



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Octavio Machado

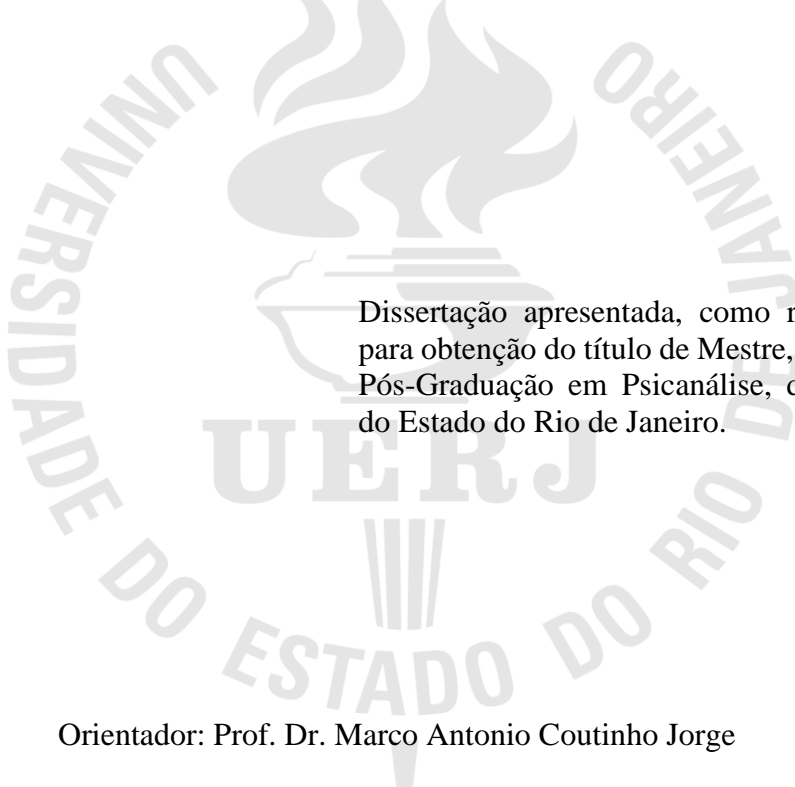
Os efeitos do ato criativo: a sublimação de Freud a Lacan

Rio de Janeiro

2023

Octavio Machado

Os efeitos do ato criativo: a sublimação de Freud a Lacan



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge

Rio de Janeiro

2023

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

M149 Machado, Octavio
Os efeitos do ato criativo: a sublimação de Freud a Lacan / Octavio Machado.
– 2023.
154 f.

Orientador: Marco Antonio Coutinho Jorge.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Sublimação – Teses. 3. Amor – Teses. I. Jorge,
Marco Antonio Coutinho. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto
de Psicologia. III. 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

Octavio Machado

Os efeitos do ato criativo: a sublimação de Freud a Lacan

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 10 de abril de 2023.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge (Orientador)
Instituto de Psicologia - UERJ

Prof.^a Dr.^a. Dóris Rinaldi
Instituto de Psicologia - UERJ

Prof.^a Dr.^a. Angela Coutinho
Pontifícia Universidade Católica – PUC RJ

Rio de Janeiro

2023

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a Fernandina Acampora e Bianca Amorim.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos ao Prof. Marco Antonio Coutinho Jorge, meu orientador, pela transmissão da psicanálise, sempre entusiasmada, e por suas aulas e textos que fomentaram reflexões imprescindíveis para o desenvolvimento deste trabalho.

Aos professores do programa de mestrado da UERJ pela interlocução e suporte, em especial à Prof. Dóris Rinaldi — a quem expresse minha mais profunda admiração por sua generosidade, receptividade e ensinamentos — e ao Prof. Marcos Eichler que, em uma ocasião tão delicada, não me deixou desistir e me acolheu com palavras cordiais e de incentivo.

À Prof. Ângela Coutinho por sua generosidade em aceitar participar da minha banca. Além disso, por ter enxergado em mim potencialidades que eu mesmo, inicialmente, fui incapaz de ver.

À psicanalista Lourdes Lira por sua escuta durante tantos anos de jornada em direção ao meu desejo. Pelo testemunho de algumas vitórias, mas também pelo abrigo nas travessias difíceis e na elaboração de minhas tristezas e fracassos.

À Márcia Werneck pelo fértil diálogo e pelos prósperos debates sobre a temática da sublimação.

À Rosanne Grippi com sua leitura atenta e contribuições valiosas na revisão do texto.

À Bianca Amorim, para quem dedico não apenas essa dissertação, mas meu amor. Sem ela, não teria sido possível realizar esta conquista. Muito obrigado!

À minha *nonna* Fernandina Acampora que, embora não tenha tido oportunidades de alcançar títulos acadêmicos, é uma guerreira incansável e pôde viabilizar e encorajar grande parte desta trajetória.

Por fim, a todos que não cito diretamente, mas que colaboraram de alguma maneira.

Os acasos acontecem em estranhas coincidências. Eles nos acenam. E nós já sabemos do que se trata: uma nova compreensão de coisas que no fundo sempre existiram em nós.

Fayga Ostrower

RESUMO

MACHADO, Octavio. *Os efeitos do ato criativo: a sublimação de Freud a Lacan*. 2023. 154 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Esta dissertação tem por objetivo explicar a sublimação de Freud a Lacan e, para tanto, serve-se de uma vasta bibliografia das esferas psicanalítica e artística. O conceito aparece de forma segmentada na obra freudiana, geralmente articulado a outros assuntos, admitindo diferentes formulações, articulações, mudanças de concepção e impasses. Não obstante, pretende-se destacar e percorrer os principais textos em que o assunto é tratado para trazer à boca de cena certas linearidades, rupturas, e ainda interrogar os efeitos deste processo psíquico para o sujeito e para o social. Em Freud, o destino sublimatório se realiza pela deflexão da pulsão, promovendo uma satisfação libidinal diferente de seu alvo direto. O desvio da meta, próprio da operação sublimante, explicita a capacidade humana em encaminhar moções pulsionais para criações como a arte, a ciência, a religião, os esportes, a pesquisa científica e etc. A sublimação, em psicanálise, é um conceito metapsicológico que indica a inscrição da pulsão no registro cultural, ou seja, no âmbito das realizações que encontram estímulo no sexual, apesar de sua expressão aparentemente não-sexual e, assim, compreende um campo de pesquisa extenso e veicula uma problemática que nos permite vislumbrar desdobramentos teóricos e clínicos. Lacan concentra sua teoria da sublimação em seu seminário sobre a ética, aproximando a atividade sublimatória da dimensão da pulsão de morte, isto é, como um destino que designa a própria natureza da pulsão. Além disso, com Freud e Lacan, o enodamento entre a sublimação e o universo artístico mostra-se patente.

Palavras-chave: Sublimação. Pulsão. Amor. Gozo. Artes.

RÉSUMÉ

MACHADO, Octavio. *Les effets de l'acte créateur: la sublimation de Freud à Lacan*. 2023. 154 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Cette thèse vise à expliquer la sublimation de Freud à Lacan et, pour cela, elle s'appuie sur une vaste bibliographie des sphères psychanalytique et artistique. Le concept apparaît de manière segmentée dans l'œuvre de Freud, généralement articulée à d'autres sujets, admettant des formulations, des articulations, des changements de conception et des impasses différentes. Néanmoins, il entend mettre en lumière et parcourir les principaux textes dans lesquels le sujet est traité pour mettre en évidence certaines linéarités, ruptures, et aussi interroger les effets de ce processus psychique pour le sujet et pour le social. Chez Freud, le destin sublimatoire se réalise par la déviation de la pulsion, favorisant une satisfaction libidinale différente de sa cible directe. La déviation du but, typique de l'opération de sublimation, rend explicite la capacité humaine à orienter les impulsions vers des créations telles que l'art, la science, la religion, le sport, la recherche scientifique, etc. La sublimation, en psychanalyse, est un concept métapsychologique qui indique l'inscription de la pulsion dans le registre culturel, c'est-à-dire dans le cadre de réalisations qui trouvent une stimulation dans le sexuel, malgré son expression apparemment non sexuelle et, ainsi, comprend un champ de recherche approfondie et véhicule une problématique qui permet d'entrevoir des développements théoriques et cliniques. Lacan concentre sa théorie de la sublimation dans son séminaire sur l'éthique, approchant l'activité sublimatoire de la dimension de la pulsion de mort, c'est-à-dire comme un destin qui désigne la nature même de la pulsion. De plus, avec Freud et Lacan, le nouage entre la sublimation et l'univers artistique est évident.

Mots-clés : Sublimation. Pulsion. L'amour. Jouissance. De l'art.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	PRIMEIRO ATO: OS EFEITOS DA PULSÃO	15
1.1	A sexualidade infantil	15
1.1.1	<u>Autoerotismo, noção de apoio e erotismos anal e genital</u>	16
1.1.2	<u>O objeto sexual</u>	19
1.1.3	<u>A pesquisa sexual infantil: pulsão de saber</u>	20
1.1.4	<u>A Organização sexual infantil</u>	21
1.1.5	<u>O período de latência</u>	22
1.1.6	<u>Vias de influência recíproca</u>	24
1.2	As formações reativas, inibição e sublimação	25
1.2.1	<u>Sublimação: desvio ou inibição?</u>	30
1.3	Os impasses da dessexualização pulsional	32
1.3.1	<u>O sexual e a meta valorizada socialmente</u>	36
1.3.2	<u>Dessexualização e civilização</u>	38
1.4	Os dois princípios reguladores do psiquismo	40
1.4.1	<u>O mais além do princípio de prazer</u>	43
1.4.2	<u>Tendência e função</u>	46
1.4.3	<u>O princípio de prazer na teoria lacaniana</u>	47
1.5	A montagem da pulsão	51
1.5.1	<u>Os destinos da pulsão</u>	56
1.6	O recalque e a sublimação: destinos da pulsão	60
1.6.1	<u>Um panorama do conceito de recalque</u>	60
1.6.2	<u>O recalque originário</u>	62
1.6.3	<u>O recalque secundário e o retorno do recalcado</u>	64
1.6.4	<u>Os destinos do afeto</u>	66
1.6.5	<u>Elaboraões sobre a sublimação no contexto de 1915</u>	677
1.7	O inconsciente freudiano, o lacaniano e o nosso	70
1.7.1	<u>O inconsciente freudiano</u>	711
1.7.2	<u>O inconsciente e a linguagem</u>	74
1.7.3	<u>O inconsciente e o real</u>	77
2	SEGUNDO ATO: A PULSÃO DE MORTE	79
2.1	O narcisismo: um prelúdio ao segundo dualismo pulsional	79
2.1.1	<u>O Eu (e)feito do Outro</u>	81
2.1.2	<u>Os ideais</u>	84
2.1.3	<u>A sublimação desde o narcisismo</u>	87
2.2	A sublimação e a idealização	88
2.3	A pulsão de morte: o segundo dualismo freudiano	90
2.3.1	<u>A fusão-desfusão pulsional</u>	96
2.4	A criação em torno do vazio: a ética do desejo	98
2.4.1	<u>Uma introdução ao conceito de objeto em Lacan</u>	98
2.4.2	<u>Complexo do <i>Nebenmensch</i></u>	101
2.4.3	<u><i>Das Ding, die Sache und Wort</i></u>	103
2.4.4	<u>O impossível e o proibido</u>	104

2.4.5	<u>O problema da sublimação</u>	106
2.4.6	<u>Pulsão de morte criacionista</u>	110
2.5	A sublimação entre o amor e o gozo	111
3	TERCEIRO ATO: A ARTE E (ENTRE)LAÇOS COM A PSICANÁLISE	117
3.1	O Leonardo de Freud: um paradigma da sublimação	117
3.2	O olhar e as artes	127
3.3	A arte além da beleza	134
3.3.1	<u>O bem e o belo: ilusões na via do desejo</u>	134
3.3.2	<u>A arte e a destituição da beleza</u>	138
	CONCLUSÃO	143
	REFERÊNCIAS	148

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa pode ser reconhecida como um ponto de partida com destino incerto e inconclusivo, como o início de um percurso intelectual, uma caminhada. A visada do nosso trabalho é a de dilatar e entreabrir um campo de investigação que suporta diversos impasses e paradoxos, e que não se cristaliza: o problema da sublimação. Trata-se de um conceito imprescindível que, inaugurado por Freud, avança com Lacan, e se impõe na contemporaneidade, ocupando uma posição crucial na teoria psicanalítica e no registro da clínica.

Tais considerações ganham corpo embasadas em uma vasta literatura psicanalítica, mas comportam articulações e expressões singulares sem qualquer pretensão de verdade definitiva ou garantias, pois são frutos dos efeitos de um processo de leitura, de elaboração e de vivência.

A maneira inacabada com que a temática da sublimação se apresenta na teoria freudiana, e as diferentes concepções posteriores que se avolumam, nos despertaram indagações e o desejo de saber. E isso foi o propulsor do presente trabalho.

Para alcançarmos formulações valorosas sobre o mecanismo sublimatório, reconhecemos ser indispensável atravessarmos os fundamentos da psicanálise, os postulados basilares da obra freudiana, tais como: a sexualidade infantil, o narcisismo, o recalque, o inconsciente, as tópicas do aparelho psíquico e, principalmente, as teorias pulsionais. Conseqüentemente, buscamos traçar as modificações conceituais ocorridas ao longo da construção teórica freudiana para, assim, situarmos o entrecruzamento dessas noções com a sublimação.

À guisa de introdução, comentaremos o amplo arcabouço metapsicológico freudiano e pressupostos que se transmutam. Nessa direção, percorreremos a trajetória da leitura lacaniana da obra de Freud, circunscrevendo novas perspectivas e identificando pontos de concordância e divergência entre Freud e Lacan. Finalmente, abordaremos a criatividade, a criação e seus efeitos, como um articulador útil entre a psicanálise e as artes, posto que a última se mostra solidária à construção de um saber do inconsciente.

Ao longo de nosso estudo, identificamos que a sublimação é frequentemente relegada à uma noção secundária, afastada da prática clínica e cujo sentido geral estaria relacionado a valores artísticos, sociais, morais, intelectuais ou estéticos. Nesse contexto, providenciamos demonstrar o contrário: a sua dupla relevância como um instrumento teórico precioso e sua operacionalidade clínica. Assim, procedemos explanando a sublimação em suas diversas

abordagens: algo que se opõe ao ressurgimento de uma lembrança inaceitável ligada ao sexual; um desvio de um estado passional na situação analítica; o encaminhamento de um excesso pulsional; a capacidade plástica da pulsão; a curiosidade sexual desviada do alvo; a sublimação relacionada aos processos de idealização, entre outras.

A despeito das diversas leituras que encontramos sobre o processo sublimatório, perguntamos: o que pretende Freud ao instaurar o conceito? Diríamos que é explicar as realizações humanas desviadas do sexual propriamente dito que, paradoxalmente, se oportunizam através de uma força e uma fonte sexuais. Dito de outro modo, demonstrar a operação psíquica que inscreve a pulsão na cultura por meio de criações que encontram estímulo na sexualidade, apesar de seu registro e expressão aparentemente não-eróticos. Ou ainda, validar uma via de satisfação pulsional em que a passividade sintomática dá lugar à atividade sublimatória.

Em uma tomada cronológica, o vocábulo *sublimação* aparece precocemente na edificação teórica freudiana. Em 1897, em carta de 2 de maio enviada por Freud a seu amigo Fliess, não encontramos uma conceituação contundente, mas, de antemão, a asserção preciosa da esfera de ação em que a sublimação se inscreve: a da sexualidade humana. Nessa carta, Freud anexa seu “Rascunho L”, onde trabalha a arquitetura da histeria e a questão de se chegar retroativamente às cenas primitivas por meio das fantasias. Nele, é demonstrada, preliminarmente, uma confluência entre a atividade sublimatória e as fantasias, definida como “estruturas protetoras, sublimações dos fatos, embelezamento deles e, ao mesmo tempo, servem para o alívio pessoal” (MASSON, 1986, p. 240). De acordo com Freud, as fantasias promovem um refinamento das representações e operam como um anteparo ao ressurgimento do material intolerável esquecido. Nessa fase teórica, a sublimação confunde-se com o recalque, visto que o caráter defensivo do dispositivo, enlaçado à fantasia, fica patente como um recurso para restringir a moção pulsional.

O termo sublimação ressurge no texto sobre “O caso Dora”, relacionado a um processo de identificação na transferência, em que a atividade sublimatória desponta como o deslocamento ou a substituição de características de um indivíduo para outro, ou seja, “uma moderação de conteúdo” ideativo, uma “edição revista” (FREUD, 1905 [1901]/2016, p.111). Além disso, o sublimar revela uma maneira de atenuar, editar ou refrear um impulso erótico dirigido ao analista. Contudo, se a sublimação emerge justamente como aquilo que propicia uma análise, nos parece fundamentado o aparecimento do sexual na transferência, e não sua moderação ou embargo. De outra forma, o que se encontra suspensa e desviada na relação transferencial, é a meta direta. A sublimação, portanto, comprova uma face criativa que faculta

o próprio trabalho analítico, ou, mais ainda, a criação manifesta-se como um efeito da análise. Podemos considerar este apontamento como um esboço, em Freud, do aspecto criativo e clínico da sublimação, ainda que embaraçado com a questão puramente defensiva?

