. O próprio Freud enfatiza em seu texto que não se trata do sim ou do não do analisante, mas de suas reações.

Não é um torneio escolástico onde se trata de saber quem tem razão, trata-se de estar no rastro de uma verdade que se revela ao escapar, verdade da qual não se pode fazer tese, porque uma tese, nós a dizemos, a defendemos, a sustentamos enquanto que o inconsciente diz uma única vez ao lado e depois ele se eclipsa. (MILLER, 1996, p. 105).

Retornamos, então, ao ponto que concerne à relação entre sentido e desejo que citamos anteriormente, e o que isso implica na teoria psicanalítica. “Não há verdade senão daquilo que esconde esse desejo de sua falta, fingindo que não quer nada diante do que encontra” (LACAN, 1969-70, p. 63). Isso implica, segundo Lacan, um contraponto com a teoria da implicação do verdadeiro e do falso proposto pelos lógicos. No final de sua digressão, Lacan concluiu que o verdadeiro implicaria o falso, e sabemos onde isso vai dar. Porém, não podemos dizer ao contrário, que o falso implicaria o verdadeiro. Há sempre um primeiro verdadeiro que não declina. “Nenhuma verdade pode ser localizada a não ser no campo onde

ela se enuncia – onde se enuncia como pode” (LACAN, 1969-70, p. 64).

Lacan (1969-70) relembra a sua teoria do enunciado e da enunciação para dizer que a verdade é um efeito de linguagem, ou seja, a verdade se apresenta não toda nas manifestações inconscientes. O que nos remete à afirmativa de Lacan, a saber, “a linguagem é a condição do inconsciente” (LACAN, 1969-70, p. 42), e não ao contrário, pois a verdade não responde a um sentido absoluto. Por isso, Lacan adverte aos psicanalistas de que não há relação amorosa com a verdade, somente a verdade da castração é segura (LACAN, 1970).

Laurent (2021) acrescenta que a advertência aos analistas feita por Lacan denuncia aqueles que tentam se colocar no lugar da verdade, “sem ter que passar pelo saber, o que por si só permite que as crenças na verdade sejam desfeitas” (LAURENT, 2021, n. p.). Laurent põe em jogo essa relação da verdade com o saber indicando que não há um todo, mas que, para se chegar à verdade do recalque, se faz necessário passar pelo saber, ou seja, colocar-se a trabalho. Para ele, o campo da verdade tem que ficar livre, livre na linguagem, para que algo do saber inconsciente possa aparecer nos atos da fala, na falha.

3.6 A fronteira sensível entre verdade e saber

Hamman (2014) sublinha a relação que construímos ao longo deste capítulo entre verdade, saber, desejo, gozo e real, e acrescenta dizendo que “quanto mais irrompe o real no ensino de Lacan, menor é o valor atribuído a verdade” (HAMMAN, 2014, p. 401). O fracasso do saber (S1-S2) faz com que apareça uma verdade que aponta para um saber inconsciente (S1//S2). Interessante que Lacan, em “Radiofonia” (LACAN, 1970), sinaliza que o real seria a barreira que afastaria qualquer tentativa de idealismo. Se o amor à verdade é, como ele disse, um esquecimento da castração, podemos articular com a afirmativa lacaniana de que o desconhecimento do real se alinharia “sob as mais contrárias bandeiras” (LACAN, 1970, p. 443).

Uma verdade impotente diante do gozo. Nesta relação, o trabalho do saber, a entropia, produz um objeto, e o efeito de verdade deriva do que cai do saber, ou seja, “do que se produz dele, apesar de impotente para alimentar o dito efeito” (LACAN, 1970, p. 443).

O que impõe a finitude desse processo. Esse seria um processo de análise. Por outro lado, quando o real sacode a verdade o que vem como resposta é o rechaço dessa perturbação

para as trevas, na tentativa de tamponar a castração. (LACAN, 1971). Como a Revolução Francesa, que resultou na instauração de “uma raça de senhores mais ferozes do que tudo o que se vira até então” (LACAN, 1971, p. 38). Por isso Lacan, faz algumas ressalvas em relação à palavra revolução que, em sua raiz, remete a um retorno ao mesmo lugar, no caso dos discursos remeteria a um novo mestre. Contudo, Lacan acrescenta que a psicanálise também foi um sismo para a verdade. Assim, ele afirma que a psicanálise na foi um discurso revolucionário, como dizia Freud, mas subversivo, no que diz respeito ao que cai, que se perde no saber e retorna como desejo. O termo subversão porta em sua raiz o ato de derrubar, de cair. A subversão faz furo na revolução.

Em “Estou falando com as paredes” (LACAN, 1971), logo após o comentário sobre a Revolução Francesa, Lacan afirma que a psicanálise poderia veicular o “saber da impotência”. Detenhamo-nos na afirmativa que não aponta para a impotência do saber, mas para o saber da impotência, que muda completamente a configuração da frase, seu sentido. Falamos, anteriormente, sobre essa impotência diante de um gozo inconfessável, da verdade como impotência, de um real que não é para ser sabido, inominável. Como nos lembra Lacan, quando tentamos capturar a verdade ela nos escapa.

3.7 Inconsciente transferencial e Inconsciente real

Antes de sua morte, Lacan dedicou amplamente seus últimos textos à questão da verdade, propondo até mesmo um neologismo para leitura de seu estatuto em psicanálise. Lacan inicia seu texto “Televisão” (LACAN, 1973), conforme já citamos, com o conhecido anúncio: “Sempre digo a verdade, não toda, porque dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam palavras” (LACAN, 1973, p. 508), implicando a relação da verdade com o real. Tal fala de Lacan demonstra a mudança de estatuto da verdade, a mudança em seu valor, como mencionamos anteriormente ao citarmos Hamman (2014). Três anos depois do texto citado acima, Lacan escreve “Prefácio à edição inglesa do Seminário 11” (LACAN, 1976), no qual nos traz a relação da verdade com a mentira, apontado a dimensão de impossibilidade de dizer o verdadeiro sobre o real. “Não há verdade que, ao passar pela atenção, não minta” (LACAN, 1976, p. 567).

Miller, em *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan. O sinthoma* (2009), extrai deste

texto de Lacan a distinção feita por este entre a interpretação e o inconsciente, revelando nesta disjunção o avesso de sua tese em *O Seminário*, livro 6: *o desejo e sua interpretação* (LACAN, 1958-59), no qual afirma que o desejo inconsciente é sua interpretação. Havíamos ressaltado o ponto de virada na teoria de Lacan, que ocorre em 1958-59, em relação ao registro do simbólico, ou seja, à ausência de um significante no campo do Outro. Agora, acompanhando a leitura de Miller (2009), percebemos que essa disjunção entre inconsciente e interpretação nos traz uma outra perspectiva, não só em relação à verdade, mas também ao inconsciente, que Lacan, neste último ensino, estabelece como função. Na citação de Lacan, o espaço no qual o lapso ocorre, só nos dá a certeza de estarmos no inconsciente se não tiver nenhum impacto de sentido. Lacan, em “Prefácio à edição inglesa do Seminário 11” (LACAN, 1976), inicia o texto dizendo: “Quando o esp de um laps – ou seja, visto que só escrevo em francês, o espaço de um lapso – já não tem nenhum impacto de sentido (ou interpretação), só então temos a certeza de estar no inconsciente” (LACAN, 1976, p. 567). Ele recorre a essa assonância (só possível em Francês) para mostrar essa certeza de estar no inconsciente.

Está dimensão da interpretação inconsciente, na leitura de Miller, o coloca na sua função articulável que, neste espaço que impacta o sentido, o espaço de um lapso, é representado por um S1 que, de certa forma, não se articula com o S2, “S1 nada representa, ele não é um significante representativo” (MILLER, 2009, p. 13), está disjunto do campo do saber suposto, ou seja, como nos indica Miller, do campo da transferência, ponto de partida da psicanálise.

S ----- Sq

Figura 4: Algoritmo da transferência

Desta conexão entre o significante mestre e um significante qualquer se estabelece a relação transferencial com o sujeito suposto saber. A transferência, aqui, está como lugar de causa, pois “é pela transferência que se presentifica, mobiliza e lê o inconsciente. Quando Lacan articula a transferência a partir do sujeito suposto saber, ele a liga estreitamente ao inconsciente” (MILLER, 2009, p. 14). A relação com o sujeito suposto saber diz respeito a uma manifestação do inconsciente, uma manifestação, diz Lacan, sintomática (LACAN, 1973). Com essa perspectiva de Miller conclui-se o inconsciente transferencial, que, segundo ele, é o inconsciente freudiano que supõe essa ligação entre os significantes (S1-S2).

Por outro lado, a citação de Lacan indica uma certeza, a de que estamos no inconsciente quando essa relação entre os significantes não acontece, “tem-se a certeza de

estar no inconsciente quando não opera a conexão transferencial” (MILLER, 2009, p. 15). Isso aponta para um estar sozinho, o significante sozinho, disjunto de S2, o espaço de um lapso sem nenhum impacto de sentido, “se trata de um saber de si/ consigo (*soi*) sozinho” (MILLER, 2009, p. 15). O tempo em que isso acontece é breve, pois logo, ao se prestar atenção, já se sai do inconsciente, desse espaço. Isso nos remete à frase de Lacan sobre a verdade que, ao passar pela atenção, mente. Vale ressaltar que é no “Prefácio à edição inglesa do Seminário 11” (LACAN, 1976) que Lacan evoca a verdade mentirosa.

Para Miller, a atenção mencionada por Lacan, que incide sobre o lapso, é o que engendra a associação, momento em que encontramos o analista e que há sentido e interpretação. Essa verdade, que passa pela atenção é falha (*ratage*), segundo o próprio Lacan. Ao tentar dizer a verdade, eu falho. Isso retoma o que dissemos sobre o fato de a verdade ser impotência, como afirmado por Lacan (1969-70). “Aqui, estamos sob uma perspectiva em que a associação livre, longe de ser a chave da verdade, libera uma verdade filha da atenção e, desse modo, uma verdade falhada” (MILLER, 2009, p. 16).

O inconsciente, que Miller chamou de real, é esse que se tem a certeza de estar quando o Um-sozinho, seu pivô, se apresenta fora do âmbito do sentido, não se apresenta no laço entre o Um e o Outro, pois, como diz Lacan, “não há amizade que esse inconsciente suporte” (LACAN, 1976, p. 567). É o inconsciente real, “homólogo ao que evocamos inicialmente sobre o traumatismo” (MILLER, 2009, p. 18).

O que acompanha um lapso, um ato falho, ou seja, as manifestações inconscientes são os efeitos de verdade, de que falamos anteriormente, e que, segundo Miller, a palavra efeito, que vem antes de verdade, enfraquece está última. Essa verdade que se apreende como efeito é variável. Para Lacan, a impossibilidade de dizer a verdade faz com que o analisante a desconheça. O obstáculo, o que faz da verdade impossível, é o sintoma como o que não cessa de se escrever. Percebe-se, desde o segundo ensino de Lacan, a mudança no estatuto da verdade que culmina em “Rumo a um significante novo” (LACAN, 1977), no neologismo varidade (*varité*) formado pelas palavras variedade (*variété*) e verdade (*verité*), ou seja, “o que o analisante diz, esperando se verificar, não é a verdade, é a varidade do sintoma” (LACAN, 1977, p. 10).

O que o psicanalista tem que fazer soar não é o sentido, é outra coisa. O sentido, e aqui vemos a perspectiva da Lacan no final de seu ensino, ressoa, mas não vai longe. O sentido entra na ordem do tamponamento. O inconsciente real, quando temos a certeza de estar nele, clama por uma atenção que produz um efeito de verdade, um clarão que se apaga e se apega à verdade mentirosa. Dizemos a verdade pela metade, pois o verdadeiro mente no longo

percurso de uma análise, nos indica Lacan (1977). Para Lacan, temos que nos orientar pelo real, estando aí implicada a noção de que o real exclui o sentido. “Isso implica que a verdade como variedade é apenas um semblante em face do que é real” (MILLER, 2009, p. 26)

Como diz Brousse, “se trata de considerar os *falasseres*⁴ como solidões numerosas e irremediáveis, que fazem série, no grupo. A experiência psicanalítica cura do Nós ao preço de uma perda de sentido muito gozosa” (BROUSSE. 2017, n. p). Porém, a partir de Lacan, sabemos que temos que escutar o que do inconsciente (*Unbewusste*) aparece na ordem de um equívoco (*Une-bévue*), o real sem sentido.

A partir daí, Lacan faz todo um desdobramento no percurso de análise, pois, em seus termos, a análise é um golpe no sentido. Diz Lacan, “a psicanálise produz verdades” (LACAN, 1977, p. 12), porém ele corrobora com o fato de que a análise produz o analista, o sujeito suposto saber, e que se situa no lugar de “fazer verdade” (LACAN, 1977, p. 12). Isso esclarece a relação feita por Lacan da transferência com o “Mito da caverna”, de Platão, como mencionado no nosso primeiro capítulo. Retomando, Lacan diz que no percurso da análise o analisante o conduz até a entrada, mas “as coisas são menos simples, pois essa é uma entrada a que nunca se chega senão no momento em que é fechada e o único meio de ela se entreabrir é chamar do lado de dentro” (LACAN, 1964/1998, p. 852). O que nos remete ao efeito de verdade, quando ela é meio-dita e, para entreabri-la, é preciso a fala, o trabalho de associação livre por parte do analisante, pois é este que contém o saber em análise.

Por não poder dizer toda a verdade é que se vai em busca dela, cria-se a necessidade da verdade. Isso não deve ser desprezado em uma análise, pois é o seu móbil. O percurso de Freud nos mostra isso claramente, ao creditar uma verdade nas mentiras das histéricas. Graças a este crédito de Freud ocorreu o nascimento da psicanálise.

3.8 A (pós) verdade em tempos da inexistência do Outro

Sabemos que, em psicanálise, a verdade não é equivalente à verdade presente na palavra pós-verdade. Na construção deste capítulo podemos perceber que, ao incluir o inconsciente, a psicanálise propõe um outro estatuto para verdade em seu discurso. Freud

⁴ *Falasser* é uma das possíveis traduções do termo *parlêtre*, construído por Lacan nos anos 70, cuja sonoridade do neologismo em Francês evoca a letra.

questionou a verdade e Lacan posteriormente nos ensina que essa estrutura de ficção que compõe a linguagem não faz dela falsa, apesar de mentirosa, no que diz respeito ao real. Para Caldas, a psicanálise adota o ficcional “como status possível da verdade na construção do saber na clínica. A esse respeito, aliás, a psicanálise se distingue da religião e da ciência (LACAN, 1964), pois desconsidera a dicotomia entre o falso e o verdadeiro, ou entre verificação e ilusão” (CALDAS, 2007, p. 14).

A práxis da psicanálise parte de uma construção de saber que “produza efeitos sobre as paixões e o mal-estar humanos” (CALDAS, 2007, p. 14). Porém, a teoria e a clínica da psicanálise podem nos ajudar a questionar a relação do sujeito com a linguagem nos tempos atuais, tendo como referência o significante mestre verdade e sua variação, pós-verdade.

O termo pós-verdade, muito utilizado no campo da política, significa que a “verdade” escaparia aos fatos e ganharia mais importância quando ligada às crenças pessoais. Segundo a *Oxford Dictionaries*, o termo “se relaciona ou denota circunstâncias nas quais fatos objetivos têm menos influência em moldar a opinião pública do que apelos à emoção e a crenças pessoais” (NEXO JORNAL, 2016).