O postulado freudiano prossegue situando a sublimação no âmbito da defesa em seu texto, “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, de 1905 (FREUD, 1905/2016). O acento recai na função protetora da atividade sublimatória pelo desvio de elementos sexuais perversos para criações educativas, cuja “supressão ou redirecionamento para objetivos mais elevados — sua sublimação — destina-se a fornecer a energia para [...] realizações culturais” (p.56). Freud afirma que essas pulsões, ditas perversas, provocam desprazer e resultam em formações reativas, “como o asco, a vergonha e a moral” (idem) ou que podem ser sublimadas. Ele ilustra, assim, a construção de um sistema de defesas que chamou de “traços de caráter” (idem) e que são regulados pela cultura, e instaura o mecanismo sublimatório como o que resta ao sujeito no âmbito social, em decorrência de uma renúncia erótica congruente ao período de latência. Com efeito, prossegue, neste tempo, ainda pouco delimitada a diferença entre a sublimação e o recalque, já que ambos demarcariam um afastamento, um rechaço ao sexual.

Posteriormente, em 1908, no artigo “Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna” (FREUD, 1908/1996a), consideramos que há um avanço teórico: Freud forja a definição inicial do conceito de sublimação como uma atividade em que haveria o desvio da meta sexual direta. Assim, estabelece que “a essa capacidade de trocar seu objetivo sexual original por outro, *não mais sexual*, mas *psiquicamente relacionado com o primeiro*, chama-se capacidade de sublimação” (p.174, grifo nosso). Para Freud, o ato sublimatório ocorre por uma suposta elevação do que seria torpe, perverso e vil na sexualidade humana. Nesse período da teoria psicanalítica, a sublimação é tratada pelo prisma de uma dessexualização pulsional, termo paradoxal que impõe a seguinte questão: como uma pulsão sexual pode se encontrar dessexualizada?

Avançando em sua metapsicologia, Freud se desfaz parcialmente dos problemas conceituais sobre a sublimação. Nessa esteira investigativa, ratifica a dissociação entre a pulsão e o objeto, consolidando este último como o elemento mais plástico na montagem pulsional (FREUD, 1915/2004a). Ademais, de acordo com ele, o processo sublimatório leva à criação de um novo objeto pelo desvio do alvo, afastado do sexual, mas motivado pela pulsão. De outro modo, a dessexualização seria da meta e do objeto, e não da pulsão. Além disso, Freud diferencia radicalmente o recalque da sublimação como destinos pulsionais possíveis, validando que a atividade sublimatória é expressão do sexual, causada por este, e não o seu

afastamento. Ou ainda, a sublimação indica uma via de satisfação pulsional que escapa das formações sintomáticas, do adoecimento neurótico.

Novas concepções sobre o conflito pulsional são apresentadas a partir de 1920, e Freud (FREUD,1920/2006) demonstra, mais ainda, a plasticidade sexual humana. Segundo ele, a pulsão também se realiza no sofrimento, no sintoma, no masoquismo, no sexo, na arte, na dança, na leitura, nos esportes e em diversas outras atividades. A partir daí, o que Freud destaca em sua teoria é a vertente da pulsão em seu estado potencial disperso, repetitivo e excessivo, mais além do princípio de prazer. Assim, a pulsão de morte torna-se um conceito capital para a teoria psicanalítica e para o entendimento da sublimação, como examinaremos em um capítulo dedicado ao assunto.

A proposta lacaniana, no que concerne à sublimação, conserva os pressupostos primordiais freudianos, mas com o desenvolvimento de novos pontos de vista. Em seu seminário sobre a ética, Lacan (1959-60/2008) reitera o desvio da meta, reafirma a presença do sexual na montagem sublimatória e sublinha a plasticidade do objeto. Na mesma feita, remete a sublimação a *Das Ding*, a Coisa — um furo em torno do qual gravitam as representações. Para Lacan, sublimar denota um processo vinculado ao vazio e é independente dos ditames do Eu, dos ideais de adaptação sociais ou valores morais. Assim, ele subverte a proposição freudiana de intermediação do Eu no processo criativo e sintetiza sua concepção por meio do aforismo “a sublimação eleva o objeto à dignidade da Coisa” (Ibid.. p.137), articulando a sublimação à pulsão de morte, marcada pelo que está fora do campo representacional, no real.

Finalmente, importa destacarmos que utilizamos no título, e em certos apontamentos, o termo *ato criativo*, no intuito de sublinhar o movimento, o trabalho, a atividade, a ação e o fazer concernentes ao sentido da palavra *ato* em sua relação com a sublimação. Ressaltamos, assim, que empregamos essa expressão para designar um feito criativo, um encaminhamento pulsional em desvio, mas que a criação em si comporta uma teorização extensa e abarca noções mais amplas, posto que podemos considerar a linguagem como uma criação, o sintoma como uma criação, os objetos e as relações humanas como criações, mas não necessariamente sublimatórias. Assim, não desenvolveremos o tema da criação em si, mas designamos que, nesta dissertação, o *ato criativo* vincula-se ao sublimatório, à ação de criar uma nova forma de satisfação pulsional.

Além disso, por tratar-se de uma pesquisa que envolve a arte, intitulamos os capítulos inspirados no teatro — primeiro, segundo e terceiro atos —, autorizados por pura criatividade. Os atos teatrais constituem-se por uma divisão entre cenas, mas se interligam e se constituem de acordo com o tema e a ação, ou quando há alteração de algum personagem no palco. Em

nossa pesquisa, são as mudanças conceituais da “outra cena” freudiana que dividem os capítulos, especialmente as duas teorias pulsionais.

A partir das indicações acima, engendramos a dissertação em três capítulos, estruturados da seguinte maneira:

O primeiro estende-se aos textos que trabalham as concepções iniciais freudianas sobre a sublimação, circunscritos ao primeiro dualismo pulsional e articulados aos fundamentos da psicanálise e à metapsicologia, tais como: o funcionamento psíquico e seus princípios reguladores, a sexualidade infantil, os impasses da dessexualização e as vicissitudes pulsionais. Não obstante, julgamos enriquecedor não nos determos a uma cronologia da obra de Freud. Portanto, quando relevante, nos autorizamos a aberturas, a idas e vindas, ou seja, a recorrermos aos postulados posteriores à primeira teoria da pulsão, a Lacan e a outros teóricos substanciais. Reconhecemos que tal movimento contribuiu para o desenvolvimento teórico e melhor articulação da trama.

No segundo capítulo, trataremos das consequências do postulado da pulsão de morte para o conceito de sublimação. Iniciaremos destacando a importância e as implicações dos estudos sobre o narcisismo que permitiu a Freud admitir que as pulsões do Eu eram de natureza libidinal ou, em outras palavras, pulsões que tomavam como objeto o próprio Eu. Essa nova concepção, e o desenvolvimento das relações entre o Eu e os objetos externos — da distinção entre libido objetual e libido do Eu —, atinge de forma contundente a teoria pulsional em vigor, influenciando de maneira decisiva na formulação do segundo dualismo. Em seguida, dissertaremos de maneira mais específica acerca do conceito de pulsão de morte, construído em “Além do princípio de prazer”, de 1920 (FREUD, 1920/2006), e implicações para a montagem sublimatória, além de percorrer o desenvolvimento da segunda tópica. Apresentaremos, ainda, as concepções lacanianas em seu seminário “A ética da psicanálise” (LACAN, 1959-60/2008) sobre a pulsão de morte e a sublimação, a partir da noção de A Coisa.

O terceiro e último capítulo dedica-se aos laços entre a arte e a psicanálise visando a demonstrar que o mecanismo sublimatório não é uma solução ou elixir para salvar o sujeito do adoecimento, mas um encaminhamento pulsional passível de promover elaborações. Além disso, discutiremos sobre o criar enquanto um processo que pode ser sintoma ou produção sublimatória, remédio ou veneno, a depender da dose. Nesse sentido, dissertaremos sobre os atos criativos, buscando traçar importantes paralelos entre os processos de criação e a sublimação. Exploraremos ainda o ensaio freudiano sobre Leonardo Da Vinci e por fim, problematizaremos a concepção do desejo em sua relação com o belo, suas implicações para o sujeito, e as manifestações artísticas para mais além da beleza.

1 PRIMEIRO ATO: OS EFEITOS DA PULSÃO

1.1 A sexualidade infantil

Na abordagem do conceito de sexualidade, é habitual nos depararmos com reducionismos e observações problemáticas que em nada contribuem para a relevância ou para a sistematização do tema. Nessa conjuntura, encontramos concepções distorcidas e preconceituosas, bem como censuras, investidas de normatização, ou ainda, tentativas de restrição do que é sexual às questões de reprodução, maturação ou genitalidade.

Com a pena freudiana, o sexual alcança um sentido alargado e ultrapassa a questão anatômica ou dos prazeres genitais. Para Freud, a sexualidade é constitutiva da subjetividade humana e se realiza por uma gama indeterminada de excitações e expressões. O desejo freudiano, ao escrever o “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (FREUD, 1905/2016), se afigura, justamente, como o de se contrapor às teses médicas vigentes, indicando de saída que as perversões são, em si mesmas, ingredientes da vida sexual de todo e qualquer ser humano. Se a finalidade sexual moralista, civilizatória e socialmente dominante é a reprodução, a psicanálise demonstra que todo ato sexual presentifica a perversão por meio das preliminares, marca indelével da parcialidade polimorfa.

Como se não bastasse, Freud demonstra que a sexualidade é incontestavelmente manifestada desde tenra infância, por meio da sucção do lactente, na retenção e expulsão das fezes, nos olhares ou na manipulação dos genitais (FREUD, 1905/2016). Ademais, com Freud, verificamos a perceptível curiosidade da criança a respeito da sexualidade que, empenhada em investigações e observações criteriosas acerca do sexo, indaga o seu lugar no mundo, que é um lugar sexual.

O texto “Três ensaios” (FREUD, 1905/2016) é um dos mais generosos da produção freudiana sobre a sexualidade, uma notável referência conceitual e de inegável valor na contemporaneidade. Um verdadeiro tratado sobre a pulsão no qual Freud empreende, ao longo do tempo, diversas edições, reformulações e acréscimos, enfatizando e solidificando a relevância teórica e histórica desse escrito. Com essas demarcações, Sigmund Freud preconiza uma expansão da noção de sexualidade por meio de uma análise minuciosa da infância, da homossexualidade e das perversões. Em suas articulações, ele observa a plasticidade dos objetos da pulsão, a variedade de atividades na busca de satisfação e a parcialidade erógena

corporal, constatando que “a sexualidade humana é, em si mesma, aberrante e perversa”, conforme descreveu GARCIA-ROZA (1995, p.30). O preceito geral dessa obra freudiana é a compreensão de que, no humano, o sexual é mais abrangente que o prazer genital e determinante em todas as realizações, inclusive na esfera social por meio da sublimação.

Apreendemos com Freud que a teoria psicanalítica se constrói em dependência radical à observação clínica, e que o objetivo central do “Três ensaios” (FREUD, 1905/2016) — ainda que Freud tenha utilizado alguns termos e se apoiado em hipóteses de eminentes médicos, a exemplo do psiquiatra Krafft-Ebing — é romper com postulados enrijecidos e desviar-se da pesquisa sexual puramente biológica que a prática médica vigente da época estabelecia. Sua meta consistia, com efeito, em ampliar as concepções sobre o humano e analisar a sexualidade em correlação com o psiquismo para além de objetivos reprodutivos e de manutenção da espécie. Como ponto de estofo, Freud nos apresenta um de seus arremates fundamentais: a indeterminação do objeto da pulsão, ou melhor, que “entre [a pulsão] sexual e o objeto sexual, [há apenas] uma soldagem” (Ibid., p.38). E ainda salienta o papel fundamental da sexualidade na etiologia das neuroses, bem como o fato de que é, também, esta que dispara o mecanismo sublimatório.

1.1.1 Autoerotismo, noção de apoio e erotismos anal e genital

Distante de formulações de cunho moral ou normativas, Freud (1905/2016) anuncia que as manifestações da sexualidade infantil podem ser observadas desde a lactação. O que ele visa a demonstrar é que o ato de sugar o seio promove a erogenização da mucosa bucal e desperta uma atividade de ordem sexual, um prazer para além da necessidade de alimentação. Ou seja, a sucção do seio resulta na saciedade da fome, mas também conduz a uma outra experiência de satisfação, a sexual. Freud prenuncia que “a criança teve as primeiras experiências desse prazer que agora se empenha em renovar” (Ibid., p.85). Em outras palavras, a satisfação produzida pela sucção do seio enceta um impulso para que haja a repetição do ato, inaugurando o anseio constante por um prazer vivido anteriormente. Com isso, torna-se evidente o registro de uma busca para além da nutrição e da saciedade orgânica, mas também por essa outra satisfação que emerge apoiada no aleitamento.

Essa nova excitação, que surge apoiada nas necessidades, tem como consequência o fato de que na ausência do peito o bebê encontre a satisfação sugando, ritmicamente, outras áreas

do próprio corpo — como o dedo, parte da pele ou o lábio — e as eleja como objetos privilegiados de prazer, como zonas erógenas. “Destaquemos, como característica mais evidente dessa atividade sexual, que [a pulsão] não está dirigid[a] para outras pessoas; ela se satisfaz no próprio corpo, é autoerótic[a]” (FREUD, 1905/2016, p.85). Dito de outro modo, a pulsão se satisfaz de maneira independente de um objeto externo e da finalidade de alimentação, o que ela deseja é repetir e renovar a experiência prazerosa. Conforme sublinha Freud:

No começo, a satisfação da zona erógena estava provavelmente ligada à satisfação da necessidade de alimento. A atividade sexual se apoia primeiro numa das funções que servem à conservação da vida, e somente depois se torna independente dela. Quem vê uma criança largar satisfeita o peito da mãe e adormecer, com faces rosadas e um sorriso feliz, tem que dizer que essa imagem é exemplar para a expressão da satisfação sexual na vida posterior. Então a necessidade de repetir a satisfação sexual se separa da necessidade de nutrição. (FREUD, 1905/2016, p.85).

O que Freud nos indica é que a satisfação do órgão, que antes estava relacionada à saciedade da fome, agora se erogeniza e revela uma atividade sexual apoiada nas funções de conservação da vida. Além disso, aponta que qualquer parte do corpo pode ser dotada de excitabilidade e proporcionar prazer. O exemplo do aleitamento torna-se o modelo da origem e do circuito pulsional, delimitando uma radical distinção entre a pulsão e o instinto, tema que coube a Lacan resgatar e teorizar detalhadamente. Voltaremos a isso.

Destaquemos, por ora, que Freud introduz um conceito radicalmente novo para abordar a sexualidade humana, a pulsão, designando a existência de estímulos endógenos na sexualidade. Segundo Coutinho Jorge (2005, p.21), a sexualidade “se manifesta sob uma aparência errática e subdita a uma lógica diferente daquela que rege os instintos animais”. A questão fundamental é a tendência libidinal que visa a alcançar a reedição de uma experiência de satisfação primeira, isto é, tenciona pelo reencontro com o objeto perdido que, sendo impossível, se relança incessantemente. Nas palavras de Lacan (1954-55/2010, p.140), “o objeto se encontra e se estrutura por via de uma repetição — reencontrar o objeto, repetir o objeto. Só que, nunca é o mesmo objeto que o sujeito encontra. Em outras palavras, ele não para de engendrar objetos substitutivos”. Podemos dizer então que a pulsão emerge como uma resposta ao Outro, que vai da necessidade à demanda de amor. Essa discordância entre o que se busca e o que se encontra instaura a dialética na sexualidade humana.

Dando prosseguimento ao percurso freudiano, para além do exemplo do aleitamento, Freud (1905/2016) acrescenta que, assim como os lábios, o ânus é uma zona erógena e também oportuniza o apoio da pulsão sexual em funções orgânicas. O erotismo anal se revela na relação do *infans* com o Outro, pela demanda daquele que o cuida, pela solicitação de reter ou expulsar

as fezes, como expressões de docilidade ou hostilidade. O excremento é considerado, pelo bebê, como uma produção singular, uma criação ou “claramente tratado como uma parte do próprio corpo, constitui o primeiro presente” (Freud, 1905/2016, p.92) ofertado ou refutado ao Outro.

Diante dessas observações, torna-se inegável que as fezes despontem como a primeira criação do sujeito e surja tecida com significações e fantasias eróticas ou agressivas. Assim, observamos uma relação entre o erotismo anal e as produções sintomáticas, a exemplo da obstinação e da organização excessivas, frequentes nos neuróticos. Entretanto, haveria uma relação da analidade com a capacidade sublimatória? Se a criação é uma oferta ao Outro, uma produção, a fase anal influenciaria no processo de criatividade? Ou na exposição, na arrumação de um trabalho e realizações sublimadas?

Em uma nota de rodapé, acrescentada em 1920 ao “Três ensaios”, Freud (1905/2016) se refere a um estudo de Lou Andreas-Salomé a respeito do erotismo anal. A autora afirma que as primeiras proibições impostas ao prazer anal — e seus produtos — despertam percepções na criança de um ambiente hostil. Interditos que acarretam o recalque, afastando a forma excessiva do prazer. A fase anal, apesar disso, é conservada no inconsciente e pode participar da sexualidade de muitos indivíduos adultos, manifesta por uma ambivalência de afeto e agressividade, cujo destino pode ser sintomático, mas que indicamos conter a plasticidade de um possível encaminhamento para criações sublimatórias, a exemplo dos esportes ou pesquisas científicas.

Na sequência do texto, Freud (1905/2016) rastreia a atividade das zonas genitais, erógenas por excelência, e os cuidados dos pais com a criança, tais como a lavagem do corpo, as fricções e as ações higiênicas que promovem prazer. Dessa maneira, ele visa a apresentar o que chamou de uma “futura primazia dessa zona erógena [os genitais] na atividade sexual” (Ibid., p.94). No entanto, a ideia de uma síntese das pulsões parciais, sob o primado dos genitais e a serviço da reprodução da espécie parecia estranha, inclusive a Freud, que conclui: “torna-se impossível não reconhecer algo universalmente humano e primordial nessa predisposição uniforme a todas as perversões” (Ibid., p.99).

O fato é que uma leitura atenta do texto freudiano demonstra a fragilidade e a incoerência da proposição de que as pulsões se reúnem na genitalidade. Isso porque a base de seus argumentos no “Três ensaios” (Freud, 1905/2016) é, justamente, a de que a sexualidade é representada pela parcialidade e pelo polimorfismo da pulsão, que o objeto é indeterminado e a anatomia não determina o que é o masculino ou o feminino. Isso quer dizer que “são as pulsões ditas ‘parciais’ que fazem as vezes de pulsões sexuais, já que fica faltando a sua unificação numa pulsão genital macho ou fêmea”, conforme pontua PORGE (2019, p.21).

1.1.2 O objeto sexual

Não é à toa que Sigmund Freud (1905/2016) inicia suas elaborações sobre a pulsão sexual a partir de um minucioso estudo da homossexualidade — em que fica evidente a plasticidade na escolha objetal —, apontando, de saída, imprecisões nas teorias psiquiátricas vigentes. Sobre esta temática, o primeiro corte freudiano foi pontuar o uso inadequado do termo perversão. O segundo corte ocorreu na despatologização do homoerotismo, classificado na época como uma aberração ou degeneração. O terceiro corte tratou de demonstrar que os desvios, no tocante ao objeto e meta sexuais, estão para todos: o essencial da pulsão não está na eleição ou na valorização do objeto, mas em contorná-lo, reiniciando o circuito.

No transcorrer de suas reflexões, Freud esclarece que o senso comum sentencia como norma a união amorosa entre homens e mulheres, mas que

[...] resulta em grande surpresa, então, saber que existem homens para os quais o objeto sexual não é a mulher, mas outro homem, e mulheres para as quais esse objeto não é o homem, mas a mulher” (FREUD, 1905/2016, p.21).

Além disso, problematiza a questão do masculino e do feminino, por exemplo, sublinhando que grande parte dos homossexuais masculinos conserva a plena masculinidade psíquica e busca traços de feminilidade em seu objeto amoroso. O que Freud alcança com essa constatação é, sobretudo, o entendimento de que a escolha do objeto sexual é flexível e carrega “a união de características de ambos os sexos, como que o compromisso entre um impulso que anseia pelo homem e um que anseia pela mulher, [...] o reflexo da própria natureza bissexual” (FREUD, 1905/2016, p.34), da sexualidade humana. Dito de outro modo, eleger um objeto independe da anatomia dos sexos e demonstra a “possibilidade de dispor livremente de objetos masculinos e femininos” (idem). Para Freud, a bissexualidade é originária, como podemos testemunhar na atividade sexual perverso-polimorfa das crianças. Em nota acrescida em 1915 ao “Três ensaios”, afirma que não podemos fazer uma distinção normativa entre a hetero ou homossexualidade, uma vez que “todas as pessoas são capazes de uma escolha homossexual de objeto e que também a fizeram no inconsciente” (idem). Com isso, Freud dilata ainda mais o conceito de sexualidade para além da anatomia ou de manifestações sexuais diretas.

Enfim, ainda que consideremos as relações heterossexuais, as ligações afetivas entre indivíduos do mesmo sexo não têm, psiquicamente, um papel menor e admitem dois caminhos: podem tornar-se motores de adoecimento neurótico por um rechaço excessivo, posto que uma

escolha fixa e exclusiva de objeto se mostra sintomática e restritiva para o escoamento libidinal; ou obterem realização em laços ternos, familiares ou de amizade, pela via sublimatória do homoerotismo (FREUD, 1905/2016).

A noção de bissexualidade, cuja autoria fora reivindicada por Fliess — amigo de Freud e leitor crítico de seus primeiros textos —, gerou polêmicas e acusações de plágio, culminando no rompimento da amizade entre os dois. No entanto, o caráter bissexual na etiologia da sexualidade humana foi de grande importância para Freud. A ele interessa o fator psíquico da bissexualidade, e não o entendimento de que haveria qualquer predisposição biológica. Freud se ancora no fato de que, para o humano, não há uma certeza sobre o sexual, ou uma garantia fundamentada na anatomia e que, portanto, o investimento libidinal pode se dar entre objetos de ambos os sexos. “Trata-se da oposição entre a heterossexualidade e a homossexualidade, presente [no psiquismo] para cada sujeito em sua escolha de objeto” (COUTINHO JORGE, 2005, p.35).

Em uma nota de rodapé, acrescida em 1915 ao “Três ensaios”, Freud (1905/2016) observa que não encontramos nos sentidos psíquico ou biológico uma pura masculinidade ou feminilidade nos seres humanos, mas “uma combinação de atividade e passividade” (p.139). E completa: “a libido é, por necessidade e por regra, de natureza masculina, apareça ela no homem ou na mulher, e independentemente de o seu objeto ser homem ou mulher” (idem). Afirmando que a pulsão sexual é de natureza masculina, interpretamos que Freud sublinha o caráter ativo da pulsão sexual, ainda que a meta seja passiva.

1.1.3 A pesquisa sexual infantil: pulsão de saber

De acordo com a proposição freudiana, o encontro com a diferença anatômica dos sexos, a origem dos bebês, a chegada de um irmão mais novo e o temor de perder o amor dos pais são questões que animam um trabalho de pesquisa na criança. Freud (1905/2016) faz alusão ao fato de que os pais, frequentemente, mostram-se inseguros, ou moralmente impedidos de conversarem sobre assuntos de cunho sexual com seus filhos. Diante dessas circunstâncias, as indagações infantis não respondidas disparam um movimento na busca de esclarecimentos. Este saber, portanto, deverá ser construído pela própria criança que, então, investe em hipóteses fantasísticas, criações imaginativas e em explicações férteis. Para Freud (1905/2016), a curiosidade desenvolvida neste período infantil excita a atividade da pulsão de saber, que

emerge como uma forma *sublimada* das pulsões, componentes de apoderamento ou de prazer de olhar. Se, por um lado, a curiosidade sexual infantil se mostra fecunda e sublimatória, por outro, resulta, invariavelmente, em um fracasso, posto que alguns fatos permanecem obscuros e sem resolução para o *infans*. Freud acrescenta que a pesquisa:

[...] é sempre feita de modo solitário; ela representa um primeiro passo para a orientação independente no mundo e estabelece um considerável distanciamento da criança em relação às pessoas do seu ambiente, que antes gozavam de sua plena confiança (FREUD, 1905/2016, p.107).

Contudo, as fantasias advêm como respostas no lugar daquilo que subsiste sem explicação para os pequenos pesquisadores, e são sempre fantasias de relação sexual. Essa singela formulação do texto freudiano, aparentemente tímida no volumoso arcabouço teórico do “Três ensaios”, prefigura a amplitude do conceito de fantasia e a importância da sublimação. Neste momento teórico, o mecanismo sublimatório encontra-se pouco delimitado, patenteado por uma defesa, um rechaço ao sexual, assim como o processo de recalçamento. Distinções mais precisas serão apresentadas posteriormente.

Ainda assim, com essa indicação, Freud nos assevera que a sublimação é, essencialmente, uma mudança de estado da pulsão, emancipada da produção de um objeto socialmente valorizado. Além disso, a partir dessa perspectiva, ele expõe o desvio das pulsões de apoderamento e de olhar em desejo de pesquisar, e designa a transmutação da curiosidade sexual para a pulsão de saber enlaçada à fantasia.

1.1.4 A Organização sexual infantil

Conforme explicitado anteriormente, a vida sexual infantil se caracteriza pelo autoerotismo: um estágio em que as pulsões parciais buscam satisfação de forma independente e no próprio corpo. Em 1905, Freud (1905/2016) delimita, de forma didática, quatro organizações pelas quais a sexualidade se manifesta, por ele nomeadas de *pré-genitais*. Vale destacarmos que essas etapas não ocorrem como um evento natural, de forma linear, desenvolvimentista ou cronológica e que, além disso, podem coexistir.

A primeira organização sexual é denominada *oral* ou *canibal*, uma fase em que a pulsão sexual irrompe apoiada na ingestão de alimentos, e cuja meta é a incorporação do objeto. A segunda é a *sádico-anal*, cuja característica crucial é a polaridade sexual, a ambivalência (termo

introduzido por Bleuler e adotado por Freud). Esse aspecto determina que o sexual é marcado, neste estágio, por pares de opostos, e que “nela já se encontra desenvolvido o antagonismo que permeia a vida sexual; mas os opostos não devem ser designados como masculino e feminino, e sim como ativo e passivo” (FREUD, 1905/2016, p.109).

A organização *fálica*, terceira nessa didática, foi concebida por Freud em seu artigo “A organização genital infantil” (FREUD, 1923/1996), em 1923, e aparece em uma nota acrescida ao “Três ensaios” (FREUD, 1905/2016). De acordo com o pensamento freudiano vigente nos anos 1920, já haveria um predomínio da excitação genital e alguma convergência de investimentos sobre objetos sexuais. Nesse estágio, a criança presume a existência de apenas um órgão genital, o pênis. Desse modo, ressaltando a importância da organização fálica, Freud (1905/2016) assinala o fato de que esta fase culmina na dissolução do complexo de Édipo, pela ameaça de castração.

Procedendo por uma sequência linear hipotética, a sexualidade sucumbiria a uma progressiva atenuação e entraria em latência, havendo o desvio pulsional da meta sexual para outras não sexuais, uma sublimação — assunto que desenvolveremos no tópico subsequente.

Nessa direção teórica, Freud (1905/2016) estabelece uma última organização, a *genital*. Neste estágio, o autoerotismo e a parcialidade pulsional — marcas das etapas anteriores — se subordinariam ao primado genital a serviço da reprodução. Vale sublinharmos que Freud parece influenciado por uma concepção biológica, considerando — ao menos parcialmente nesta primeira formulação do conceito de sexualidade — que haveria uma síntese das pulsões destinada à manutenção da espécie humana. Paradoxalmente, ele aponta para a impossibilidade disso, e sustenta que “a reunião [das pulsões] parciais e sua subordinação, sob o primado dos genitais, ou não são obtidos ou o são muito imperfeitamente” (FREUD, 1905/2016, p.110). E ainda reitera, em outro trecho, que “os resultados da escolha infantil de objeto se prolongam até uma época tardia [e que] não se pode alcançar [...] a união de todos os desejos em um só objeto” (Ibid. p.111). Finalmente, afirma que “inicialmente exageramos as diferenças entre a vida sexual infantil e adulta, e agora fazemos a correção” (Ibid. p.128).

1.1.5 O período de latência

Com as considerações já tecidas, entendemos que o “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (FREUD, 1905/2016) constitui, essencialmente, uma vasta e preciosa conceituação sobre a pulsão, especificamente sobre a pulsão sexual. Mais ainda, sobre suas

manifestações na infância. No que se refere ao desenvolvimento desse texto, Freud apresenta o desdobramento da sexualidade perverso-polimorfa, distinguindo um período de suma importância para o entendimento da sublimação: a latência. Freud alega que “parece fora de dúvida que o recém-nascido traz consigo germens de impulsos sexuais, que continuam a se desenvolver por algum tempo, mas depois sucumbem a uma progressiva supressão” (FREUD, 1905/2016, p.78).

Para Freud (1905/2016), o momento de aparente suspensão do sexual é marcado por entraves psíquicos no curso da pulsão, fomentados pela cultura e exigências educativas. Elucidando este ponto, o que ocorre é: se por um lado a pulsão encontra-se inutilizável em sua meta direta — adiada pela falta de uma maturação biológica e proibida pelo social —, por outro, os componentes perversos da pulsão (parciais), excitando as zonas erógenas, causariam sensações desprazerosas por um aumento excessivo de tensão. Assim, o desprazer gerado pelas proibições e impossibilidades desperta forças contrárias ao sexual que, tendendo para a supressão da excitação, edificam o que Freud chamou de diques psíquicos: a repugnância, a vergonha e a moralidade. Freud acrescenta ainda que represada, suspensa ou atenuada pela latência, a pulsão sexual exige satisfação e sua energia pode, então, ser “desviada do emprego sexual e dirigida para outros fins [...], um processo que merece o nome de *sublimação* [pelo qual] adquirem-se fortes componentes para todas as realizações culturais” (FREUD, 1905/2016, p.80, grifo nosso). Por conseguinte, ele descreve dois possíveis encaminhamentos da pulsão sexual no período de latência: as formações reativas e a sublimação.

Entretanto, ele observa: “de vez em quando, irrompe, um quê de manifestação sexual que escapou à sublimação, ou alguma atividade sexual persiste através de todo período de latência” (FREUD, 1905/2016, p.82). Com isso, depreendemos que Freud aponta, de antemão, a impossibilidade de sublimarmos toda a sexualidade e de que a pulsão impõe uma cota de satisfação direta, corporal.

Faz-se necessário destacarmos o tópico do “Três ensaios” chamado “*elaboração ulterior*”, no qual Freud se dedica a explicitar três possíveis desfechos para a sexualidade após a latência: a perversão, o recalque (neurose) e a sublimação. O terceiro desfecho possível, o sublimatório, é descrito como um amalgamento de capacidade de realização e criação, de satisfação perversa e de reação sintomática, o qual será trabalhado no subcapítulo 1.2.

Contatamos que neste período da teoria, Freud estabelece uma consonância entre a sublimação e as formações reativas. De outra maneira, ele localiza as formações reativas como uma subvariedade da sublimação, ou seja, uma forma de “refrear eficazmente impulsos perversos” (FREUD, 1905/2016, p.165). Em vista disso, é digno de nota que as indicações

freudianas nos permitem apreender a operação sublimatória por dois vieses: como um obstáculo à manifestação da sexualidade, circunscrita às formações reativas, mas também como aquisição e utilização de componentes sexuais para criações culturais e capacidade de laboração e atividade. Desenvolveremos esta questão adiante, em dois tópicos especificamente dedicado ao assunto (ver subcapítulos 1.2 e 2.3). Anteciparemos apenas que, aproximando as formações reativas da sublimação, Freud situa a última como uma defesa, um rechaço ao sexual, aparentando avizinhar o mecanismo sublimatório com o processo de recalque. Posteriormente, essa aproximação torna-se insustentável, visto que a formação reativa é posta sob a égide do recalque, e a sublimação é patenteada como uma via de satisfação em que o recalque não incide.

1.1.6 Vias de influência recíproca

Baseados nas enunciações anteriores, de que a excitação sexual surge apoiada nas funções de conservação da vida — do não sexual ao sexual —, Freud exhibe a seguinte conjectura: “todas as vias de ligação, que conduzem de outras funções à sexualidade, devem ser transitáveis também no sentido contrário” (FREUD, 1905/2016, p.119). A argumentação ratifica que se o ato da nutrição leva a uma satisfação de ordem sexual, por exemplo, este mesmo fator nos permitiria compreender, pela via contrária, os distúrbios da alimentação como efeito de perturbações da sexualidade.

Acrescentando subsídios à hipótese das vias de influência recíproca, Freud discorre sobre uma segunda referência: “Se sabemos que a atenção concentrada pode provocar excitação sexual, é plausível supor que atuando pela mesma via, mas em sentido contrário, o estado de excitação sexual influi sobre a disponibilidade de atenção” (FREUD, 1905/2016, p.119).

Ainda que em seguida Freud (1905/2016) comente a sintomatologia das neuroses, reconhecemos a possibilidade de interpretarmos esse trecho de duas maneiras: a primeira pela via do sintoma, em que um excesso de tensão sexual pode perturbar a atividade intelectual. Essa argumentação visa a demonstrar que o sintoma neurótico, cuja etiologia é sexual, manifesta-se em distúrbios de outras funções corporais, não sexuais. E a segunda, pela via sublimatória, posto que a tensão sexual “influi” na disponibilidade de atenção intelectual e pode ser, ela mesma, a propulsora de uma criação artística, pesquisa científica etc. Essa interpretação aponta a realização do sexual no âmbito não sexual.

As mesmas vias pelas quais os distúrbios sexuais transbordam para as demais funções do corpo serviriam para outra realização importante na saúde normal. Por elas as forças instintuais sexuais se veriam conduzidas a metas outras que não as sexuais, ou seja, ocorreria a sublimação da sexualidade. Devemos finalizar admitindo que pouco se sabe ainda de certo sobre essas vias, que seguramente existem e provavelmente são utilizáveis em ambas as direções. (FREUD, 1905/2016, p.165).

Sobre esse ponto, e avançando para questão clínica, Jean Laplanche, em seu curso de 13 de janeiro de 1976, assinala que, na neurose, a sintomatologia tem sua origem no sexual, mas também que em sua maioria não se manifesta no campo sexual propriamente dito, a exemplo dos transtornos alimentares e da dificuldade de concentração. “A teoria das neuroses supõe a distinção dos dois planos [sexual e não-sexual], mesmo que o essencial do conflito se situe no plano da sexualidade” (LAPLANCHE, 1989, p.56). O que Laplanche evidencia é que o trabalho analítico não se ocupa em dissipar o sintoma — menos ainda o sintoma no domínio do não sexual —, mas em operar no plano da sexualidade.

De acordo com as observações de Laplanche, “na sublimação, não haveria somente influência recíproca, indução de um plano para outro, mas a verdadeira derivação, uma verdadeira drenagem ao revés da energia sexual para a não-sexual” (LAPLANCHE, 1989, p.56).

Como observado anteriormente, em 1905, o termo sublimação admite impasses e paradoxos. Ocorre que o conceito surge como efeito de uma renúncia ao sexual, ligado à latência, e ainda não é apresentado em sua especificidade, ou seja, encontramos uma certa aproximação entre sublimação e recalçamento a partir das formações reativas. Por outro lado, verificamos, com base nas formulações acerca das vias de influência recíproca, propostas diferentes entre os encaminhamentos sintomático e sublimatório da pulsão. Além disso, em psicanálise, ainda que julguemos problemático delimitarmos precisamente o que seriam os planos sexual e não-sexual — pensarmos em “não-sexual” nos parece reduzir o próprio conceito freudiano de sexualidade —, importa destacarmos que Freud já nos indica, de saída, a ligadura, a interdependência e o aspecto fronteiro da pulsão entre estes dois registros.