Essa concepção não deixa de fazer eco ao que sabemos, desde Freud, sobre a forte ligação entre a crença e os afetos influenciando a maneira pela qual fazemos uma leitura da realidade. A expressão freudiana “realidade psíquica” diz respeito a isso e responde de certa forma ao *cogito* cartesiano, por este ter inaugurado uma era de contestação da verdade revelando a dúvida no pensamento. A primeira reviravolta na teoria de Freud se apresenta quando ele declara, numa carta a Fliess, “não acredito na minha neurótica” (FREUD, 1897, p. 48). Isso não quer dizer que ele aponte para um cinismo. Muito pelo contrário, ele demonstra que há uma construção ficcional da verdade ligada à fantasia inconsciente. De fato, o termo caiu nas redes de significantes e da internet – o que teve como efeito o questionamento sobre a morte da verdade. No entanto, a ligação entre os ditos que fazem sentido e os afetos sentidos no corpo – não deixa de ser curioso observar como a equivocidade do termo ‘sentido’ se conjuga aqui para gerar veracidade – já existia antes da psicanálise e, embora os usuários do termo e os estudiosos que o incluíram nas últimas versões de seus dicionários não tenham se dado conta, trata-se de um termo que deve seu advento aos efeitos da teoria psicanalítica desde o início do século XX influenciando o pensamento de várias teorias conexas, em especial, as de linguagem e discurso. Porém, podemos questionar o motivo pelo qual a subjetividade de nossa época provocou o advento do termo pós-verdade, que apesar de ter sua

origem 1992 – no ensaio do escritor Steve Tesich –, só ganhou força em 2016 sendo eleita a palavra do ano pelo dicionário Oxford.

O psicanalista Christian Dunker escreveu em 2017, um ano depois que a palavra pós-verdade foi eleita a palavra do ano pelo dicionário Oxford, um texto intitulado “Subjetividade em tempos de pós-verdade” (DUNKER, 2017). Logo no início do texto, Dunker já apresenta uma questão sobre o prefixo pós, perguntando o que podemos entender dele. Ele inicia sua resposta lembrando a discussão sobre o pós-modernismo, dizendo que a pós-verdade parece ser uma reedição deste pós-modernismo. Dunker, porém, propõe outra leitura:

Defenderei a ideia de que a pós-verdade, longe de ser um aprofundamento do programa cultural e político do pós-modernismo, é uma espécie de reação negativa a esta. A pós-verdade é o falso contrário necessário do pós-modernismo. Como se o politicamente correto, o relativismo cultural e a mistura estética tivessem gerado uma espécie de reação nos termos de uma demanda de real, de um retorno aos valores orgânicos e suas pequenas comunidades de consenso (DUNKER, 2017, p. 12).

Uma falsa oposição ao pós-modernismo, na qual Dunker situa a pós-verdade como uma “espécie de segunda onda do pós-modernismo” (DUNKER, 2017, p. 13). Se, por um lado o pós-modernismo pôs em questão a modernidade e também o sujeito pós-moderno, a pós-verdade, na sua falsa oposição à primeira, nos traz a questão sobre o entendimento da verdade e “sobre a autoridade que lhe é suposta” (DUNKER, 2017, p. 13). Isso se apresenta diante de uma demanda do real, como bem nos indica Dunker. Porém, o filósofo francês Lipovestsky propõe o termo “hipermodernidade” (LIPOVESTSKY, 2004), delimitando nossa época atual como cheia de excessos no que diz respeito à substituição dos valores tradicionais pelos setores contemporâneos. Ele destaca que ocorreram modificações nas normas sociais e, com isso, um novo arranjo simbólico. Podemos acrescentar que a pós-verdade esteja correlacionada à hiper-modernidade, tempo no qual o excesso de gozo que nos invade indica uma falta que prefigura uma nova relação com o simbólico, o que coloca em questão a verdade. O real se sacudiu abrindo uma crise, que pode ter culminado na tentativa de “recobrar o lustro” (LACAN, 1970, p. 443) na pós-verdade emerge para rechaçar a perturbação da verdade. “Desamparado, o sujeito contemporâneo tenta servir-se de seus recursos imaginários e simbólicos para cingir esse real inevitável” (COUTINHO, 2005, p. 84).

Interessante observar que Dunker (2017) localiza o ressurgimento da pós-verdade, com toda proliferação nos dias atuais, logo após o atentado às torres gêmeas. Apesar da palavra ter aparecido pela primeira vez em 1996, como escrito acima, e só ganhasse força em 2016, segundo Dunker foi a partir do atentado de 2001 que começaram a difundir diversas

notícias falsas e que, segundo ele, “o relativismo cultural da verdade foi subitamente invertido pelo real da guerra” (DUNKER, 2017, p. 17). A máquina incessante das *fake news* é uma consequência, seria então uma busca infundável por um sentido.

Miller (2019), ao problematizar a relação do fato com a verdade, afirma que o fato só existe através do dito, e que “o fato mesmo é uma questão de amor” (MILLER, 2019, p. 71). Entendemos que, para o fato existir, e isso nossa experiência clínica demonstra claramente, ele precisa ser dito. Lacan afirma, em 1955, que é “apenas pelas articulações simbólicas que a enredam a um mundo inteiro que a percepção adquire seu caráter de realidade” (LACAN, 1955/1998, p. 394).

Não podemos deixar de retornar a Austin em seu trabalho sobre os atos de fala com os quais se afasta do positivismo lógico e no qual a linguagem descreve ou constata os enunciados, implicando-os como verdadeiros ou falsos. Como vimos com Austin, trata-se de uma operação que se avalia em termos de seus efeitos no real. Ela pode ser pensada tanto com relação ao ato do analista como em relação às *fake news*. A enorme diferença ética é traçada pelo fato de que o ato de fala em análise visa a ressoar no campo pulsional do analisando pelo que aponta ao fora-do-sentido; ao contrário da disseminação de *fake news*, que visa a convencer e seduzir o sujeito, fornecendo uma impressão manipulada e tendenciosa dos fatos. Se o ato do analista aponta para o vazio pulsional no qual os objetos se alojam, as *fake news* preenchem o vazio; elas se oferecem como objetos de gozo do sentido e obturam o espaço em branco da dúvida subjetiva. Evitamos, com essa diferenciação, incorrer no erro de cair no sonho “da absorção completa do ato pelo significante” (MILLER, 2014, p. 10), pois Lacan nos ensinou que, no encadeamento simbólico, ocorre um efeito de sentido, uma significação que não compõe integralmente o ser. Em Lacan, “(...) para que haja ato, é preciso que o sujeito nele seja modificado por esse franqueamento significante” (MILLER, 2014, p. 10). O que advém daí, como efeito da operação simbólica, é uma verdade, uma verdade pós, que vem depois.

Então, qual seria a diferença entre pós-verdade e *fake news*? Apostamos que seja, pelo menos em parte, relacionada aos tempos necessários para que se possa subjetivar a cadeia associativa, isso, no sentido de se tornar responsável por ela. Quando o trabalho que constrói uma *fake news* tem um alcance em massa potencializado pelas redes sociais e estas são recebidas através dos *gadgets* tecnológicos que levamos no bolso, o tempo é imediato. Além da satisfação do consumo dos objetos, transformados em objetos fálicos, temos também, em relação aos celulares, uma satisfação de sentido como uma resposta ao sem sentido na palma da mão. Assim, no imediatismo do consumo, o tempo das *fake news* nos mostra a relação

entre a pressa e a verdade.

Como citado anteriormente, a verdade tem uma estrutura de ficção e, ainda segundo Lacan, “nenhuma linguagem pode dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro” (LACAN, 1966/1998, p. 882). Todavia, não podemos confundir ficção com *fake news*. Podemos ler *fake news* sob diversos aspectos, mas o que chama nossa atenção em sua difusão é a crença que se produz naquilo que, em alguns momentos, é da ordem do absurdo. Mais ainda: as *fake news* também são fomentadoras de ódio. E é a partir dessa vertente que pretendemos discutir essa máquina produtora de falsas notícias.

A distinção para com a verdade-mentirosa no contexto da clínica psicanalítica se esclarece no próprio significante *fake*. Na lógica da psicanálise, não se trata de verdadeiro ou falso, mas sim que, dessa mentira, alguma verdade sobre a posição do sujeito diante do desejo do Outro se construa. Nas *fake news* não se trata de uma verdade produzida pelo sujeito, mas de outro uso da linguagem. Seus efeitos são ouvidos e vistos nas ameaças aos sistemas democráticos, pois o pânico produzido pelas falsas notícias, que abrem um horizonte de descrença total (não se tem em que confiar), alimentam a paranoia do eu e contribuem para fomentar o ódio nas redes sociais. “Resumindo: a ética da provocação e do insulto” (GUIMARÃES, 2019, p. 77).