1.2 As formações reativas, inibição e sublimação

Edificando a sua teoria da sexualidade, Freud levanta a seguinte questão: “com que meios são realizadas [...] construções tão significativas para a cultura e a normalidade

posteriores do indivíduo?” (FREUD, 1905/2016, p.80). Em resposta, nos apresenta o mecanismo da sublimação e localiza sua gênese no período de latência sexual da infância, um estágio em que as moções pulsionais não cessam em sua pressão por satisfação, mas têm sua energia “desviada do emprego sexual e dirigida para outros fins” (idem), isto é, para realizações civilizatórias aparentemente afastadas do sexual. Freud verifica que no período da latência erguem-se barreiras contrárias ao fluxo pulsional, os chamados diques psíquicos — conforme mostramos no subcapítulo 1.1.5. Essa indicação instaura um impasse conceitual, uma vez que observamos uma contiguidade entre a sublimação e a formação reativa, pois, conforme observa Freud:

Também acerca do processo de tal sublimação podemos arriscar uma conjectura. Os impulsos sexuais desses anos de infância seriam, por um lado, inutilizáveis, já que as funções reprodutivas estão adiadas (o que constitui a principal característica do período de latência); por outro lado, seriam perversos em si, partindo de zonas erógenas e sendo carregados por [pulsões] que, dada a orientação do desenvolvimento individual, só poderiam provocar sensações desprazerosas. Despertam, por isso, forças psíquicas contrárias (impulsos reativos), que, para a supressão eficaz desse desprazer, edificam as represas psíquicas mencionadas: nojo, vergonha e moral. (FREUD, 1905/2016, p.81)

Examinando as elaborações freudianas no fragmento acima, endossamos a sublimação como um escoamento energético, uma forma de satisfação da pulsão desviada da meta sexual direta para novas metas e que, paradoxalmente, se daria ao longo do mesmo caminho de barreiras psíquicas contrárias às moções pulsionais. Contudo, em uma nota de rodapé acrescida em 1915 ao “Três ensaios”, Freud esclarece que devemos “distinguir conceitualmente a sublimação da formação reativa, como dois processos diferentes. Pode haver sublimações por outros mecanismos mais simples” (FREUD, 1905/2016, p.81). Isso posto, ele penhora a diferença entre os processos, mas ainda não os especifica devidamente.

Atinente às formulações de 1905, a exposição do conceito de sublimação mostra-se ambígua, uma vez que notamos a descrição das formações reativas como uma “subvariedade da sublimação” (FREUD, 1905/2016, p.165) e, conjuntamente, a afirmação de que a sublimação apresenta uma maior amplitude, pois permite que excitações sexuais fortes encontrem “saída e utilização em outros âmbitos” (idem). Na sequência do texto, ele demarca uma distinção importante entre a sublimação e as formações reativas, validando que:

[...] o caráter de um indivíduo é construído com o material de excitações sexuais, e se compõe [...] de construções adquiridas através da sublimação e daquelas destinadas a refrear eficazmente impulsos perversos, reconhecidos como inaproveitáveis (FREUD, 1905/2016, p.165).

Com isso, indica que a pulsão sexual pode ser desviada para criações sublimatórias e/ou refreada por formações reativas, patenteando, mesmo que timidamente, diferenças entre os processos.

Voltando a definição do mecanismo sublimatório, Freud destaca que a pulsão sexual deriva para outras finalidades, e dispara:

Aqui se acha uma das fontes da atividade artística, e, conforme tal sublimação for completa ou incompleta, a análise de caráter de pessoas muito dotadas, em especial as de aptidão artística, mostrará uma variada mescla de capacidade de realização, perversão e neurose. (FREUD, 1905/2016, p.165)

A partir desse trecho, podemos inferir que ele situa a montagem sublimatória como uma capacidade de realização pelo investimento e satisfação pulsionais em jogo no processo criativo e suas produções, conjugados a componentes perversos, pois a fonte da excitação seria parcial — não genital — e, finalmente, com a neurose, considerando que haja relações entre a sublimação e o recalque.

Ampliando suas considerações, em seu texto denominado “Caráter e erotismo anal”, Freud (1908/1996b) retoma essa problemática de uma forma dúbia. Por um lado, nos permite considerar que a sublimação e as formações reativas estariam intimamente relacionadas e, sob outro enfoque, nos defrontamos com contrastes significativos. Inicialmente, ele afirma que, no período de latência, as excitações provenientes das zonas erógenas “não sofrem as mesmas vicissitudes, nem tem destino igual em todos os períodos da vida” (Ibid., p.160). Em seguida, acrescenta que uma parcela da pulsão sexual pode ser “defletida dos fins sexuais e dirigida para outros — um processo que denominamos de sublimação” (idem) e, além desta possibilidade de encaminhamento, “criam-se ~~na mente~~ [no psiquismo] formações reativas, ou contraforças, como a vergonha, a repugnância e a moral” (idem). Assim, ele descreve especificidades de cada processo e os distingue propriamente. Mais adiante no texto, Sigmund Freud restaura a contradição inicial, homogeneizando os regimes reativos e sublimatórios, dado que destaca o fato de que traços de caráter, tais como a ordem, a parcimônia e a obstinação, seriam “os primeiros e mais constantes resultados da *sublimação* [do erotismo anal]” (Ibid., p.161, grifo nosso).

Como prefiguramos, essa citação acima reitera a aproximação conceitual entre os dois mecanismos analisados, ou seja, implica em uma íntima relação entre sublimação e formação reativa. A princípio, julgamos esta vinculação delicada, pois se a sublimação é uma forma de

satisfação da pulsão sexual e as formações reativas apresentam-se como barreiras erguidas justamente para afastar o sexual, como podem se tratar de um mesmo movimento?

Na oscilação peculiar das construções freudianas, no entanto, ele diferencia os mecanismos de forma precisa e substancial. Em um primeiro trecho, confirma que “a limpeza, a ordem e a fidedignidade dão exatamente a impressão de uma *formação reativa* contra um interesse pela imundice perturbadora” (FREUD, 1908/1996b, p.162, grifo nosso). Em seguida, ele declara que “os traços de caráter permanentes são, ou prolongamentos inalterados [das pulsões] originais, *ou sublimação* [dessas pulsões], *ou formações reativas* contra [as mesmas]” (Ibid., p.164, grifo nosso), instituindo uma discriminação mais objetiva e definitiva.

No desdobramento da teoria, verificamos em “Pulsões e destinos da pulsão”, de 1915, as quatro possíveis vicissitudes pulsionais: a reversão em seu oposto, o retorno em direção à própria pessoa, o recalque e a sublimação (FREUD, 1915/2004a). Determinadas as especificidades de cada encaminhamento, torna-se possível localizarmos as formações reativas sob a égide do recalque, por sua expressão sintomática. Por ora, destacamos apenas este ponto, pois desenvolveremos a metapsicologia da pulsão adiante.

Laplanche e Pontalis (1986), em seu *Vocabulário de Psicanálise*, definem a formação reativa como “um mecanismo psíquico especial, que se traduz em lutar diretamente contra a representação penosa *substituindo-a* por um *sintoma* primário de defesa ou contra-sintoma” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p.259, grifo nosso). Sob a rubrica da substituição e do sintoma, portanto, as formações reativas admitem uma estreita relação com o recalque, ainda que se configurem como uma espécie de anteparo intermediário, ou se aproximem da reversão pulsional em seu oposto. Particularidades de caráter, como o escrúpulo excessivo, falta de confiança em si mesmo e limpeza exagerada, entrariam em contradição com a atividade sexual infantil perversa e imoral. Desse modo, a formação reativa manifesta-se como uma “defesa bem-sucedida, na medida em que os elementos em jogo no conflito, tanto a representação sexual como a recriminação por ela suscitada, são excluídos da consciência, em proveito de virtudes morais ao extremo” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p.259).

Conforme observamos a partir das indicações de Laplanche e Pontalis (1986), a formação reativa nos convoca a aproximá-la dos modos de formação de sintoma, ou de compromisso, entretanto, distinções importantes precisam ser consideradas. Nos sintomas, haveria a satisfação da pulsão conjugada à atividade defensiva. Já na formação reativa apareceria apenas — e de forma manifesta — a oposição à pulsão, como um pudor hiperbólico barrando tendências exibicionistas ou um virtuosismo excessivo abundante mascarando o sadismo.

No escrito de 1919, *Bate-se numa criança*, encontramos uma citação conclusiva no discernimento dos termos analisados: “uma perversão infantil [...] não persiste necessariamente pelo resto da vida; mais tarde poderá ser recalçada, substituída por uma formação reativa ou transformada através da sublimação” (FREUD, 1919/2020, p.35). Finalmente, Freud ainda pondera que “talvez a sublimação surja a partir de *um processo especial que foi obstruído pelo recalque*” (idem, grifo nosso). Isso quer dizer que a sublimação não só prescinde do recalque — que a paralisa —, mas também se manifesta como um dos possíveis efeitos do desrecalcamento. A formação reativa, por sua vez, assume um valor sintomático, portanto vinculada ao recalque, visto que se trata de uma enérgica oposição à pulsão por um arranjo afetivo contrário ao que seria visado.

Em “O Eu e o Id”, Freud (1923/2007a) relaciona o mecanismo de formação reativa com o Ideal de Eu e o Supereu, em duas passagens relevantes. Segundo ele, o investimento pulsional edípico — proveniente do Id — que escapa aos domínios do Eu, “entrará novamente em ação, atuando como formação reativa do Ideal de Eu” (Ibid., p.48). No prosseguimento de seu raciocínio, ele reconhece que o Eu surge por uma percepção muito direta das moções pulsionais e se desenvolve no sentido de adquirir capacidade de controlar esses impulsos. Além disso, “também o Supereu que, em parte, é, ele mesmo, uma formação reativa contra os processos pulsionais oriundos do Id, participa intensamente desses processos do Eu” (FREUD, 1923/2007a, p.63). Em outra passagem desse mesmo artigo, encontramos a ratificação de que o Supereu “não é apenas um resíduo das primeiras escolhas objetais do Id; ele representa também uma enérgica formação reativa contra essas escolhas” (Ibid., p.44). Disso, depreendemos que o Ideal de Eu e o Supereu mostram-se, ao menos parcialmente, como uma formação reativa, uma oposição radical à pulsão.

Em outra ressalva do artigo, Freud introduz uma nova referência: a de que o Supereu “se originou [...] de uma identificação com o modelo do pai. Uma identificação desse tipo sempre se caracteriza por uma dessexualização ou mesmo uma sublimação” (FREUD, 1923/2007a, p.62). Essa afirmação determina um entrelaçamento entre as formações reativas e a sublimação na origem dos ideais. Paradoxalmente, se a sublimação não se encontra no registro contrário à pulsão, mas como uma possibilidade em satisfazê-la, seria um processo de desidealização. Dissertaremos sobre a relação entre a sublimação e a idealização em um tópico exclusivamente destinado ao tema — subcapítulo 2.2.

1.2.1 Sublimação: desvio ou inibição?

Observamos anteriormente que uma das características do mecanismo sublimatório é o *desvio* ou a deflexão com relação a meta, oportunizando a satisfação pulsional. Não obstante, o próprio Freud, seguido por outros autores, emprega o termo “inibição” quanto ao alvo ao teorizar a sublimação. O rigor teórico nos motiva a investigarmos os porquês da utilização dos diferentes vocábulos — desvio ou inibição —, marcando a exatidão e o uso adequados dos termos, examinando as aproximações e as diferenças conceituais.

Em “Dois verbetes de Enciclopédia” (FREUD, 1923 [1922]/1996), encontramos as seguintes proposições: na sublimação, o objetivo é modificado e a pulsão encontra satisfação em alguma realização desviada do sexual. Dito de outro modo, o caráter erógeno é preservado, enquanto a finalidade transformada. Já na inibição quanto a meta, não há o abandono dos “objetivos diretamente sexuais, mas [as pulsões] são impedidas, por resistências internas, de alcançá-los, contentam-se com certas aproximações à satisfação” (Ibid., p.267). Na sequência, Freud cunha mais uma distinção entre os termos, ao afirmar que “os instintos sociais [inibidos em sua meta] pertencem a uma classe de impulsos [pulsionais] que prescindem serem descritos como sublimados, embora estejam estreitamente relacionados a estes” (idem). Importa sublinharmos, na descrição freudiana, o fato de que, na sublimação, há um desvio da meta direta e possibilidade de satisfação pulsional, e na inibição não há a desistência da meta direta, mas resistências internas no caminho da pulsão e satisfações aproximadas. Isso posto, Freud utiliza a inibição relativa ao alvo sexual para explicar os sentimentos de ternura parentais, amizades ou relações sociais que, na origem, eram plenamente sexuais.

Essa discussão torna-se imprescindível, visto que o próprio Freud indicou, de acordo com o vocabulário de Laplanche e Pontalis (1986), a dificuldade que existe em explicar a inibição da meta de forma rigorosa sob o ponto de vista metapsicológico. Assim, é de suma importância demarcarmos este entrelace, na tentativa de demonstrar a singularidade do conceito de sublimação, ainda que identifiquemos certa correlação com a inibição da meta.

Algumas questões se impõem: “como compreender esta inibição? Suporá ela um recalçamento do alvo primitivo e um retorno do recalçado? Por outro lado, quais serão suas relações com a sublimação?” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p.312). Sobre esse último, reconhecemos que a inibição da meta seria uma forma intermediária entre a satisfação sexual direta e a sublimação, ou seja, “a inibição como que um começo de sublimação” (idem).

Em condição de acréscimo à nossa explanação, destacamos uma passagem do texto “O Eu e o Id”, de 1923, em que parece haver uma vinculação entre a sublimação da pulsão e a inibição:

Por pulsão sexual devemos entender não apenas as pulsões sexuais propriamente ditas, as quais atuam sem inibição na busca da meta sexual, mas também as pulsões delas derivadas. Refiro-me às moções pulsionais sexuais sublimadas, ou, como as denominamos, pulsões sexuais inibidas em sua busca pela meta. (FREUD, 1923/2007a, p.49).

Em seu artigo de 1908, “A moral civilizada e doença nervosa moderna”, a inibição é entendida como o encaminhamento de uma fração da energia libidinal sublimada no período de latência. Freud declara que, durante o curso da pulsão sexual, “uma parte da excitação sexual fornecida pelo próprio corpo do indivíduo inibe-se por ser inútil à função reprodutora, sendo sublimada nos casos mais favoráveis” (FREUD, 1908/1996a, p.175). Essa afirmação denota a inibição como um possível encaminhamento pulsional componente ou coexistente com a sublimação a encargo de um mesmo movimento, mas também difere, de forma substancial, os dois processos. Analisando o enunciado freudiano, podemos afirmar que se há uma inibição em jogo na sublimação, seria quanto a uma pretensa síntese das pulsões parciais para fins de reprodução?

Uma abordagem mais detalhada sobre a inibição é empreendida no ensaio “Inibições, sintoma e ansiedade” (FREUD, 1926/1996). Nesse texto, constatamos a articulação teórica entre a inibição e o sintoma, destacando o “fato de encontrarmos moléstias nas quais observamos a presença de inibições, mas não de sintomas” (FREUD, 1926 [1925]/1996, p.91), ou seja, o fato de que não se encontram no mesmo registro. De acordo com Freud, a inibição pode ser definida como a restrição de uma meta ou função — sexual ou de conservação —, e o sintoma um processo patológico; mas também sustenta o contrário, que uma inibição pode, ela mesma, ser sintomática. Esta afirmação parece enlaçar a inibição ao recalque e distanciá-la da sublimação, conforme problematizamos a partir do uso do termo “inibição da meta” como característico da montagem sublimatória.

Prosperando em suas concepções, Freud (1926 [1925]/1996) apresenta alguns caminhos da libido frente às perturbações da função sexual — meta direta da pulsão —, dos quais destacamos dois: o primeiro é inibição pura e simples, que consiste no afastamento da libido (do representante pulsional); e o segundo é a modificação ou desvio da pulsão para outras finalidades. O caminho da inibição parece indicar a ação recalcante, posto que o termo afastamento da pulsão remete diretamente a este mecanismo. A via desviante assinala a possibilidade de transformação pulsional, marcando a atividade sublimatória. Assim, Freud

estabelece ligações entre a inibição, o sintoma e a criação sublimada, a saber: a inibição se presentifica em ambos os processos como uma espécie de etapa medial ou componente das montagens.

Por fim, Freud nos parece mais inclinado a situar a inibição no registro neurótico e sintomático, afirmando que “a inibição é a expressão de uma restrição de uma função do [Eu]” (FREUD, 1926 [1925]/1996, p.93). Acerca dessa problemática, ele exemplifica a contenção ou o impedimento da capacidade de realização de atividades, como tocar piano e escrever — que seriam potências para a sublimação —, como “inibições neuróticas” (idem). Em vista disso, a inibição da meta acarreta a paralização das atividades sexuais ou das funções, mas também se faz representar como um substituto simbólico de uma atividade sexual intolerável, registro patente do recalque, ainda que o estado inibido se diferencie do sintoma propriamente dito.

Sob diferentes e contraditórias interpretações, essas formulações exprimem a dificuldade em estabelecermos, de forma inequívoca, a posição de Freud com relação aos termos considerados, o que não reduz a importância de nossa observação e nem nos exime de salientarmos que inibição e desvio não se equivalem. Como concebemos que a pulsão, na sublimação, seja inibida em sua busca por satisfação e, ao mesmo tempo, a alcance por um desvio? Ou assumimos que a sublimação atinge a meta pulsional por outras vias, desviadas e aparentadas ao sexual, ou que a meta é inibida.

1.3 Os impasses da dessexualização pulsional

Identificamos no “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (FREUD, 1905/2016) a conjectura de que as realizações civilizatórias surgiriam, desde o período de latência, às expensas de renúncias aos impulsos sexuais infantis e perversos. Essa concepção imputa ao trabalho sublimatório a marca de uma defesa contra a sexualidade, isto é, indica uma operação de rechaço à pulsão sexual que desemboca no desvio da libido para outras finalidades, pretensamente não sexuais. Em outras palavras, mais especificamente, um processo que, em seu conceito, traz a chancela do que seria a dessexualização das moções pulsionais.

Com um pequeno intervalo de tempo, em 1908, no artigo “Moral civilizada e doença nervosa moderna”, Freud apresenta novamente a definição do conceito de sublimação, mantendo o direcionamento teórico dos “Três ensaios”:

A essa capacidade de trocar seu objetivo sexual original por outro, não mais sexual, mas psiquicamente relacionado com o primeiro, chama-se capacidade de sublimação. Contrastando com essa motilidade, na qual reside seu valor para a civilização, [a pulsão sexual] é passível também de fixar-se de uma forma particularmente obstinada, que [a] inutiliza e [a] leva algumas vezes a degenerar-se até as chamadas anormalidades. (FREUD, 1908/1996a, p.174).

De acordo com Érik Porge (2019), em seu livro *Sublimação, uma erótica para a psicanálise*, um leitor atento pode depreender da passagem acima que, ao enunciar o sintagma “capacidade”, Freud já designa uma das possibilidades de encaminhamento e satisfação pulsionais angariada pelo sujeito sublimante. Além disso, Porge escreve que o termo “anormalidades” — e acrescentamos o “fixar-se” — sinaliza a via sintomática em contraste com a sublimatória. Em outras palavras, a ideia de que a sublimação conduz a uma saída oposta à do recalque — pelo direcionamento da pulsão para criações satisfatórias em alternativa ao adoecimento neurótico — já se encontra, indiretamente, presente em 1908.

Porge (2019) indica certa hesitação de Freud em relacionar a sublimação ao não sexual com o emprego da expressão “psiquicamente relacionado com o primeiro”, o sexual. Desse modo, se a sublimação se inscreve em um registro aparentado ao sexual, em referência imperiosa a este, como concebermos a dessexualização da pulsão? A contradição principal desta questão se sustenta na concepção de uma pulsão sexual dessexualizada, uma noção que restringe a própria dilatação do conceito de sexualidade empreendido por Freud em 1905, uma vez que ele nos indica que a meta da pulsão é sempre a satisfação sexual.

O embaraço da palavra “dessexualização” reforça a asserção freudiana de que o desenvolvimento da libido culmina na reunião das pulsões componentes sob o primado do genital e à serviço da reprodução. Contudo, “não é porque, na sublimação, a pulsão é inibida quanto à síntese de todas as pulsões parciais que ela pode ser chamada de dessexualizada” (PORGE, 2019, p.58). Soma-se a isso a interpretação errônea de que a sublimação conduz à realização de metas distantes do sexual, atividades reconhecidas e valorizadas socialmente, fato que creditaria à sublimação a suposta dessexualização.

Nesse contexto, conciliar conceitualmente a dessexualização e a sublimação mostra-se, no mínimo, paradoxal, posto que é impensável concebermos uma pulsão sexual dessexualizada. Além disso, sabemos que a sexualidade humana é marcada, e representada, pelas pulsões parciais e que não há primazia genital, objetivo sexual determinado ou maturação. Acrescenta-se a este apontamento que o sublimar é um efeito da ação libidinal, é uma expressão erótica, um investimento pulsional criativo.

Não obstante, Freud retorna à questão da “dessexualização”, em o “ O Eu e o Id”, na seguinte passagem:

Esta conversão de libido objetal em libido narcísica traz consigo uma dessexualização, uma desistência das metas sexuais, portanto um tipo de sublimação. Daí deriva uma questão digna de ser mais investigada, seria essa a via comum e geral para toda a sublimação? E mais: será que qualquer sublimação não ocorre pela intermediação do Eu, o qual primeiro transformaria a libido objetal em libido narcísica, para depois, eventualmente, estabelecer uma outra meta para ela? (FREUD, 1923/2007a, p.41).

Algumas indagações restam em aberto e o uso do termo “dessexualização” permanece controverso. Para Freud, dessexualizar denota uma desistência das metas sexuais, isto é, a retração do investimento nos objetos em direção ao Eu. No entanto, no artigo sobre o narcisismo, em 1914, o autor considera que o Eu é, ele mesmo, objeto sexual da pulsão (FREUD, 1914/2004b), o que relança a problemática do termo “dessexualizar”. Isso porque, se reconhecermos o recolhimento libidinal como aquilo que oportuniza, posteriormente, um investimento sublimatório, consideramos o registro de um movimento erótico como um circuito pulsional. Mostra-se incontestável, no entanto, que a libido estanque, narcísica, denota uma face mortífera da pulsão, mas ainda assim dessexualizada?

De acordo com Freud (1923/2007a), no “Eu e o Id”, a economia sublimatória se daria em três tempos. No primeiro tempo, haveria a retirada libidinal dos objetos; no segundo, um investimento intermediário no Eu; e no terceiro, a possibilidade de redirecionar a libido para outras metas. Isso posto, podemos aventar que o problema central que justificaria o emprego da palavra dessexualização esteja na interrupção deste trajeto, na retenção da libido no Eu? Além disso, afirmar que a desistência das metas sexuais seja um tipo de sublimação, não seria contraditório? De fato, julgamos problemática a estagnação do circuito, a paralisação pulsional, própria da neurose, o que não aconteceria na atividade sublimante.

Partindo dessas questões, se há alguma pertinência no emprego do termo “dessexualização”, serviria para demonstrar a ação da pulsão de morte, a estagnação, a inibição e o afastamento excessivos do sexual. O que significa afirmar que a dessexualização denota a manifestação da face mortífera da pulsão, em sua forma disruptiva, de uma imobilidade desejanse, mas não um “tipo de sublimação”, como exposto no texto freudiano (FREUD, 1923/2007a).

O grande paradoxo dessa concepção reside no fato de que na operação sublimatória há a satisfação pulsional pelo desvio das metas sexuais diretas — que não consideramos dessexualizar a pulsão —, mas, em caráter descomedido ou exclusivo, também presentifica a pulsão de morte e instaura uma instabilidade disruptiva no circuito pulsional, justo por sua

proximidade com o irrepresentável, com o vazio central no psiquismo e com a angústia (LACAN, 1959-60/2008). Sobre esse tema, Coutinho Jorge (2005) afirma que “a sublimação revela a estrutura do desejo humano enquanto tal, ao revelar que para além de todo e qualquer objeto sexual se esconde o vazio da Coisa, do objeto enquanto radicalmente perdido” (p.154-5). Trazendo o vazio para a boca de cena, a sublimação implica o mais além do objeto sexual, posto que faz referência à Coisa “e é nessa medida que interpretamos, com Lacan, o que diz Freud acerca da dessexualização para tratar da sublimação” (idem).

Lacan recusa essa noção de dessexualização e ratifica — em seu seminário sobre a ética, em 1959-60 — que a exclusão do que é da ordem do sexual no processo sublimatório não faria sentido: “basta-nos indicar aqui a função recentemente promovida do termo de libido dessexualizada. Essa referência a uma tal noção qualitativa é cada vez mais difícil de ser sustentada por uma experiência qualquer” (LACAN, 1959-60/2008, p.126). O ato sublimatório, para Lacan, está referido ao vazio da Coisa, ao que se encontra fora da representação. Trata-se de uma criação *ex-nihilo*, a partir do nada, e para além da intermediação, intenções ou domínios do Eu. De outro modo, a sublimação eleva o objeto narcísico, imaginário, à dignidade da Coisa, objeto mítico e que nunca existiu, registro do real. A perspectiva lacaniana é a de que:

[...] a sublimação, que confere ao *Trieb* uma satisfação diferente de seu alvo — sempre definido como seu alvo natural —, é precisamente o que revela a natureza própria ao *Trieb* uma vez que ele não é puramente instinto (LACAN, 1959-60/2008, p.137).

Revelar a natureza da pulsão significa demonstrar a parcialidade, o desvio da meta direta, afirmar que não há síntese pulsional, apontar para a plasticidade de objetos sexuais e constatar uma satisfação parcial que relança o circuito. Portanto, podemos ter em conta que dessexualizar a pulsão seria reduzi-la ao instinto (sim, instinto) de morte?

Além disso, segundo Jaques Lacan, um objeto sexual pode ser sublimado tanto quanto qualquer outro, então, se coubesse falarmos em dessexualização na montagem sublimatória, seria do objeto? Em outras palavras, sublimar pode envolver objetos banais, a exemplo da coleção de caixas de fósforos de Prévert (LACAN, 1959-60/2008), objetos que, portanto, não se encontram atrelados ao belo, à valorização social e a produção de bens comercializáveis. A concepção lacaniana demonstra que a satisfação sublimatória se encontra no movimento, no processo, no trajeto pulsional e no relançamento do ciclo, e não na fixação libidinal ou no objeto produzido e apreciado pela cultura. Dissertaremos adiante — no segundo capítulo desta dissertação —, de forma mais detalhada, o ensino de Lacan sobre a sublimação.

1.3.1 O sexual e a meta valorizada socialmente

Mesmo que sob contraditórias interpretações, a estipulação de que, na sublimação, a pulsão visa um alvo mais elevado e objetos valorizados e reconhecidos socialmente, mostra-se consistente na teoria freudiana. Encontramos essas indicações em diversas passagens, das quais destacamos três: em 1905, a sublimação é descrita como o processo “em que se permite a excitações muito fortes, oriundas de diferentes fontes da sexualidade, terem saída e utilização em outros âmbitos” (FREUD, 1905/2016, p.165). Na sequência, em “Moral sexual ‘civilizada’”, Freud afirma que a sublimação manifesta “o domínio [da pulsão] [...], defletindo as forças [pulsionais] sexuais do seu objetivo sexual para fins culturais mais elevados” (FREUD, 1908/1996a, p.178). Finalmente, em sua análise de Leonardo da Vinci, postula que “[a pulsão] sexual [...] é [dotada] de uma capacidade de substituir seu objetivo imediato por outros desprovidos de caráter sexual e que possam ser mais altamente valorizados” (FREUD, 1910/1996b, p.86).

A ideia da valorização dos objetos é patente na esfera artística, mas a produção de uma obra de arte, ainda que alcance reconhecimento e valor sociais, não é suficiente para circunscrevermos o campo sublimatório. Esta asserção demonstra a amplitude do conceito de sublimação, posto que não se limita a criação de uma obra, ao objeto engendrado ou a qualquer resultado concreto, mas trata-se de um processo, da motilidade libidinal e do efeito de causa e de arrebatamento para o sujeito e alguns outros. A questão que subsiste, no entanto, é a do reconhecimento que não se daria por uma admissão de valor no âmbito dos bens sociais ou da beleza, mas cuja ênfase recai sobre o “fato de que a sublimação não é somente um processo individual, mas se realiza com outros. Mas em que relação com esses outros?” (PORGE, 2019, p.61).

Para obtermos essa resposta, seguimos os pensamentos freudiano e lacaniano sobre a relevância do Outro na montagem sublimatória. Desse modo, importa destacarmos, de saída, a definição inicial de sublimação no que concerne à transferência, e que aparece no “Caso Dora”, em 1905. Freud associa a sublimação ao trabalho analítico, especificamente ao laço entre analista e analisando.

Outras [transferências] são feitas de modo mais engenhoso, sofrem uma atenuação de conteúdo, uma sublimação, como eu digo, e podem se tornar conscientes se apoiando em alguma peculiaridade real (habilmente utilizada) da pessoa ou situação do médico. Já não são reimpressões, mas edições revistas. (FREUD, 1905 [1901]/2016, p.312).

O posicionamento freudiano é nítido ao assinalar que a sublimação no contexto da relação transferencial é o que proporciona o trabalho de análise. Isto não quer dizer que o erotismo não compareça, mas que o vínculo sexual deve transmutar e ceder a uma relação analítica viável. O fato é que, ao cingir transferência e sublimação, Freud inscreve o sujeito sublimante no laço social. Dessa forma, faz valer a função do reconhecimento, e não da valorização cultural ou elevação de grandeza. Mais ainda, Freud demonstra que o que se produz como resultado da sublimação não se assenta em um objeto, mas no trajeto, na travessia que o trabalho analítico comporta e implica.

Nesse ponto, retomemos a referência das produções artísticas para relançarmos algumas questões: obras de arte não reconhecidas, ou não valorizadas, são sublimatórias? E o outro que reconhece uma obra desempenha qual papel no processo de sublimação? O que exatamente deve ser reconhecido: a obra, o resultado, o efeito ou o ato criativo?

Nos limitaremos a uma resposta sucinta, deixando que as questões reverberem e sejam, possivelmente, respondidas, ao menos em parte, ao longo de nossa dissertação. Apostamos que obras não reconhecidas por um grande público, sem relevância crítica no âmbito civilizatório, sejam sublimatórias. Isso porque, no sublimar, o que importa é a inscrição do Outro, ou ainda, o reconhecimento no âmbito da linguagem, no registro da causa, bem como o tipo de laço social que oportuniza e os efeitos subjetivos e coletivos, dispensando uma declaração de valia cultural ou monetária.

O liame social que se estabelece no processo do chiste, por exemplo, faz com que possamos considerá-lo uma sublimação apartada da produção de bens ou valores, mas que emerge como um efeito do movimento pulsional pela autenticação do Outro no ato cômico. Acrescenta-se a esse fato que o chiste “funda-se em relações ternárias, o que o distingue do binário cômico. Ele necessita, para se realizar, da existência de uma terceira pessoa [...] que Lacan identifica ao Outro da fala” (PORGE, 2019, p.64). Assim, o chiste designa um laço que ultrapassa a idealização própria da relação dual, evidenciando a sublimação enquanto um processo que se dirige ao reconhecimento social, mas não à valorização em termos de uma economia de bens. O que é sublimado encontra valor na tendência, na atividade e não no objeto ou produto.

Cabe, assim, sublinharmos que Lacan (1959-60/2008) parece interessar-se pela mudança de alvo e na relação com o objeto em jogo na sublimação, ao ressaltar — em crítica a teoria de Melanie Klein — que seria uma redução conceitual pensarmos o sublimar em sua função restitutiva, de reparo do corpo materno ou apreciação cultural. A obra artística seria a própria indicação do vazio, a “reprodução da falta da qual ela [a obra] procede.” (COUTINHO

JORGE, 2005, p.156). Lacan situa uma problemática na delimitação da montagem sublimatória a partir da criação e produção de objetos socialmente valorizados e, portanto, não a interpreta em seu estatuto cultural prestigiado, adaptativo e idealizado. Com isso, ele marca uma diferença no efeito coletivo em jogo na sublimação, que seria o impacto pela “*Coisificação* que o objeto artístico proporciona em seu ‘poder copulatório’” (LACAN, 1959-60/2008, p.140). É nesse sentido que a sociedade poderia estimar, aprovar e valorizar as produções sublimatórias: “Não é que a coletividade as reconheça [...] como objetos úteis — ela encontra aí o campo de descanso pelo qual [...] pode engodar-se a respeito de *das Ding*.” (Ibid., p.123).

O objeto, em sua vertente imaginária, a obra de arte, faria semblante da sua vertente real, a *das Ding*. Se haveria algo de valorização cultural e comercialização na sublimação seria a ilusória criação de um valor a mais atribuído ao objeto.

1.3.2 Dessexualização e civilização

De acordo com a ideia questionável da dessexualização pulsional na sublimação, o sexual não seria o propulsor da cultura, mas a renúncia a ele que garantiria a ordem e a moral civilizadas. Ademais, a concepção de que as realizações sublimatórias alcançam uma maior aceitação social comparadas às metas sexuais diretas, ou melhor, de que as pulsões sublimadas favorecem a formação da cultura, corrobora com este impasse teórico de que a civilização e o sexual são inconciliáveis. Se assim fosse, as criações humanas não seriam atravessadas pela sexualidade e não se mostrariam como manifestações desejantes e singulares, mas somente como resistência e rechaço ao desejo.

Visando elucidar essa questão, recorreremos ao texto “A aquisição e o controle do fogo”, no qual Freud (1932/1996) se utiliza do mito de Prometeu para ilustrar a formação da cultura a partir de uma renúncia ao sexual: o fogo, símbolo da potência e das realizações, é roubado dos Deuses por Prometeu, para ser trazido à humanidade. Como punição, Zeus, enfurecido, prende Prometeu em uma rocha e abutres vêm lhe comer o fígado, cerne das paixões e dos desejos. Contudo, o órgão se regenerava a cada nascer do sol, fundando um ciclo. Freud se aferra ao fato de que Prometeu resiste e renuncia ao desejo de extinguir o fogo com a urina — ao erotismo uretral — em prol da civilização humana, posto que a utilização do fogo era imperativa para sua manutenção.

Analisando essa proposição, Laplanche (1989) nos apresenta uma outra interpretação, a de que Freud não faz alusão direta ao aspecto libidinal do fogo e sua inegável significação sexual, e que o desejo em questão estaria para além da extinção do fogo, mas ligado à aquisição, à utilização e à capacidade de dominação do mesmo. Ademais, Prometeu não roubou o fogo apenas para si, mas para o coletivo e, em vista disso, a realização cultural surgiria como um efeito do desejo, e não de sua restrição. Essa perspectiva destaca a participação do sexual na formação da cultura, e não apenas o contrário, sua renúncia recalcante. Se a sublimação permite entendermos a formação da civilização como uma operação simbólica, encontra-se demonstrado o comparecimento do erotismo em construções sociais, não apenas o seu afastamento. O desejo é, portanto, causa e motor do processo civilizatório.