As *fake news*, em sua maioria, apontam para um modo de gozar: mentiras que se dizem verdades e que designam o mal que há no Outro, o gozo que não deixa de estar em mim. Temos como exemplo seus efeitos em nossa época atravessada pela diversidade de gênero, demonstrando que homem e mulher são apenas significantes. Essa diversidade, que aumenta a cada dia, revela que a linguagem não dá conta do gozo sexual e se transforma numa ameaça. As *fake news* difundem a torto e a direito aspectos relativos a isso de forma ameaçadora, como a história da “Cartilha gay” que circulou na campanha eleitoral para presidente em 2018. Tais *fake news* tocam na ameaça pulsional que há em cada um de nós e podem produzir efeitos de rejeição muito fortes. Com isso, elas tentam propagar a falsa ideia de uma ordem que precisa ser restabelecida.

As *fake news* seriam, assim, uma máquina produtora de sentido diante do encontro com o real. Mas Lacan nos ensina que o sistema da linguagem não necessita de sentido, a despeito de que, como “seres de fragilidade, nós temos necessidade de sentido” (LACAN, 1969-70/1992, p. 14). O paradoxo das *fake news* é que, à medida que criam um sentimento de desamparo, um “não podemos crer em nada”, também postulam uma saída através do retorno ao tradicional da normativa totalitária e imperativa, sob a crença numa verdade já estabelecida e natural, uma verdade inata. A queda de uma ordem patriarcal, uma ordem fálica, fez com

que o gozo não todo tomasse a dianteira. Um gozo sem sentido, enigmático, que não cessa de não se escrever, que torna o mestre furado e que levanta a questão: em que acreditar? Na medida em que há uma descrença total, quando a fé se faz ausente, as ofertas de crença são a salvação para um ser destituído de todo o saber. Desamparado pelo enigma da existência – o que eu sou? O que o Outro quer de mim? –, qualquer identidade ou sentido disponível vira uma roupagem possível, uma resposta confortável diante do deserto do real.

Há aí um furo no sentido, um despedaçamento do registro imaginário pela invasão do real e pelos recursos significantes, há uma tentativa de reordenamento simbólico. Ou seja, uma resposta simbólica diante do real do trauma. Na atualidade, percebemos que o enfraquecimento simbólico faz com que a reordenação significativa seja uma colagem sem espaço a uma crença, mesmo sendo ela absurda. Isso corrobora o que Miller propõe em *O Outro que não existe e seus comitês de ética* (2013), ao comentar que o sujeito se representa pela categoria dos semblantes não mais como articulador do simbólico e do imaginário, mas com uma crença total no semblante. Com a prevalência do registro imaginário, há maior investimento no eu que, além de transmitir uma falsa unidade, também inflaciona a ideia da perseguição. Porém, essa crença nos semblantes, organizados em função de um gozo todo, o gozo fálico, não deixa de apontar que, por vezes, estes são tomados de assalto por um gozo não todo. “Os semblantes se organizam em função do gozo fálico, mas, com frequência, vacilam diante do excesso de um gozo a mais” (CALDAS, 2013, p. 233). Neste texto, Caldas chama a atenção para a tentativa de dar sentido ao campo do gozo, “propiciando o senso comum ou bom senso característico da vida em comunidade” (CALDAS, 2013, p. 234). Talvez estejam situadas, neste ponto, as tentativas de normatizações em busca de um retorno ao tradicional diante dos fracassos para nomear as pulsões. Disso decorreu a queda do binarismo, trazendo o real dos corpos desnudos dos gêneros homem e mulher, que são apenas significantes, mostrando que não se trata de uma questão natural, ou mesmo, divina.

Lacan, em 1955, no texto “A coisa freudiana e o Sentido do retorno a Freud em psicanálise” (LACAN, 1955), deixa evidente que entre o sujeito e a coisa, ou seja, na relação com a realidade, há a linguagem que faz uma mediação, linguagem esta que nos programa e à qual somos submetidos. Milner (2014) diz que a verdade disjunta da exatidão se enoda precisamente ao pensamento do século XX, mais do que em outros séculos. Milner, em “Exatidão e verdade” (MILNER, 2014), sublinha que:

Como se a doutrina de uma verdade disjunta da exatidão fosse a única própria a enodar a si mesma o pensamento do século XX, naquilo que o distingue de outros pensamentos, enodando-se ao mesmo tempo aos acontecimentos do século XX, naquilo que os distingue de qualquer outro tempo que seja. Em sua grandeza e em seu horror, em sua altivez e em sua baixez (MILNER, 2014, p. 16).

A pós-verdade seria, então, as “bagatelas significantes”, a proliferação de sentido que criam a ilusão de correlação entre significante e significado. Utilizando o termo corresponde, seria a crença de que o significante “responde por sua existência a título de uma significação qualquer” (LACAN, 1966, p. 501). Não é por acaso que estamos tomados de diagnósticos que enquadram o sujeito em classificações descritas nos DSMs.

Desprender-se do amor à verdade que recusa a falha do saber é uma exigência da prática contemporânea: disso depende ser possível desbaratar as fantasias que suportam a verdade cínica do objeto mais-de-gozar como defesa frente ao real sem lei. (HAMMAN, 2014, p. 403).

Lacan já nos chamava atenção para o efeito de angústia que poderia nos causar a “ascensão ao zênite social” do objeto *a*, “devido ao esvaziamento com que nosso discurso o produz” (LACAN, 1970, p. 411). Assim, a pós-verdade seria uma reposta a uma incidência do real que irrompeu na estrutura simbólica modificando a configuração entre subjetividade e linguagem. Nestes tempos, o que se coloca como palavra de ordem e marcam a existência da verdade são os comitês de ética, as avaliações, a proliferação de sites que tentam produzir informações para desfazer as desinformações e etc... Uma guerra no mercado mundial da mentira, sobre o qual Lacan (1955) chamou a atenção na época da guerra fria, que invade as sociedades e ameaça democracias que alimentam a incessante busca pelo todo, o totalitarismo, calando as diferentes vozes. Ao mesmo tempo, nesse relativismo, a tentativa e a liberdade de dizer tudo faz da palavra uma arma munida de injúrias. Como diz Dunker:

Do ponto de vista das relações intersubjetivas, do discurso e da lógica do reconhecimento, a principal característica da pós-verdade é que ela requer uma recusa do outro ou ao menos uma cultura da indiferença que, quando se vê ameaçada, reage com ódio ou violência. (DUNKER, 2017, p. 28).

Porém, diante da ascensão do objeto ao zênite social devemos levar em consideração que há um discurso, o qual Lacan chamou de discurso capitalista, que atribuiu um outro estatuto à verdade, colocando, na teoria dos discursos, no lugar da verdade o S1, o significante mestre.

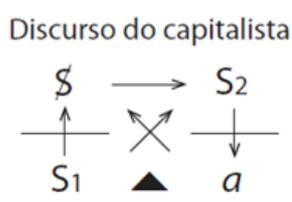


Figura 5: Discurso do capitalista

Sonia Alberti em “Psicanálise: a última flor da medicina” (2000) escreve sobre o discurso do capitalista e o lugar da verdade ocupado pelos significantes mestres (S1), fazendo

o sujeito acreditar que é o agente. Acrescenta ainda que as inversões das setas (fig. 1) demonstram que não há laço social neste discurso.

É essa posição do psicanalista como agente do discurso que subverte e barra o Discurso do Capitalista no qual o sujeito se crê agente sem se dar conta de que age somente a partir dos significantes mestres que o comandam e que, no Discurso do Capitalista, estão no lugar da verdade. (ALBERTI, 2000, p. 46).