O mal-estar inerente ao humano, relatado por Freud (1930 [1929]/2021) em “O Mal-estar na cultura”, se daria pela construção de um modelo de cultura baseado na oposição ao sexual, na proibição e no recalque. Na via oposta ao mal-estar, a sublimação comparece como um encaminhamento pulsional possível, expressão do desejo, prescindindo do recalque. Trata-se de um ato criativo diante a renúncia, isto é, a produção de outras saídas para a satisfação parcial da pulsão. Sustentamos, portanto, que sublimar é fazer importar, no simbólico, uma posição subjetiva desejante, é um saber construído e destinado à novas possibilidades de realização do desejo.

Em uma passagem no mesmo texto, Freud (1930 [1929]/2021) afirma que as satisfações sublimatórias, tais “como as oferecidas pela arte, são ilusões, em relação com a realidade, e por isso não menos eficazes psiquicamente, graças ao papel que a fantasia conquistou na vida anímica” (p.319). Tomando o trabalho profissional como modelo de sua interpretação, ele afirma que a estrutura sublimatória oferece a possibilidade de deslocar uma grande quantidade de componentes libidinais para uma atividade que “proporciona uma satisfação especial quando é escolhida livremente, portanto, quando ela permite que se tornem utilizáveis, por meio de sublimação” (Ibid., p.326). No entanto, ele destaca que o método é “acessível a poucas pessoas [...] e não proporciona proteção completa contra o sofrimento” (Ibid. p.88). A satisfação plena do pulsional é inalcançável, o que torna a insatisfação a própria matriz do desejo.

A sublimação é, portanto, um prazer sexual desviado de sua meta direta, mas ainda assim satisfação da pulsão, como nos assegura Lacan — em seu seminário que trata dos conceitos fundamentais da psicanálise, de 1964 —, chistosamente e em primeira pessoa: “Em outros termos — por enquanto, eu não estou trepando, eu lhes falo muito bem! Eu posso ter a mesma satisfação que teria se eu estivesse trepando. É isto que quer dizer” (LACAN, 1964/2008, p.157-8). Ratificando de outra forma o que já enunciamos, o termo “*a mesma*

satisfação” denota a satisfação erótica na sublimação, ainda que não seja a mesma da descarga copulatória. Além disso, o autor explicita que toda atividade pulsional é, em suma, sexual, ainda que sublimada. A energia do ato criativo é sempre libidinal.

1.4 Os dois princípios reguladores do psiquismo

Em um pequeno artigo intitulado “Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico”, publicado em 1911, Freud (1911/2004) expõe suas hipóteses acerca do funcionamento elementar do aparelho psíquico. O artigo demarca as distinções entre os processos primário e secundário, ou seja, entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. O tema já havia sido apresentado com uma terminologia neurológica, no “Projeto para uma psicologia científica”, de 1895 (FREUD, 1950 [1895]/1996), e desenvolvido com uma abordagem essencialmente psicanalítica no notável capítulo VII do livro “A Interpretação dos sonhos”, em 1900 (FREUD, 1900/1996).

O ponto de partida da análise freudiana são os processos anímicos inconscientes considerados originários, “remanescentes de uma fase de desenvolvimento na qual eram os únicos existentes” (FREUD, 1911/2004, p.65), e o desejo se realizaria sem entraves. Partindo dessa asserção, Freud designa o princípio de prazer como a tendência primordial e dominante no psiquismo: um mecanismo que visa a obtenção de prazer e a evitação do desprazer. Dito de outra maneira, a disposição primeva dos processos primários — governados pelo princípio de prazer — é a de livrar-se dos atos que possam causar um aumento de tensão ou salvaguardar uma estabilidade energética. Isso posto, ele nos instrui que o prazer estaria diretamente relacionado à descarga da tensão, e o desprazer, conseqüentemente, ao seu aumento.

Freud supõe que, “desde o início, exigências imperiosas oriundas de necessidades internas do organismo perturbavam o estado de repouso psíquico” (FREUD, 1911/2004, p.65-6) e que, na falta de um objeto capaz de pôr fim às tensões, o desejo tenderia a realizar-se de forma alucinatória que, por sua vez, fracassa. “Foi preciso que não ocorresse a satisfação esperada, que houvesse uma frustração, para que essa tentativa de satisfação pela via alucinatória fosse abandonada” (Ibid., p.66) e que houvesse a introdução de um novo princípio, a saber, o de realidade.

O princípio de realidade, aponta Freud, é uma adaptação necessária do princípio de prazer, cujo efeito seria a capacidade de tolerar uma certa tensão e efetuar o adiamento da

satisfação. É significativo salientarmos que “a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade não implica a destituição do primeiro, mas sim a garantia de sua continuidade” (FREUD, 1911/2004, p.68). Em outros termos, diríamos que o aparelho psíquico não é originalmente destinado ao equilíbrio, não tende à satisfação dos interesses do indivíduo ou adequação a uma suposta realidade, mas ao escoamento energético radical, à satisfação pulsional. O princípio de realidade advém na tentativa de regular e retificar a inclinação primordial do psiquismo a alucinar o objeto ausente; como um efeito do fracasso irrevogável do princípio de prazer, como consequência da impossibilidade de satisfação plena.

Na sequência do texto, Freud expõe as implicações da modificação do princípio de prazer em princípio de realidade, destacando a possibilidade de representações desprazerosas, antes desalojadas pelo recalque, serem substituídas por uma “avaliação de juízo” (FREUD, 1911/2004, p.66). Trata-se de uma atividade que permitiria ao indivíduo “decidir se determinada representação era verdadeira ou falsa” (idem) e, assim, compará-la com os traços de lembrança e transformá-la em agir ou pensar. Posto de outra forma, o princípio de prazer sofre uma espécie de correção, tornando-se princípio de realidade, passando a vigorar nos processos conscientes. Desse modo, a percepção — ligada à consciência — adquire grande importância no sentido de viabilizar a verificação das representações e suas referências no mundo externo. O pensamento é, essencialmente, um “agir por ensaio” (Ibid., p.67) e faculta o deslocamento de um *quantum* de energia menor e, para que isto ocorra, faz-se “necessária uma transformação de cargas de investimento livremente deslocáveis em cargas de investimento fixadas” (idem).

O que Freud explicita é que o adiamento inevitável de determinada ação permite que haja, entre a excitação e o agir, uma atividade de pensamento que, por sua vez, persegue o reencontro, sempre faltoso, com o objeto, agora não mais pela alucinação, mas pela via da representação, isto é, regulado pelo princípio de realidade. Em vista disso, são as dificuldades do mundo externo, as restrições impostas pela civilização, e a inscrição das renúncias pulsionais que revelam a ineficiência do princípio de prazer e põe um fim à sua dominância. O princípio de realidade marca o impossível do princípio de prazer, ao passo que vela por este. (FREUD, 1911/2004)

A ação direta, que removeria os estímulos pela via motora ou alucinatória — regida pelo princípio do prazer —, se encontraria adiada a partir da viabilização do processo de pensamento. É, portanto, a consciência, o pensar, o representar ou simbolizar, aquilo que possibilita ao psiquismo “suportar o aumento de tensão decorrente do acúmulo de estímulos durante esse postergamento” (FREUD, 1911/2004, p.67). No entanto, Freud nos indica que uma parte

significativa da atividade de pensamento permanece submetida ao princípio de prazer, inconsciente e apartada do teste de realidade, justo pela dificuldade do homem em efetuar renúncias pulsionais. A atividade conservada sob a égide do princípio de prazer é o fantasiar, que detém a possibilidade de satisfação parcial por meio de uma plasticidade de objetos, a exemplo do brincar infantil e dos devaneios.

Além disso, Freud afirma que este processo de substituição de um princípio por outro não ocorre de uma só vez e que, enquanto as pulsões do Eu — lembremos que esse texto data de 1911, portanto pertence ao primeiro dualismo pulsional freudiano — se mostram mais suscetíveis a essa mudança, as pulsões sexuais resistem e atuam de forma independente. Isso porque as pulsões sexuais são, inicialmente, autoeróticas e não encontram impedimentos ou privações, satisfazendo-se no próprio corpo e, assim, obedecem ao princípio de prazer, sem que frustrações obriguem à instauração do princípio de realidade. Ademais, Freud reitera que “no caso de muitas pessoas, a pulsão sexual jamais consegue escapar desse domínio” (FREUD, 1911/2004, p.68).

Em decorrência dessas proposições, fica evidente a relação íntima da pulsão sexual com a fantasia, posto que a última atua como suporte do desejo. Por sua vez, a fantasia evidencia um custo e um benefício, isto é, afigura-se por meio de duas vertentes: uma salutar, em que, velando a pulsão, anima e realiza o desejo por vias possivelmente criativas e sublimatórias; e uma outra que não deixa de satisfazer a pulsão, mas pela via sintomática, sobredeterminada, efeito de um aprisionamento às fontes de satisfação primárias, de uma fixidez objetal, inibições e compulsões. Assim, de acordo com Freud, na fantasia “o recalque permanece onipotente, capaz de inibir representações em *statu nascendi*, caso a carga nelas investida possa dar margem a liberações de desprazer, e o faz antes que essas representações sejam notadas pela consciência” (FREUD, 1911/2004, p.68). A disposição psíquica à neurose deve-se a demora da pulsão sexual em admitir o princípio de realidade.

Prosseguindo em suas explanações no referido texto, Freud anuncia que o princípio de realidade assegura o abandono de um “prazer momentâneo”, intencionando um “prazer garantido, por novas vias” no futuro (FREUD, 1911/2004, p.68). Ademais, ainda que saibamos que não haja garantias de satisfação e que a recompensa completa seja sempre impossível, essa descrição corrobora para o entendimento de que o princípio de realidade nada mais é do que a perenidade do princípio de prazer, a saber, sempre falho. Para figurar esse fato, Freud apresenta relações imperfeitas na substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade, enumerando alguns modelos de sublimação: a religião, a ciência, a educação e a arte.

A religião persegue um modelo ilusório e especular de relações ideais, por meio da tentativa de o sujeito acreditar-se a imagem e a semelhança de Deus. Uma manobra de tapeação e engodo baseada em atos que objetivam a completude e prazer futuros, ou seja, uma atividade que não consegue superar o princípio de prazer. O sagrado assegura uma miragem de continuidade da vida após morte, a presunção de um paraíso proporcionado pela renúncia e pela evitação dos prazeres terrenos e carnavais (FREUD, 1911/2004). Portanto, poderíamos afirmar que a atividade religiosa se situa no âmbito da idealização — pela superestimação do objeto —, portanto, intrincada ao campo do recalçamento, ainda que conserve características sublimatórias.

No curso de seu pensamento, Freud (1911/2004) afirma que a ciência opera pelo princípio de realidade, exibindo a tolerância do desprazer em troca de um ganho prático ao final, além de proporcionar um prazer sublimatório por meio do trabalho intelectual e de aquisições culturais posteriores. A educação, por sua vez, falharia na substituição do princípio de prazer pelo de realidade, caso a criança se considerasse possuidora de um amor incondicional dos educadores e não se sentisse ameaçada de perdê-los.

Finalmente, a arte promove “uma reconciliação dos dois princípios por uma via peculiar” (FREUD, 1911/2004, p.69). O artista é aquele incapaz de renunciar às exigências pulsionais e por meio da fantasia teria a aptidão de trazer o desejo para a cena, pela criação de suas obras. Contudo, também é dotado de uma capacidade de “encontrar o caminho de volta desse mundo de fantasia à realidade, graças a um talento especial para moldar suas fantasias em realidades de um novo tipo, aceitas pelas pessoas como imagens valiosas da realidade” (idem). Com Lacan, afirmamos que o artista exhibe o talento especial de contornar e acolher “o vazio” (LACAN, 1959-60/2008) e dar-lhe uma forma sem propriamente evitá-lo, mas, ao contrário, evidenciando-o. Todavia, consegue proporcionar fruição ao outro que, “como ele, se sentem insatisfeitas com a renúncia real a que estão obrigadas” (FREUD, 1911/2004, p.69). Por intermédio da obra de arte e pelo ato criativo, o artista exhibe o impossível da pulsão, da satisfação total.

1.4.1 O mais além do princípio de prazer

Podemos supor, sem hesitação, que o curso dos processos psíquicos inconscientes é regulado automaticamente pelo princípio de prazer. Um mecanismo invariavelmente acionado

por um acúmulo de excitação que visa a redução dessa, de forma que o resultado seja a evitação do desprazer ou a produção de prazer. Esse é, grosso modo, o início do texto freudiano, “Além do princípio de prazer” (FREUD, 1920/2006). Trata-se de uma descrição sucinta do funcionamento elementar do psiquismo, como observamos anteriormente, estabelecida desde 1911, e que será o ponto de partida para a virada teórica de 1920.

Freud (1920/2006) apresentou sua hipótese inicial ancorada no fato de que o corpo exige um trabalho constante do psiquismo, de que há uma pressão incessante por satisfação, diante da qual ficamos sem uma defesa totalmente eficaz. A partir do exemplo do aleitamento, como uma primeira experiência mítica de satisfação, e do conseqüente desmame, Freud observa a tendência do psiquismo a alucinar o objeto perdido. Isso quer dizer que, sob a regência dos processos primários, o bebê recorre a um traço de lembrança na tentativa de atualizar a vivência supostamente bem-sucedida e livrar-se do desprazer pela via mais rápida, a alucinatória. Contudo, o fato de que também a alucinação se mostra incapaz de satisfazer a necessidade, e o desejo, leva o sujeito a abster-se desse caminho, isto é, a admitir a “postergação de uma satisfação imediata, bem como a renúncia às diversas possibilidades de consegui-la, e a tolerância provisória ao desprazer” (Ibid., p. 137).

Conforme exposição anterior, Freud indica que as sensações de desprazer estão relacionadas às pressões internas, julgadas ameaçadoras, que causam uma ruptura no princípio de prazer por meio de uma reação psíquica que desencadeia o funcionamento do princípio de realidade, mas que este deve ser reconhecido como a modificação do primeiro e a garantia e proteção de sua ação, que se encontra prorrogada para um momento mais oportuno e duradouro.

Como afirmou em 1911, Freud reitera, em 1920, que a substituição do princípio de prazer pelo de realidade, contudo, efetua-se com mais facilidade para as pulsões do Eu, e “o princípio de prazer continua sendo ainda por muito tempo o modo de trabalhar próprio das pulsões sexuais, as quais são mais dificilmente educáveis” (FREUD, 1920/2006, p.137). Isso porque as pulsões sexuais são, inicialmente, independentes do objeto, ou seja, são autoeróticas e abdicariam ao princípio de prazer tardiamente. No entanto, como declaramos previamente, essa renúncia “não ocorre sem que o sujeito reserve uma certa atividade de pensamento expressamente mantida afastada da realidade, portanto, [...] subordinada apenas ao princípio de prazer — a fantasia”, conforme nos indica COUTINHO JORGE (2010, p.56). As pulsões sexuais encontram-se estreitamente vinculadas às fantasias, e “têm, assim, a particularidade de serem em seu desenvolvimento, de saída, isoladas da consciência” (Ibid., p.58).

Freud (1920/2006) se refere, então, a determinadas pulsões que teriam aspirações intoleráveis e desprazerosas e que, por esse motivo, resultariam na tentativa de privá-las de

satisfação, isto é, pelo processo de recalçamento. A consequência é que essas pulsões recalçadas pressionam por expressão e alcançam satisfações substitutivas, sintomáticas. Assim, algo que deveria ser prazeroso, “será sentido pelo Eu como desprazer” (FREUD, 1920, p. 138), ou melhor, o recalçamento fracassa e transforma uma possibilidade de prazer em desprazer. Não obstante, é também a fantasia que regula as relações do sujeito com a cultura a partir da promoção, em outros registros, de uma satisfação que fora interdita, mas que a pulsão sexual reivindica que se repita incessantemente. É uma conciliação entre “duas exigências altamente imperiosas: a pulsional, que exige satisfação a qualquer custo, e a renúncia exigida pela realidade” (COUTINHO JORGE, 2010, p.60).

Retomemos, momentaneamente, o “Projeto”, texto em que Freud (1950 [1895]/1996) nos indica que o princípio de inércia representa uma tendência à descarga total das excitações, ao escoamento de toda e qualquer tensão. Em contrapartida, ele apresenta o princípio de constância, que incide sobre a tolerância das excitações. Se traçarmos um paralelo, entre o ponto de vista freudiano de 1895 com o de 1911, poderíamos afirmar que, inicialmente, o princípio de inércia estaria relacionado ao princípio de prazer, ou ainda, ao funcionamento primário do psiquismo, uma vez que esses representariam a tendência do psiquismo à descarga. O princípio de constância, por outro lado, corresponderia ao princípio de realidade, aos processos secundários, em que a energia tenderia a se conservar num determinado nível utilizável, de certa estabilidade. Em 1920, a introdução do conceito de pulsão de morte implicará em um novo posicionamento frente aos princípios que regem o acontecer psíquico. Isso porque, se o princípio de prazer equivalesse ao princípio de inércia e objetivasse a descarga total da libido, como pensara Freud, entenderíamos que o princípio de prazer estaria a serviço da pulsão de morte. Consequentemente, Freud expõe parte de sua virada conceitual por meio de uma nova formulação importante e decisiva: a de que “o princípio de prazer deriva do princípio de constância” (FREUD, 1920/2006, p.136), que consiste em manter a tensão num patamar relativamente estável. A ultrapassagem desse nível, portanto, denotaria a ação do *princípio de Nirvana* — termo criado por Bárbara Low e legitimado por Freud — próprio da pulsão de morte. A partir dessas novas concepções, encontram-se postuladas as ações do princípio de prazer/realidade, ligado a pulsão sexual, e o mais além do princípio de prazer, mortífero.

Além disso, até 1920, Freud anunciava que o princípio de prazer governava, soberano, todos os processos psíquicos. Os fenômenos de repetição, contudo, o levaram a um outro entendimento, isto é, a perceber que “seria incorreto falar de um domínio do princípio de prazer” (FREUD, 1920/2006, p. 137), pois nem todos os processos psíquicos mostravam-se prazerosos. Na verdade, seria justo o contrário, uma vez que a observação clínica das vivências

mais comuns dos analisantes contradiziam essa conclusão. O que existiria, no psiquismo, seria somente uma forte tendência ao prazer, mas “que a meta só é alcançável por aproximações” (idem).

Assim, concebemos que para que o prazer seja atingido haja, irremediavelmente, uma cota de desprazer. Ou ainda, para que haja a redução da tensão há, antes, o aumento. A concepção de uma propensão à constância, retomada do “Projeto” e relacionada em 1920 ao princípio de prazer, nos revela que o psiquismo tende à redução do desprazer, mas não sem que haja a manutenção de um certo nível de tensão. Trata-se, para o sujeito, de adquirir a capacidade de ocupar um lugar intermediário, dialético, que é “*entre*” o prazer e o desprazer.

1.4.2 Tendência e função

De maneira concisa, a concepção freudiana de 1920 designa que a ação do princípio de prazer tende ao escoamento das excitações, ao passo que, o de realidade, impede que esta diminuição da tensão seja total. Freud determina que:

[...] o princípio de prazer é uma *tendência* que está a serviço de uma *função*, a de tornar o aparelho psíquico inteiramente livre da excitação, ou de manter a quantidade de excitação constante, ou, ainda, de mantê-la tão baixa quanto possível (FREUD, 1920/2006, p.180, grifo nosso).

Freud prossegue e confessa:

Ainda não podemos nos decidir com segurança por nenhuma dessas três concepções, mas percebemos que a *função* assim definida *participaria* da aspiração mais universal de todo ser vivo de retornar ao estado de repouso original do mundo inorgânico (FREUD, 1920/2006, p.180, grifo nosso).

No intuito de elaborarmos essas questões acerca dos termos “função” e “tendência” em jogo no princípio de prazer, colocadas de forma imprecisa por Freud, recorreremos a Lacan. Assim, encontramos a afirmação de que “o princípio do prazer, o prazer, por definição *tende* a seu fim. O princípio do prazer é que cesse o prazer” (LACAN, 1954-55/2010, p.120, grifo nosso). Sobre o princípio de realidade, Lacan declara que este é introduzido para que se efetue um simples reparo na busca excessiva por prazer, “em fazer com que o jogo dure, ou seja, que o prazer se renove [...] em *resguardar* nossos prazeres cuja *tendência* é justamente atingir o cessamento” (LACAN, 1954-55/2010, p.120, grifo nosso). Sobre o princípio de realidade, ele

mostra que “o modo pelo qual opera é apenas rodeio, precaução, retoque. Ele corrige, compensa o que parece ser a *tendência* fundamental do aparelho psíquico e, fundamentalmente, opõe-se a ela” (Ibid., p.40, grifo nosso).

A partir dessas afirmações, podemos engendrar a seguinte proposta interpretativa: o princípio de prazer adquire a *função* de manter a estabilidade energética, a de zelar pela manutenção da tensão psíquica em um nível homeostático. O princípio de realidade seria o nome desta *função* retificadora, ou ainda, o *princípio de constância*. No sentido oposto, o princípio de prazer teria como *tendência* originária realizar uma ultrapassagem ou uma redução radical e indiferenciada das tensões que, em última instância, levaria a um gozo absoluto, a um êxtase mítico resultante de uma suposta satisfação completa, levando a inércia total que, se houvesse, seria mortífera: o *princípio de Nirvana*.

O princípio de prazer — em sua vertente realidade/constância — fica, então, postulado como operador de uma *função* secundária e ligada às pulsões sexuais e à castração, posto que pressupõe que tenha havido o recalque e a aquisição da capacidade de representação, ou seja, do fantasiar que implica a intervenção do simbólico. Afinal, sem a excitação que a falta provoca não há o desejo, não há o movimento e a busca próprios da insatisfação. Em outros termos, a falta anima as aspirações da pulsão sexual, ruidosa e exigente, tendendo à manutenção de uma tensão que engendra o desejo.

Já a *tendência* primária do psiquismo seria a atuação desmedida do princípio de prazer, o “*mais além*” deste, que, em última instância, objetiva retornar a um estado de repouso psíquico, de emudecimento paralisante e gozoso, de uma quietude absoluta. Em outras palavras, a tendência do princípio de prazer, portanto, vincula-se ao vetor primordial da pulsão, o de morte; e a função de retificação, o princípio de realidade, objetivaria o enlace pulsional pela simbolização, a manutenção de uma cota energética, mas tensionando para uma certa homeostase.

1.4.3 O princípio de prazer na teoria lacaniana

Lacan retorna às elaborações freudianas do “Projeto para uma psicologia” (FREUD, 1950 [1895]/1996) em um capítulo do seminário “A ética da psicanálise” (1959-60/2008), onde se debruça sobre o exame teórico dos dois princípios de funcionamento psíquico. Para

acompanhá-lo, além dos pontos apresentados por Freud em 1911, consideremos alguns termos que valem ser destacados do texto de 1895.

Averiguamos que, no “Projeto”, Freud define como princípio de inércia o “dispositivo destinado a neutralizar” a energia que causa um aumento exagerado de tensão no psiquismo “através de sua descarga” (FREUD, 1950 [1895]/1996, p. 356). Livrar-se totalmente dos estímulos por meio de um escoamento energético, portanto, seria a tendência primária do aparelho psíquico. Ele observa que a tensão proveniente dos estímulos externos resulta em uma descarga imediata que poderia ser efetuada mediante o acionamento das vias motoras, isto é, por meio de reações musculares que proporcionariam a fuga do objeto hostil. No entanto, constata que os estímulos internos — dos quais Freud inclui a sexualidade — também precisam ser descarregados e, desses, o sujeito não pode esquivar-se. Para efetuar essa ação, que Freud designou de “específica”, o aparelho psíquico tende a “abandonar sua tendência inicial à inércia [...] e precisa tolerar [a manutenção de] um acúmulo” (FREUD, 1950 [1895]/1996, p.357) energético que seja suficiente para a sua realização. Em outros termos, o princípio de inércia deve ser substituído por outro mecanismo, o princípio de constância, que se ordena “pelo empenho de ao menos manter [a energia] no mais baixo nível possível e de se resguardar contra qualquer aumento da mesma — ou seja, mantê-la constante” (idem). O princípio de constância se estabeleceria pelo fato de “que o indivíduo se acha sujeito a condições que podem ser descritas como *exigências da vida*” (idem).

Vale sublinharmos que essa oposição, sob a rubrica de “exigências da vida”, coloca o conflito na base do psiquismo e denota uma inadequação radical do sujeito a uma suposta realidade, um desajuste às imposições e renúncias, confirmando que esta precariedade de relações é, primordialmente, de ordem moral. Nas palavras de Freud: “o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais” (FREUD, 1950 [1895]/1996, p.379) e, dessa maneira, a moral entraria em discordância direta com o prazer.

Recapitulemos novamente, e de outra forma, as articulações do “Projeto” com o artigo de 1911, em que Freud postula que os investimentos de objeto “levados ao ponto de alucinação são [...] processos primários; em contrapartida [...] os que representam versões atenuadas dos referidos processos primários, são descritos como processos secundários” (FREUD, 1950 [1895]/1996, p 389). Isto significa afirmar que o processo secundário, o princípio de realidade, advém para que se faça a aplicação correta dos signos da realidade e para evitar que haja descarga energética alucinatória na ausência do objeto, possibilitando a distinção entre percepção e lembrança.

Assim, prossigamos com a exposição de Lacan que, em 1959-60, designa a oposição entre os processos primário e secundário, entre os princípios de prazer e de realidade, como uma referência fundamental para a concepção da estrutura psíquica. Lacan (1959-60/2008) admite que o empreendimento freudiano visava explicar a operação que permite ao aparelho psíquico suportar, ou contornar, o abandono do prazer por um determinado tempo. Ou ainda, que o princípio de realidade deposto cedo demais, desencadearia desprazer, e acionado tarde demais determinaria a satisfação pela via regressiva, alucinatória, igualmente desprazerosa.

A análise lacaniana enfatiza, primeiramente, que o mais surpreendente no “Projeto” de Freud “é que o seu princípio de prazer é um princípio de inércia” (LACAN, 1959-60/2008, p.39), cuja eficácia consistiria em regular a energia no psiquismo por meio de uma descarga completa, mas a alcança apenas em caráter reduzido. Segundo ele, Freud não parte de um aparelho destinado à harmonia, mas, “por sua própria tendência, se dirige ao engodo e ao erro” (idem), uma vez que não se propõe à satisfação de nenhuma necessidade, mas à alucinação. Convém a entrada em ação de uma outra instância que exerça uma “chamada à ordem”, como um “princípio de correção”, ou seja, o princípio de realidade que faria mais do que um simples controle, mas operaria em uma retificação.

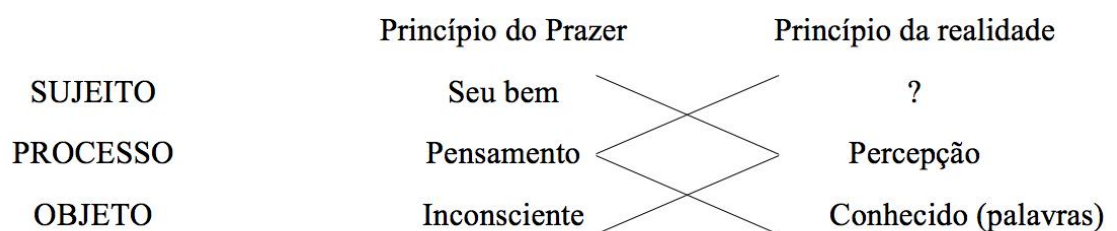
Como descrevemos previamente, Freud (1911/1996) apontara que os processos de pensamento viabilizariam o adiamento da descarga, portanto, permitiriam a vigência do princípio de realidade em detrimento do princípio de prazer. Além disso, indicara que parte do pensar permaneceria inconsciente, governado pelo princípio de prazer, encontrando a possibilidade de escoamento e realização pela via fantasística. Em contrapartida, preconizara que a percepção seria regida, inicialmente, pelo princípio de prazer, independente da presença ou ausência do objeto, pois tenderia, em última instância, a aluciná-lo, ou seja, “pouco importa se ela [percepção] seja real ou alucinatória, ela tenderá sempre a se estabelecer. Se ela não tiver a sorte de coincidir com o real, será alucinatória” (LACAN, 1959-60/2008, p.43). Esse seria o perigo do triunfo do processo primário.

De acordo com Lacan (1959-60/2008), há uma antinomia entre percepção e pensamento, um jogo de governança e domínio entre os princípios reguladores, isto é, a percepção estaria subordinada ao princípio de realidade, no entanto, sob o domínio do princípio de prazer, justamente por tender, em recurso terminativo, para a atividade ficcional e alucinatória. O processo de pensamento, por seu turno, deveria ser localizado no nível do princípio de realidade, no entanto, sofre influências diretas das vias inconscientes, o que significa afirmar que o ato de pensar não é governado pelo princípio de prazer, mas submetido ao domínio deste, pois encontra-se, inicialmente, em pleno exercício dos processos primários. Nas palavras de

Lacan, “o princípio da realidade governa o que ocorre no nível do pensamento, mas é apenas na medida em que do pensamento retorna alguma coisa que [...] ocorre ser articulada em palavras” (Ibid., p.45). Isto é, só apreendemos os pensamentos, inconscientes e dominados pelo princípio do prazer por meio de representações. Em outros termos, somente em um segundo tempo, e em função das palavras, que o pensamento pode tornar-se consciente e situar-se sob a regência do princípio da realidade. Isso recoloca a questão da realidade do sujeito centrada na experiência conflituosa, que corresponde à oposição entre pensamento e percepção, princípio do prazer e da realidade, que “é o que Freud chama de realidade psíquica” (Ibid., p.46).

Em 1930, em “O mal-estar na cultura”, texto tardio da obra freudiana, encontra-se decretado o domínio do princípio do prazer no funcionamento do psiquismo e exposto que “não pode haver dúvida sobre sua pertinência, e, no entanto, o seu programa está em conflito com o mundo inteiro” (FREUD, 1930 [1929]/2021, p.320). Apesar de apresentar-se como uma tendência dominante, o princípio do prazer fracassa. No entanto, se impõe como aquilo que define o propósito da vida, mesmo que felicidade seja uma prospecção impossível, “um fenômeno episódico”, e que a cultura exija renúncias em demasiado do sujeito. O fato é que constatamos, por vezes tarde demais, que “não há nenhum conselho que sirva para todos; cada um precisa tentar por si mesmo a maneira particular para se tornar feliz” (Ibid., p.330).

Importa a Lacan explicitar que o que o sujeito deseja não é um bem qualquer, mas, com efeito, o “seu bem” ou, nos termos freudianos, sua felicidade. Mas o bem em questão não é da ordem da moral ou um bem universal, do que seria o bem comum a todos ou que responderia a expectativas sociais ou adaptativas. É algo referente ao singular e ao subjetivo, expressão da verdade do sujeito, o bem de não ceder de seu desejo (LACAN, 1959-60/2008). É nesse sentido que ele afirma não haver correspondente ao bem do sujeito governado pelo princípio da realidade (e por isso o representa como um ponto de interrogação no gráfico apresentado em seu seminário sobre a Ética). Averiguemos, portanto, a esquematização gráfica lacaniana de toda esta trama de relações entre os princípios do prazer e realidade, da percepção e do pensamento (Ibid., p.47):



1.5 A montagem da pulsão

A pulsão não é o instinto. Essa breve afirmação condensa uma noção fundamental da psicanálise, a qual devemos reter de saída. Na teoria pulsional freudiana, verifica-se o emprego de duas palavras da língua alemã: “*Instinkt*” e “*Trieb*”. Esses termos foram traduzidos por “instinto” de maneira indiferenciada em algumas edições, suscitando entendimentos equivocados e biologizantes.

Ao longo de seu ensino, Lacan recobra a distinção basal entre os conceitos, ancorado no que fora exposto pelo próprio Freud. Assim, repudia a similaridade entre os sintagmas e insiste na retificação, a exemplo desta passagem de seu sétimo seminário: “*Triebe*, que se traduz impropriamente por instintos, e que é preciso traduzir severamente por pulsões” (LACAN, 1959-60/2008, p.135).

Sobre essa problemática, Garcia-Roza (1995) expõe um vasto inventário de expressões utilizadas por Freud ao longo de sua teorização, dentre eles: *Trieb* (pulsão), *Triebregung* (excitação pulsional), *Wunschregung* (moção de desejo), *Triebreiz* (estímulo pulsional). Analisando os diversos termos, contudo, ele afirma que *Trieb* e *Instinkt* nunca foram empregados como sinônimos em toda a obra freudiana.

Na formalização do conceito de pulsão, Sigmund Freud utiliza *Trieb* para explanar algo drasticamente inédito sobre a sexualidade humana: as diversas manifestações, inibições, deslocamentos e desvios que ela admite. Ele observa que, diferente dos animais, que possuem instinto, os homens não nascem com um parceiro sexual estabelecido e não se relacionam apenas com a finalidade reprodutiva ou de perpetuação da espécie. Assim, sublinha Coutinho Jorge (2005, p.21):

[..] a teoria freudiana das pulsões é o resultado da apreensão da ocorrência universal de uma sexualidade que se manifesta sob uma aparência errática e subdita a uma lógica diferente daquela que rege os instintos animais.

Uma ressalva conveniente é a de que não podemos apreender a pulsão ou mensurar sua energia, não se trata de algo visível ou identificável formalmente, apenas vislumbramos suas consequências clínicas, notórios destinos, expressões e os efeitos de suas imperiosas exigências. As moções pulsionais, diferente das instituais, encontram expressão por meio de elementos de representações, da linguagem, das palavras, de afetos, ou ainda, com Lacan, dos significantes privilegiados pelo sujeito. Freud define a pulsão como um conceito limítrofe:

[...] entre o psíquico e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a psique, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo (FREUD, 1915/2004a, p.148).

A ênfase encontra-se na imposição por um encaminhamento e, portanto, na pressão, posto que a pulsão age como uma força constante. Além disso, não está originalmente vinculada a um objeto, mas liga-se a este pela capacidade de proporcionar satisfação.

Radicalmente discrepante da pulsão, o instinto designa um comportamento animal hereditário e autômato, manifesto em atividades cíclicas e próprias de uma dada espécie. O mecanismo instintual desencadeia ações pré-determinadas pelas necessidades ou por funções fisiológicas e reprodutivas, e se realiza por meio de objetos fixos e adaptados (LACAN, 1959-60/2008, p.113; COUTINHO JORGE, 2005).

O conceito de pulsão prefigura-se no “Projeto para uma psicologia científica”, texto que Freud (1950 [1895]/1996), dissertando sobre as vias de condução de ψ , afiança a ocorrência de estímulos no interior do corpo, indicando que “o núcleo de ψ está em conexão com as vias pelas quais ascendem as quantidades endógenas de excitação” (p.377). Em acréscimo a essa formulação, constatamos que o termo *Trieb* já é utilizado no “Projeto”: “Aqui, ψ está à mercê de Q, e é assim que surge no interior do sistema o impulso que sustenta toda a atividade psíquica. Conhecemos essa força como vontade — o derivado das pulsões [*Triebes*]” (Ibid., p.378). Freud ainda faz alusão à força constante dos estímulos, característica crucial da pulsão, indicando que “nenhuma descarga pode produzir resultado aliviante, visto que o estímulo endógeno continua a ser recebido e se reestabelece a tensão em ψ ” (Ibid., p.379).