Lacan articula saber, verdade e interpretação no início de *O Seminário*, livro 17: *o avesso da psicanálise (1969-70)*, no capítulo dedicado ao discurso da histérica. “Um saber como verdade – isto define o que deve ser a estrutura do que se chama interpretação” (LACAN, 1969-70. p. 37). Porém, neste momento em que acentua certa relação entre saber e verdade, ele se refere ao discurso do analista como o único em que o saber ocupa o lugar da verdade (fig. 2).

$$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

Figura 6: Discurso do analista

Ao descrever os modos de interpretação – pontuação, corte, semi-dizer, alusão e equívoco –, ele aponta o enigma como efeito da intervenção como interpretação. Percebemos, assim, a importância dada por Lacan à subversão do discurso do analista frente ao discurso do Capitalista, em que a partir da interpretação produz-se um S1, um significante que aponte para o real, mas que não tenha sentido, disjunto de S2. “Só é certo que haja despertar quando o que se apresenta e se representa não tem nenhuma espécie de sentido” (LACAN, 1977, p. 14).

3.9 Não olhe para cima – um filme sobre fatos que não aconteceram

No ano de 2021 foi lançado o filme “Não olhe para cima” (*Don't Look Up*) dirigido por Adam McKay, com os atores protagonistas Leonardo DiCaprio e Jennifer Lawrence, nos papéis de Randall Mindy e Kate Dibiasky respectivamente. Dois cientistas astrônomos descobrem um cometa orbitando o sistema solar e vindo em direção à terra, numa rota de colisão que destruiria todo o planeta e causaria a extinção da humanidade. O PhD Dr Randall Mindy faz diversos cálculos após a descoberta da Dra Kate Dibiasky, e conclui que as chances de colisão são de 99,78% em seis meses, se nenhuma atitude fosse tomada para evitar o desastre. Inicia-se a tentativa de informar as autoridades e também a toda a sociedade sobre

o desastre iminente. Com a ajuda do Dr Oglethorpe (Rob Morgan), Kate e Randall começam a frequentar a mídia e acabam no gabinete da Presidente Orelan (Mery Streep) e de seu filho Jason (Jonah Hil).

Esse filme foi gravado com a proposta de chamar a atenção para os problemas climáticos do mundo, porém o fato de seu lançamento ter ocorrido em meio à pandemia levou os espectadores a associarem o seu enredo com o negacionismo em relação à crise sanitária no mundo ocasionada pela COVID-19. Entretanto, numa perspectiva mais ampla, não deixa de apontar a negação da ciência. Uma comédia que apresenta de forma muito clara os representantes políticos, a atualidade, a influência do discurso capitalista em nossa sociedade e as diversas mídias que propagam a informação formatada, em formato de comédia, sem o espaço de compreender para quem ouve as notícias. O que nos faz lembrar o texto de Benjamin (1936) citado no primeiro capítulo, no qual ele chama a atenção para a influência da burguesia sobre a narrativa, dando à luz uma nova forma de narrar que chamou de informação. Um modo de transmissão dada, sem necessidade de esforço de interpretação por parte do telespectador. “Pois bem, o filme fala de colisões. A primeira delas é a colisão dessa “má notícia” com o mundo da política, da mídia, das redes e também da intimidade de cada um” (PIMENTA, 2021, n. p.).

Isso que não se quer ver, explícito no filme, conjugado com o imperativo do “não olhe para cima”, também perpassa com o que se transmite como notícias. No filme, os apresentadores da televisão dão mais ênfase à vida privada de uma cantora e recobrem a situação com uma ironia que desvaloriza ou põe em descrédito as palavras dos cientistas. Tudo para não desagradar o público. Um não querer saber que Cristiano Pimenta (2021), em sua análise crítica sobre o filme, traduz como uma recusa “do real que a ciência permite cernir, o real da destruição, que no filme se apresenta sob a forma de um cometa gigante” (PIMENTA, 2021, n. p.) A copulação da ciência com o capitalismo é representada no filme pelo poder dado ao personagem multimilionário Peter Irshwel (Mark Rylance) sobre as decisões da presidente, excluindo qualquer saber apresentado pelos cientistas. A ciência, na atualidade, deixou de ser a portadora de uma verdade irrefutável, não encarna mais o Outro que apresenta a universalidade de um saber que serve para todos. Ao se aliar ao capitalismo, a credibilidade da ciência foi afetada e agora tem como objetivo apenas responder e contribuir com métodos que engendram uma forma mais eficaz de produção do capital. O saber deixa de ser universal, na época em que o Outro não existe, e passa a ser individual, a verdade cabe a cada um. Não a verdade como apresentamos na leitura psicanalítica, mas a verdade que nega a castração.

Em “Não Olhe Para Cima” vemos que as verdades científicas se confrontam com o negacionismo a partir da propaganda, do espetáculo midiático. O que quer dizer que tais verdades científicas subsistem, elas também, em suas respectivas bolhas. Não estão mais no lugar de uma exterioridade que se impõe de forma irrefutável. (PIMENTA, 2021, n. p.).

Também podemos perceber nas figuras políticas representadas no filme, as quais prontamente associamos aos governantes brasileiros, mesmo sabendo que é uma produção americana direcionada a Donald Trump, a busca incessante por realizar seus interesses individuais, excluindo qualquer política voltada para a população. Por exemplo, a presidente Orelan (Mery Streep) não queria ser afetada pela opinião popular, pois visava à nomeação de seu ex-amante para a suprema corte.

Pimenta (2021) encerra seu artigo para o *Jornal Opção* de uma maneira que se conjuga com o que estamos apresentando nesta pesquisa. Ele se refere ao mundo humano como frágil, pois, a qualquer momento, um real pode irromper e estraçalhar tudo, despedaçar. Assim, pensamos que o mundo, o mundo da linguagem, a dimensão da linguagem é uma defesa contra o real. O filme “Não olhe para cima”, como diz Pimenta, “nos faz ver que a vida, sobretudo nos tempos atuais, é vivida sempre assim, sob a aproximação de um cometa mortífero. Melhor sabermos, cada um, o que fazer com essa vida que está sempre por um fio” (PIMENTA, 20021, n. p.).

Como Lacan nos ensinou, o amor pela verdade camufla a castração, e em tempos do não-todo, do enfraquecimento simbólico em que o real pode irromper a qualquer momento, a pós-verdade se apresenta como uma camada a mais, uma cama de sentido que nos faz sonhar acordados, ao mesmo tempo em que o saber é impotente, pois em algum momento ele pode fracassar. “O mundo do ser pleno de saber não passa do sonho do corpo, na medida em que ele fala, pois não existe sujeito cognoscente. Mas pode existir aí o gozo da fala” (LACAN, 1977, p. 10). Lacan situa a ficção científica como esse gozo, que chamou da fala sem saber. Saber que ele localiza no inconsciente, o único que pode constatar-lo.

A verdade separada dos fatos é de uso dos canalhas, que, como nos ensina Lacan “(...) repousa (...) em querer ser o Outro — refiro-me ao grande Outro — de alguém, ali onde se delineiam as figuras em que seu desejo será captado” (LACAN, 1969/70, p. 57). Sabemos, porém, que os fatos só existem quando ditos, e por isso há o engando da linguagem, do qual o canalha faz uso como se fosse o detentor de uma preciosidade que, a qualquer momento, após abalá-la, irá revelá-la.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mas, no real, nunca se viu senão fogo, mesmo assim ilustrado
Jacques Lacan

O percurso na escrita desta tese teve como principais vetores o saber, a verdade e o gozo em psicanálise. Ao incluirmos o fenômeno da pós-verdade nesta pesquisa, acabamos por nos lançar no desafio de diferenciar verdade em psicanálise e pós-verdade. Pensar o simbólico a partir da pós-verdade foi uma forma de seguir as trilhas da linguagem na experiência clínica hoje.

Na época do Outro que não existe (Miller, 2013), nos deparamos com a necessidade de invenção de comitês, pela sociedade, para lidar com as controvérsias dos fatos e com a verdade pluralizada. Podemos perceber isso nos serviços de checagem, como o fato ou *fake* das Organizações Globo, nas CPI das *fakes news*, nos regulamentos eletrônicos de difusões de mensagens, entre outros. Para Miller (2013), tem havido um enfraquecimento da consistência simbólica devido ao que podemos chamar de época do império das imagens, cuja ilustração mais clara é a forte presença dos “memes” na transmissão de informações nas redes sociais de comunicação digital. O simbólico, nessas circunstâncias, “não se encontra em absoluto, em condições de perfurar, atravessar o imaginário, como implica o esquema L de Lacan” (MILLER, 2013, p. 14). Há aí uma proliferação de sentidos na lida com o real. Vivemos imersos na crença total do semblante, absorvidos pela estrutura de ficção, promovendo uma verdade quase morta. A necessidade de sentido, recurso diante da fragilidade humana, fez com que a paixão pela verdade, própria ao ser falante, produzisse o binômio verdadeiro-falso. Nesta incessante busca pelo verdadeiro, pela captura do fato, nasce, não à toa, o significante pós-verdade.

Em nossa época, a perturbação da verdade teve como resultado o aparecimento do significante mestre “pós-verdade”, que traz consigo a crença no saber estabelecido alimentado pela paixão da ignorância. A pós-verdade, muitas vezes transvestida de *fakes*, traz certezas absurdas sustentadas por uma ordem de ferro. Pós-verdade que Dunker (2017) chamou de “falso contrário necessário do pós-modernismo” (DUNKER, 2017, p. 12). Para ele, a pós-verdade é uma tentativa de retorno aos “valores orgânicos e suas pequenas comunidades de consenso” (DUNKER, 2017, p. 12). As consequências da descrença nos significantes mestres têm levado à tentativa frustrada de dar conta do real que nos invade.

Lacan nos ensina que esse amor pela verdade estaria direcionado ao amor pelo que ela

esconde, a castração. Amar a verdade é uma maneira de zombar da falta, diz ele. Podemos perceber que o que incendiou as últimas eleições no Brasil, por exemplo, foram as promessas de uma des-coberta da verdade oculta que iria revelar uma corrupção histórica. “Vou abrir a caixa preta do BNDES”, afirmou o presidente Jair Bolsonaro para negar, anos depois, que a tal “caixa preta” existia. Esta foi uma das falas que inflamou o discurso de ódio de seus eleitores frustrados.

Por outro lado, a pós-verdade, ampliando sua definição para além das *fake-news*, envolve a crença de cada um. Nenhuma novidade para a psicanálise, pois Freud já havia desenvolvido, a partir de sua teoria da fantasia, como se dá a construção da realidade psíquica. Como diz Lacan: “a descoberta de Freud questiona a verdade, e não há ninguém que não seja pessoalmente afetado pela verdade” (LACAN, 1955, p. 406).

Na famosa carta 69, revelando sua inquietação a partir da nova descoberta, Freud diz a Fliess não acreditar “mais em sua neurótica (teoria das neuroses)”, apresentando quatro motivos para sua descrença. Dois desses motivos foram relevantes para a nossa pesquisa: o de que no inconsciente não há distinção entre verdade e afeto e de que há a impossibilidade de revelar o segredo sobre as experiências infantis. Na referida carta, ele apresenta a fantasia como uma defesa contra a realidade, mas não abandona por completo a teoria do trauma de sedução.

A nova descoberta de Freud, o inconsciente, e a introdução da teoria da fantasia, produziu efeitos na técnica da psicanálise, que não mais consistia numa rememoração do acontecimento traumático. Como vimos, a fala perdera a consistência de um dizer tudo, pois Freud achara um furo, um impossível de lembrar. A relação entre saber e a verdade impossível de dizer, ao que ele se refere ao mencionar um não querer saber das históricas, acompanha a escrita de Freud até em seus últimos textos, quando então ele menciona uma “verdade histórica”: a verdade construída em análise a partir dos rastros que restam de experiências infantis (traços mnêmicos), que fazem dela mais uma crença do que um fato. Freud chega a dizer sobre o esforço inútil de convencer o paciente do “erro de seu delírio”.

Lacan recorre à linguística e, através da leitura de Saussure, nos ensina que a estrutura da linguagem teria como esquema o significante disjunto do significado, ressaltando a inversão feita pelo psicanalista ao dar a primazia ao significante. O que ele propõe, desde o início de seu ensino, é que entre o sujeito e o objeto há a linguagem. Em diversos momentos, Lacan faz menção à questão da verdade, sendo a principal quando postula: “A verdade tem uma estrutura [...] de ficção”. (LACAN, 1956-57). Na linguagem há um movimento de busca de sentido que é da ordem da necessidade, cujo objetivo é a construção ficcional para dar

conta do real sem lei.

Miller diz que a verdade-mentirosa é uma tentativa diante da impossibilidade de dizer sobre o real. Real este do qual só podemos ter notícias pelas trilhas da falha na fala. A mentira aqui difere das *fakes News*, pois a ficção da mentira guarda uma relação com o registro do real. Para falar deste ponto, Lacan recorre ao neologismo “*fixão*”, que é uma forma de traduzir a construção ficcional do real a partir de um traço que se fixa, de uma repetição, do *sinthoma*. Ao trabalhar isso, no final de seu ensino, ele cria o neologismo da verdade variável, *varité*, termo que condensa, em francês, *vérité* e *varieté* (verdade e variedade). Essa ideia é correlata a de sintoma, pois, segundo ele, “o que o analisante diz, esperando se verificar, não é a verdade, é a variedade do sintoma”. (LACAN, 1977)

Nesse momento de seu ensino, a linguagem se estabelece como aparelho de gozo, tomando a fala como urgência de dar satisfação. No retorno a Freud, com os acréscimos dos autores de sua época, Lacan diz que o trauma é proveniente da entrada do infante na rede significante, ou seja, a linguagem é traumática. Nessa direção, o aparelho psíquico seria um aparelho de gozo que busca a satisfação através do gozo da fala. Para Lacan, o objetivo da linguagem é a urgência de satisfação, excluindo a comunicação e o sentido como necessários.

Seguindo essa trilha, perguntamos: podemos pensar que a verdade em nossa época é a pós-verdade? Será que a verdade está realmente morta? Uma constatação de que tendemos a isso deve-se ao fato de estarmos imersos no discurso capitalista, no qual o S1 assume o lugar da verdade e o objeto assume o lugar do agente, dominando e assumindo seu zênite no social. Por isso, estamos “desbussolados”. No capitalismo a verdade em busca do real não varia muito; variam, no entanto, os objetos passíveis de nos levar mais e melhor ao gozo. O supereu não promove mais uma prova da verdade que vise a atestar o verdadeiro ou falso e, conseqüentemente, atormentar o sujeito por não ter alcançado a verdade única e última. No discurso capitalista, o supereu faz a prova do gozo e atormenta o *falasser* por sempre experimentar uma insatisfação. Não está em jogo a troca de significantes pelo que estes digam o real melhor que os anteriores; troca-se cada vez mais de objetos que pretensamente seriam mais adequados ao gozo. Eis a ordem superegóica atual: goze! Um gozo sem sentido que não cessa de não se escrever, que fura o mestre e deixa à deriva a questão da crença: em que acreditar? O real mostrou sua impossibilidade de ser capturado, parte da verdade escapou, o simbólico enfraquecido não se sustenta mais. A ciência, que copulou com o capitalismo, perde a batalha para as verificações dos algoritmos, na era da informação, como uma suposta melhor forma de dar conta do real.

Em 1955, em plena guerra fria, Lacan já anunciara o advento do “mercado mundial da

mentira”, no texto em que ele situa a verdade como sujeito, aquela que fala não sem deixar de comentar a verdade como predicado, a que cai na mentira. Ele fala em relação ao sujeito da psicanálise, mas não podemos negar que ele também se refere a uma guerra e à queda simbólica que nos colocaria frente a frente com verdades multiplicadas. Seu ensino acompanhou isso, resultando na perspectiva da verdade como efeito do discurso, como afirma Hamann: “quanto mais irrompe o real no ensino de Lacan, menor é o valor atribuído a verdade” (HEMANN, 214, p. 401).

A psicanálise, que com seu advento causou um sismo na verdade, demonstrou, desde o princípio, a partir da experiência, que a relação entre os fatos e os ditos não diz respeito a uma adequação, mas a um desvelamento. O que nos ensina a psicanálise sobre a verdade, de fato? Para Lacan, a crise da verdade é um circuito perpétuo que, de crise em crise, dá uma sacudida no real. Para Lacan, a festa da revolução, aqui enfatizando a raiz da palavra derivada do latim que significa dar voltas, é uma forma de rechaçar para as trevas a “perturbação da verdade” (LACAN, 1970, p. 443). Ele retoma esse ponto sobre o rechaço da perturbação da verdade em 1977, ao dar como exemplo a Revolução Francesa que instaurou “uma raça de senhores mais ferozes do que tudo o que se vira até então” (LACAN, 1971, p. 38). É lógico que cabe fazer uma ressalva neste comentário de Lacan, trazendo uma análise do que era antes da Revolução Francesa. Porém, no que diz respeito ao ponto central de sua fala, a perturbação da verdade, a psicanálise se apresenta como subversiva, termo que, etimologicamente, deriva da palavra em latim *subversio*, e significa algo que produz uma inversão da ordem, que produz uma queda.

O filme “Não olhe para cima” (2022) retrata essa configuração que estamos vivendo em relação à verdade e à sua negação. Nessa obra cinematográfica, podemos ver a influência midiática na era da internet, a ordem do discurso capitalista frente ao real, a descrença na ciência, como vimos na análise de Pimenta, descrença que se instaura como uma recusa “do real que a ciência permite cernir, o real da destruição, que no filme se apresenta sob a forma de um cometa gigante” (PIMENTA, 2021, n. p.), e a relação da pós-verdade com os interesses políticos.

Contudo, como vimos anteriormente, a busca pela verdade sempre será relançada, outras perturbações virão e a verdade será novamente colocada em questão. Porém, essa busca pela verdade passa por uma tentativa de apaziguar o mal-estar produzindo por um real em crise. Um mal-estar que chega até nós, analistas, e que nos prontifica a uma escuta pautada no novo conceito introduzido no último ensino de Lacan e lido por Miller da seguinte forma: o inconsciente real, em relação ao inconsciente transferencial. Este último, o inconsciente que interpreta, que se abre para o deslocamento significante como no matema da transferência. O

primeiro, o inconsciente que nada interpreta, do um sozinho, no qual não há o que saber, nem verdade para constatar. A busca por um saber sobre a verdade na clínica é o que possibilita o fenômeno da transferência e o trabalho, a partir daí, conduz a manifestação do inconsciente real.

Considerando que o lugar da verdade, no discurso analítico, é ocupado pelo saber (S2), podemos dizer, hoje, que o saber está disjunto da verdade, tal como se apresenta no discurso religioso. Discurso esse que afirma a existência da relação sexual, uma afirmação que se sustenta, mas que não se demonstra, segundo Lacan. Nossa pesquisa indica que na subjetividade de nossa época o real sacudiu a ficção e, para rechaçar essa perturbação, a verdade ganhou status de pós-verdade na tentativa de dizê-la toda. E como a verdade só pode meio-dizer-se, quando se tenta dizer a outra metade, diz-se pior (LACAN, 1971/72).

Conforme dissemos no início desta conclusão, o trabalho desta tese foi um percurso que teve como principais vetores o saber, a verdade e o gozo em psicanálise. Não temos a menor pretensão de que seja um trabalho definitivo, pois isso seria contrário ao que tratamos e verificamos. Constituiu-se, assim, em um giro possível ao redor do tema, que esperamos suscitar outras contribuições nossas e daqueles que por ele se interessem.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, S. Psicanálise: a última flor da medicina. In: ALBERTI, S.; ELIA, L. *Clínica e pesquisa em psicanálise*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2000.
- _____. O valor de a e a política da psicanálise no campo público. In: MANSO, R.; DARRIBA, V. *Psicanálise e saúde: entre o estado e o sujeito*. Rio de Janeiro, Cia de Freud, 2013.
- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- ARENDT, H. [1968] *Verdade e política*. Lisboa: Relógio D'água Editores, 1995.
- ARISTÓTELES. [384-322 a. C] *Órganon: categorias, da interpretação, analíticos anteriores, analíticos posteriores, tópicos, refutações sofísticas*. São Paulo: Edipro, 2016.
- _____. [384-322 a. C] *A política*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2020.
- ASSOUM, P-L. *Metapsicologia freudiana: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- BADIOU, A.; CASSIN, B. *Não há relação sexual: duas lições sobre “aturdido” de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BENJAMIN, W. [1936]. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Obras escolhidas, magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história*. Vol. 1. São Paulo: Editora brasiliense s.a, 1987.
- BENOIT, H. Sócrates. In: PECORARO, R. (org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia*, v. I de Sócrates a Rousseau. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.
- BESSET, V. Uma questão de estilo. *Latusa. Revista da EBP-Rio*, n. 6. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- _____. Bate-se numa mulher... quando os semblantes vacilam. In: MACHADO, O. M. R.; DEREZENSKY, E. (org.). *A violência: sintoma social da época*. Belo Horizonte: Scriptum Livros, 2014.
- BESSET, V.; DARRIBA, V. “Apresentação”. In: CALDAS, H. & DARRIBA, V. (Orgs.). *Um século de metapsicologia. Freud e o seu legado conceitual*. Rio de Janeiro: Contra Capa; Programa de pós-graduação em Psicanálise – UERJ, 2019.
- BROUSSE, M-H. Fake en tres dimensiones. *Psicoanálisis Lacaniano*, 23 jan. 2021. Disponível em: <https://psicoanalisislacaniano.com/2021/01/23/mhbrousse-fake-tres-dimensiones-20210123/>. Acesso em 27 mar. 2022.
- CALDAS, H. Da cifra à letra: uma leitura do ilegível no corpo. In: COSTA, A.; RINALDI, D. (org.). *Linguagem e escritas do corpo*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud e PGPSA/IP/UERJ,

2014.

_____. *Da voz à escrita: clínica psicanalítica e literatura*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2007.

_____. Uma caligrafia cinematográfica: sobre escrita, corpo, cinema e psicanálise. In: LEITE, N.; AIRES, S.; VERAS, V. (org.). *Linguagem e gozo*. Campinas: Mercado das Letras, 2007.

CALDAS, H.; BESSET, V. A escrita na clínica psicanalítica. *Revista Psicologia Clínica*, PUC-Rio. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2006.

CAMARGO, C.; LYRA, R. Ódio, um sentimento lúcido. In: BARROS, R. R.; VIEIRA, M. A. (org.). *Ódio, segregação e gozo*. Rio de Janeiro: Subversos, 2012.

COSTA-MOURA, F.; LO BIANCO, A. C. Ato teórico, ato ético. *Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 45, n. 2, p. 249-266, dez. 2013. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382013000200002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 27 mar. 2022.

COSTA-MOURA, F.; LO BIANCO, A. C.; SOLBERG, M. S. A psicanálise das narrativas modernas – a transmissão em questão. *Psicológica Clínica*, Rio de Janeiro, v. 22. 2010. Disponível em: http://old.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-56652010000200002&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em 30 mai. 2022.

COSTA, C. F. *Filosofia da linguagem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. Edição do Kindle.

COUTINHO JORGE, M. A. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 2: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

DUNKER, C. Subjetividade em tempos de pós-verdade. In: DUNKER, C. et al. (org.). *Ética e pós-verdade*. Porto Alegre: Dubinense, 2017.

DURANT, W. *A história da filosofia 1: a origem, formação e pensamento dos grandes filósofos*. São Paulo: Faro Editorial, 2021.

FREUD, S. [1895]. Projeto para uma psicologia científica. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. V. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. [1897]. Rascunho M. Nota II. (25 de maio de 1897a). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. V. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. [1897]. Rascunho N. Nota III. (31 de maio de 1897b). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. V. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. [1897]. Carta 66 (7 de julho de 1897c). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. V. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. [1897]. Carta 139 [69] (21 de setembro de 1897d). In: *Neurose, psicose, perversão*. (Obras incompletas de Sigmund Freud). Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2018.

_____. [1898]. Carta 84 (19 de março de 1898). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. V. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. [1899]. Lembranças encobridoras. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. V. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. [1893-1895]. Estudos sobre a histeria. In: *Estudos sobre a histeria [1893-1895]*. (Obras completas, v. 2). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. [1900]. A interpretação dos sonhos. In: *Interpretação dos sonhos*. (Obras completas, v. 4). São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Edição Kindle.

_____. [1901]. Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. V. 6. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. [1905] Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. V. 7. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. [1905] Os chistes e sua relação com o inconsciente. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. V. 8. Rio de Janeiro: Imago, 2006

_____. [1911]. O caso Schreber. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. V. 12. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. [1913 (1912-1913)]. Totem e tabu. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. V. 13. Rio de Janeiro: Imago 1996.

_____. [1914]. Introdução ao narcisismo. In: *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. (Obras completas, v. 12). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. [1915]. As pulsões e seus destinos. In: *As pulsões e seus destinos*. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____. [1915]. O inconsciente. In: *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. (Obras completas, v. 12). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. [1919]. Bate-se numa criança. In: *Neurose, psicose e perversão*. (Obras incompletas de Sigmund Freud). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

_____. [1920] Além do princípio do prazer. In: *“História de uma neurose infantil” [“O homem dos lobos”], “Além do princípio do prazer” e outros textos*. (Obras completas, v. 14). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. [1921] Psicologia de grupo e a análise do ego. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. V. 18. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. [1923] O Ego e o Id. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. V. 19. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. [1924a]. Neurose e psicose. In: *Neurose, psicose e perversão*. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

_____. [1924b]. A perda de realidade na neurose e na psicose. In: *Neurose, psicose e perversão*. (Obras incompletas de Sigmund Freud). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

_____. [1925]. A negativa. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. V. 19. Rio de Janeiro: Imago 1996.

_____. [1937]. Construções em análise. In: *Fundamentos da clínica psicanalítica*. (Obras incompletas de Sigmund Freud). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed, 2009.

IANNINI, G. *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte. Editora Autêntica. 2013

GUIMARÃES, M. R. Ethos trolling, fake news e capitalismo. *Curinga*, n. 4, Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise, 2019, p. 76-81.

HAMMAN, M. Verdade. In: MACHADO, O.; RIBEIRO, V. L. A. (org.). *Um real para o século XXI*. Belo Horizonte. Scriptum, 2014.

HEIDEGGER, M. [1889-1976]. *As questões fundamentais da filosofia*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

_____. *Sobre a essência da verdade*. (Os Pensadores). São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996.

HONDA, H.; LEANDRO, M. A. A construção do método psicanalítico nos primórdios da psicanálise (1887-1896). *Revista Cesumar: ciências humanas e sociais aplicadas*, v. 13, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unicesumar.edu.br/index.php/revcesumar/article/download/687/530/>. Acesso em 12 set. 2020.

KAKUTANI, M. *A morte da verdade*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018

LACAN, J. [1949]. O estágio do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. [1953]. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. [1955]. A coisa freudiana. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. [1954-1955] *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. [1956 – 1957]. *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. [1957-1958]. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro:

Zahar, 1999.

_____. [1957]. A instância da letra no inconsciente. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. [1958-1959]. *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

_____. [1959- 1960]. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. [1960]. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. [1962-1963]. *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. [1964]. Posição do inconsciente. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. [1964]. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. [1966]. Ciência e verdade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. [1968-1969]. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. [1969-1970]. *O seminário, livro 17: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. [1970]. Radiofonia. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. [1971]. *Estou falando com as paredes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. [1971]. *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. [1972-1973] *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. [1976]. *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. [1977]. Rumo a um significante novo. In: *Opção Lacaniana*, n. 22, 1998.

LAURENT, E. Hablar, y decir lo falso sobre lo verdadero. *Psicoanálisis Lacaniano*, 23 jan. 2021. Disponível em: <https://psicoanalisislacaniano.com/2021/01/23/elarent-hablar-y-decir-falso-sobre-verdadero-20210123/>. Acesso em 27 mai. 2022

LIPOVETSKY, G.; CHARLES, S. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LYOTARD, J-F. [1979]. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympo, 2021.

- MILLER, J. A. Marginalia de construção em análise. *Opção Lacaniana*, n. 17, 1996.
- _____. *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- _____. *Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- _____. *Perspectivas do seminário 23 de Lacan: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós, 2011a.
- _____. *Perspectivas dos escritos e outros escritos de Lacan: entre desejo e gozo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011b.
- _____. *O Outro que não existe e seus comitês de ética*. Buenos Aires: Paidós, 2013a.
- _____. O Outro sem o Outro. *Pequena Leitura*, 5 nov. 2013b. Disponível em: <http://pequenaleitura.blogspot.com/2013/11/o-outro-sem-o-outro-por-jacques-alain.html>. Acesso em 27 mai. 2022.
- _____. Jacques Lacan: observações sobre seu conceito de passagem ao ato. *Opção Lacaniana online: nova série*, n. 5, 2014. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_13/passagem_ao_ato.pdf. Acesso em 30 mai. 2022.
- _____. *Da natureza dos semblantes*. Buenos Aires: Paidós, 2018.
- _____. *DONC: la lógica de la cura*. Buenos Aires: Paidós, 2019.
- MILNER, J-C. *L'universel en éclats: Court traité politique 3*. Paris: Editition Verdier, 2014.
- NIETZSCHE, F. W. [1873]. *Sobre verdades e mentiras no sentido extra-moral*. (Obras Incompletas). Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- NUNES, B. *Heidegger e “Ser e tempo”*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022. Edição do Kindle.
- OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Layola, 1996.
- OXFORD DICTIONARIES. Word of the year 2016 is... *Oxford*, [s. d.]. Disponível em: <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>. Acesso em 14 jul. 2020.
- PASQUA, H. *Introdução à leitura do “Ser e tempo” de Martin Heidegger*. Lisboa, Instituto Piaget, 1993.
- PITERI, S. Platão e Lacan: encontro da verdade na solidão. *Escola Brasileira de Psicanálise*, 14 out. 2019. Disponível em: <https://ebp.org.br/sp/platao-e-lacan-encontro-da-verdade-na-solidao/>. Acesso em 30 mai. 2022.
- PLATÃO. [514a – 541b]. *A república VII*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2020.

_____. *Fédon*. Domínio Público. Edição do Kindle, 1987.

QUINET, A. O sujeito: uma neo-latusa. In: ALBERTI, S. (org.). *A sexualidade na aurora do século XXI*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008.

RIBEIRO, A. A.; SARDI, S. A. Platão. In: PECORARO, R. (org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia*, v. I de Sócrates a Rousseau. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

RUBIN, C. E. Entre a neuropatologia de Charcot e a psicologia de Bernheim: considerações sobre a hipnose nos primórdios da pesquisa freudiana. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 102-127, jul. 2017. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151724302017000100007. Acesso em 21 set. 2020.

SANTORO, F. Aristóteles. In: PECORARO, R. (org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia*, v. I de Sócrates a Rousseau. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo. Editora Cultrix. 2012.

TESICH, S. *The Watergate Syndrome: the government of lies*. The Nation, Nova York, 6 jan. 1992.

VIDAL, P. Édipo sem complexo, Hamlet edípico. In: *Ecos – Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, v. 4, n. 1. Disponível em: <file:///C:/Users/leona/Downloads/1295-6291-1-PB.pdf>. Acesso em 21 out. 2020.

VIOLA, S. A operação redução e o chiste. *Opção Lacaniana online: nova série*, n. 3. 2010. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_3/A_operacao_reducao_chiste.pdf. Acesso em 20 set. 2020.

WITTGENSTEIN, L. [1921]. *Tractatus Lógico-philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 2001.

ZIZEK, S. Objetos, objetos por toda a parte. In: ZIZEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2003.