No “Três ensaios” (FREUD, 1905/2016) há uma sistematização mais apurada do conceito de pulsão, partindo do reconhecimento da sexualidade infantil. Coutinho Jorge traz a seguinte observação:

Deparando-se com o fato inarredável da universalidade das chamadas perversões sexuais em seus pacientes, Freud conclui que a sexualidade humana apresenta uma verdadeira “constituição sexual” que assume o lugar de uma “disposição neuropática geral”, formulação através da qual ele torna inexistente a fronteira entre o normal e o patológico (COUTINHO JORGE, 2005, p.21).

Nas palavras de Freud: as perversões são “a predisposição geral original [da pulsão] sexual [humana]” (FREUD, 1905/2016, p.155).

Assim, novas construções são apresentadas, enfatizando a moção pulsional como uma *Konstant Kraft* (força constante), demonstrando a plasticidade de objetos e a variação das metas sexuais. Além disso, Freud (1905/2016) descreve a libido como uma força quantitativamente

variável, que subjaz aos processos psíquicos em geral e cuja captura, retração, investimento, encaminhamento e transposição de sua meta permitem o testemunho de sua existência e a sua teorização através de fatores quantitativos, qualitativos, dinâmicos e econômicos.

Ainda em 1905 — como prefigurado no “Projeto”, ao abordar a questão dos estímulos corporais —, Freud se empenha em rastrear as fontes da pulsão. Assim, declara que excitação sexual emerge por meio da estimulação das zonas erógenas, e que todo e qualquer órgão do corpo pode ser erogeneizado. A pulsão sexual, para Freud (1905/2016), é uma espécie de convergência dos componentes parciais, mas que têm como energia única, a libido. Ademais, a energia pulsional, pela plasticidade de destinos que lhe concerne, é caracterizada por uma capacidade de deslocamento, supostamente inexaurível, qualidade que frisa a natureza ativa e constante da pulsão.

No que se refere aos desdobramentos da teoria pulsional, sabemos que Freud se manteve fiel ao dualismo até o final de sua obra, indicando que a luta entre duas forças antagônicas engendrava o conflito psíquico. A primeira hipótese, a oposição entre as pulsões do Eu e as pulsões sexuais, foi especificamente postulada em um trabalho intitulado de “A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão” (FREUD, 1910/1996 a) — escrito em homenagem a um amigo, o oftalmologista Leopold Königstein.

[Estas pulsões] nem sempre são compatíveis entre si; seus interesses amiúde entram em conflito. A oposição entre as ideias é apenas uma expressão das lutas entre [as várias pulsões]. Do ponto de vista de nossa tentativa de explicação, uma parte extremamente importante é desempenhada pela inegável oposição entre [as pulsões] que favorecem a sexualidade, a consecução da satisfação sexual, e [as demais pulsões] que tem por objetivo a autopreservação do indivíduo — [as pulsões do Eu]. (FREUD, 1910/1996a, p.225).

Em meio ao desenvolvimento de seus artigos metapsicológicos, Freud se propõe a sistematizar o conceito de pulsão e suas vicissitudes, mas nos adverte que nenhuma ciência se edifica a partir de definições claras. Somente mediante a investigações e observações de um determinado campo de fenômenos, formulações mais precisas se tornariam possíveis. O autor nos previne de que o conhecimento não suporta definições estanques, isto é, encontra-se franqueado à constantes modificações.

No decorrer de suas reflexões, em “Pulsões e destinos da pulsão”, Freud (1915/2004a) avança em seus pressupostos e constrói uma espécie de ficção teórica, hipóteses de trabalho, visando conferir inteligibilidade àquilo que observava em sua experiência clínica. Mais do que produzir uma verdade científica, um conhecimento fechado, a metapsicologia freudiana

instaura aberturas, cria furos em um saber hermético, mas, por outro lado, instaura conceitos fundamentais, organizados com um verdadeiro rigor.

Partindo da evidência de que um estímulo externo é suscetível de neutralização por meio de uma atividade motora, Freud sublinha que, contra as tensões internas, esta “ação específica” (FREUD, 1950 [1895]/1996; 1915/2004a) não teria aplicabilidade alguma. Assim, não sendo passível de fuga, a pulsão é imperativa e pressiona permanentemente por satisfação, exigindo do sujeito algum destino. Em outras palavras, a pulsão é descrita como uma excitação no corpo que demanda um trabalho constante para o psiquismo. Dessa formulação, apreendemos que a fonte da pulsão é “interna” ao organismo, mas desde “fora” do aparelho psíquico, justo na fronteira entre o psíquico e o corporal. Isso significa que a pulsão atinge o psiquismo apenas através das *Vorstellungsrepräsentanzens*, os representantes da representação.

Em sua estruturação conceitual, Freud (1915/2004a) apresenta a pulsão como uma atividade conjunta de quatro elementos: a pressão, a fonte, a meta e o objeto. O circuito pulsional é, portanto, descrito como uma montagem singular, adjetivado por Lacan (1964/2008), no *Seminário 11*, de “surrealista”, uma vez que os quatro termos aparecem disjuntos, mas são, necessariamente, atuantes em concomitância.

A *pressão (Drang)* é a “soma da força ou exigência de trabalho que ela representa” (FREUD, 1915/2004a, p.148), ou seja, pressionar é a própria essência da pulsão, mas não suficiente para defini-la. Freud estabelece uma distinção entre a pressão exercida por uma necessidade fisiológica — marcada por um ritmo ou ciclo e que pode ser cancelada, como a fome — da pressão da pulsão sexual, que atua obstinadamente e que, portanto, oportuniza uma satisfação apenas parcial.

Por *fonte (Quelle)* da pulsão entendemos “o processo somático que ocorre em um órgão ou em uma parte do corpo e do qual se origina um estímulo representado na vida psíquica” (FREUD, 1915/2004a, p.149). Vale ressaltarmos que a pulsão se encontra, em sua origem, para além da representação, mas, com efeito, é determinada pelos seus representantes e afetos. De outro modo, “a pulsão só se faz conhecer na vida psíquica por suas metas, [e só] é possível inferir retroativamente quais são as fontes da pulsão” (idem). Assim, importa sublinharmos a origem corporal e o aspecto de borda das fontes pulsionais em sua diversidade: oral, anal, escópica, invocante. (FREUD, 1915/2004a; LACAN)

A *meta (Ziel)* é sempre a satisfação alcançada pela atenuação ou suspensão temporária da excitação, pelo escoamento parcial da tensão na fonte. Freud, contudo, nos ensina que a pulsão admite metas intermediárias “que se combinam ou até se permutam entre si antes de chegarem à meta final” (FREUD, 1915/2004a, p.148), ou seja, que o caminho em direção à

satisfação não é direto ou imediato; a pulsão perpassa o objeto, ou ainda, nas palavras de Lacan (1964/2008, p.160), o contorna. Portanto, uma vez que a pulsão é definida como uma força constante, a supressão completa das tensões é impossível. Nesse contexto, o objetivo da pulsão é inatingível, a não ser parcialmente, em função da própria natureza do circuito pulsional que se relança continuamente. Além disso, Freud aponta que a meta da pulsão não visa uma satisfação qualquer, mas a reedição de um prazer obtido anteriormente, uma repetição impossível da experiência de satisfação primeira e mítica, por meio de um objeto perdido, embora este nunca tenha existido.

Por fim, o *objeto (Objekt)* “é aquilo em que, ou por meio de que, a pulsão pode alcançar sua meta” (FREUD, 1915/2004a, p.149). O objeto é o elemento mais variável e não está originalmente ligado à pulsão, o que ocorre é uma soldadura a este em virtude de sua capacidade em proporcionar satisfação. O fato de o objeto ser variante não deve ser entendido no sentido de que este seja dispensável, mas de que não há objeto específico, ou determinado, da pulsão. Freud marca, com precisão, a multiplicidade do objeto pelo caráter de deslocamento interminável e que o objeto da pulsão, a rigor, “não é preciso ser um outro [*fremd*] objeto externo, pode muito bem ser uma parte do nosso corpo” (FREUD, 1915/2004a, p.149). Além disso, um mesmo objeto pode servir para a satisfação de diversas pulsões.

De outro modo, não se trata de qualquer objeto, mas daquele que possui aptidão singular de satisfazer a pulsão, não por peculiaridades especiais ou tampouco por adequar-se à fonte ou à finalidade. Isso posto, sublinhamos que o objeto, em psicanálise, não é um objeto externo e factual, concreto, algo que estaria presente à percepção, mas designado por um conjunto de representações e imagens, construído e investido pelo sujeito, ou seja, concebido numa experiência de linguagem, pela palavra.

A este objeto, que originalmente não está ligado à pulsão, que se mostra multiplamente substituível e que, em sua origem, é faltoso, inassimilável, inexistente e insatisfatório, Lacan (1962-63/2005) denomina de objeto *a*. Para ele, o objeto *a* coloca em cena o vazio irreduzível que está na origem do psiquismo e da sexualidade, demarcando, precisamente, um furo em torno da qual se organizam as representações. A subversão lacaniana expõe que o objeto não satisfaz a pulsão enquanto tal, pois o objeto é, na verdade, uma falta de objeto e que, justo por esse motivo, torna-se causa do desejo, como aquilo que renova o impulso retornando à fonte.

Segundo Marco Antonio Coutinho Jorge (2005), elaborando a criação conceitual lacaniana, o objeto *a* está localizado na interseção do nó borromeano, intrincado aos registros do real, simbólico e imaginário. Isso significa afirmar que o objeto *a* assume aparências imaginárias e se insere no simbólico, pois pode ser representado, mas estará, irreduzivelmente,

referido ao real: “E o nome dessa dimensão real do *objeto a*, Lacan empenhou-se em mostrar que foi chamado por Freud de *das Ding*, a Coisa” (COUTINHO JORGE, 2005, p.140.).

A Coisa freudiana (FREUD, 1895/1996) institui o vazio no centro das representações e imagens. De outro modo, toda a tessitura objetual que o sujeito imaginariza e simboliza se articula em torno do lugar da falta, mas há um resto que o significante não abarca, e que chamamos de gozo, ou de Coisa, e cujo acesso encontra-se interdito pela lei. Voltaremos a esta temática.

1.5.1 Os destinos da pulsão

Como indicamos previamente, Freud afirma que “todas as pulsões são qualitativamente da mesma espécie” (FREUD, 1915/2004a, p.149), destacando o aspecto quantitativo e econômico da pulsão, uma vez que os efeitos observados se devem à magnitude da excitação veiculada e à constância da pressão. Além disso, cabe lembrarmos que nada saberíamos da pulsão se não fosse representada por uma ideia — palavras ou imagens — ou se manifestasse como um estado afetivo.

Freud determina que as pulsões se caracterizam pelo fato de serem capazes de substituírem-se umas pelas outras, progredirem, regredirem, se deslocarem, se condessarem e por “poderem trocar seus objetos com facilidade”, permitindo ao sujeito, inclusive, “realizar ações que se encontram muito afastadas das ações dirigidas inicialmente a determinadas metas” (FREUD, 1915/2004a, p.151). Tais ações não ocorrem apenas de forma direta ou sem intermediários e, se considerarmos que “o aparato psíquico é um aparato de captura do disperso pulsional, essa captura há de impor às pulsões destinos variados” (GARCIA-ROZA, 1995, p.119).

Em “A pulsão e os destinos da pulsão” (1915), a metapsicologia freudiana sentencia que as pulsões sexuais admitem quatro destinos:

- *A transformação em seu contrário*
- *O redirecionamento contra a própria pessoa*
- *O recalçamento*
- *A sublimação*

Faz-se necessário frisarmos que estes são os destinos dos representantes da representação, e não dos afetos.

No decorrer do texto, Freud (1915/2004a) desenvolve apenas os dois primeiros destinos pulsionais apresentados — a transformação em seu contrário e o redirecionamento contra a própria pessoa —, alegando que escreveria artigos específicos sobre os conceitos de recalçamento e de sublimação. No entanto, apenas o texto dedicado ao recalque tornou-se público e o estudo sobre a sublimação se perdeu ou jamais fora escrito, faltando uma formalização mais acabada.

Em continuidade ao desenvolvimento de sua teoria, Freud preconiza que abordemos os destinos pulsionais como forças do Eu, “que se contrapõem ao avanço das pulsões, [...] como se fossem modos de defesa contra as pulsões” (FREUD, 1915/2004a, p.152). De acordo com ele, a transformação da pulsão em seu oposto comporta ainda dois processos distintos, subjacentes a este: a mudança de atividade para passividade e a inversão de conteúdo.

A primeira elaboração freudiana adota como exemplos os pares de opostos, *sadismo/masochismo* e *voyeurismo/exibicionismo* — componentes parciais da pulsão sexual — para designar que a transformação em seu oposto afeta apenas a meta da pulsão, isto é, “a meta ativa: torturar, ficar olhando, é substituída pela passiva: ser torturado, ser olhado” (FREUD, 1915/2004a, p.152). Além disso, considerando que “o masochismo é um sadismo voltado contra o próprio Eu e que a exibição inclui a contemplação do próprio corpo” (idem), conclui-se que a reversão pulsional em seu contrário coaduna-se com o retorno ao Eu. Em outras palavras, a transformação da pulsão em seu oposto só se torna viável em convergência para o redirecionamento contra a própria pessoa, estando a diferença no fato de que, no primeiro, há uma mudança de meta e, no segundo, na mudança do objeto que passa a ser o próprio Eu.

Em um exame mais aprofundado de suas hipóteses, Freud apresenta três estágios de desenvolvimento do par *sadismo/masochismo*. O primeiro consiste no exercício da violência contra outra pessoa tomada como objeto, o sadismo. No segundo estágio, haveria a substituição de objeto pelo próprio Eu, ou seja, a transformação da pulsão em seu oposto — atividade em passividade — ao mesmo tempo em que ocorreria o retorno ao Eu. No terceiro, outro indivíduo é procurado para assumir papel de agressor: o masochismo propriamente dito. Essas observações atestam que, nesta fase teórica, Freud pressupunha que o masochismo derivaria de um “sadismo original”: “Não parece haver um masochismo original que não derive do sadismo” (FREUD, 1915/2004a, p.153). Essa hipótese, no entanto, será reavaliada com o conceito de pulsão de morte, no “Problema econômico do masochismo” (1924), texto em que Freud conclui, justamente, o oposto: a existência de um masochismo primário (FREUD, 1924/2007).

Também é mote do artigo de 1915 o par de opostos *olhar/ser olhado*, que cumpre uma sequência de etapas semelhante ao *sadismo/masochismo*: A atividade de olhar se volta para um

outro; o objeto é abandonado e o olhar se volta para uma parte do próprio corpo — há a mudança da atividade para a passividade e a reorientação da meta pulsional que agora é ser olhado —, por fim, há a introdução de um novo sujeito, uma outra pessoa, que agora olha. Novamente, Freud sublinha que a meta ativa surge antes da passiva, o ato de olhar precede ao de ser olhado. Não obstante, relativiza essa afirmativa e admite a possibilidade de uma etapa preliminar para o olhar, determinando que há um momento originário passivo, em que se tem como objeto o próprio corpo e que a satisfação se dá de forma autoerótica.

Nesse ponto, vale destacarmos que a transformação no contrário e o redirecionamento contra a própria pessoa carregam a marca do narcisismo, fase de desenvolvimento do Eu. Além disso, “nunca abarcam a totalidade da moção pulsional” e que “tanto a etapa preliminar autoerótica quanto sua configuração final, ativa e passiva, continuam subsistindo lado a lado” (FREUD, 1915/2004a, p.155). Freud aponta para uma espécie de permanência e coexistência dos componentes pulsionais, havendo apenas a prevalência de um dos opostos durante a vida do indivíduo: uma *ambivalência*, termo introduzido por Bleuer.

Nas duas polaridades descritas, o que fica claro é o caráter circular do percurso pulsional, o que Lacan destacou como vaivém da pulsão. Esse vaivém decorre da impossibilidade da pulsão ser satisfeita, ou pelo menos da impossibilidade dela ser satisfeita de forma plena. [...] Sendo assim, o alvo da pulsão passa a ser esse próprio retorno em circuito (*Verkehrung*), inseparável do fato dela ser uma *Konstant Kraft*. (GARCIA-ROZA, 1995, p.124).

Para entendermos as articulações propostas a seguir, cabe aqui rememorarmos que, neste período teórico (1915), Freud encontra-se referido à sua primeira teoria pulsional, isto é, ao conflito psíquico como efeito de uma discordância entre os interesses de conservação do Eu, as pulsões do Eu e as pulsões sexuais.

Expusemos previamente que a transformação da pulsão em seu oposto apresenta uma outra vertente específica, além da mudança de atividade para passividade: a *inversão do conteúdo*, observada na conversão de *amor* em *ódio*. Admitindo que o amor e o ódio coexistem em direção a um mesmo objeto, Freud estipula este par como o exemplo mais significativo de ambivalência e que, portanto, “não se encaixa em nossa explanação das pulsões” (FREUD, 1915/2004a, p.157). Isso significa afirmar que o amor comporta uma abordagem conceitual distinta e que o amar não nos remete às pulsões parciais, mas, em tese, à “expressão da vertente sexual inteira” (idem), a uma suposta síntese pulsional. Ao elaborar essa concatenação, no entanto, o autor destaca a dificuldade em determinarmos que o ódio seja o único oposto ao amor e que, na verdade, o ato de amar admite três pares de opostos:

- *Amar/odiar*
- *Amar/ser amado*
- *Amar/indiferença*

Em associação a essas proposições — e ao fato de que o autor situa o amor à margem do pulsional, ao menos do parcial —, Freud faz intervir uma outra estrutura da qual destaca mais três níveis:

- *Eu (sujeito)/objeto (mundo exterior)*
- *Prazer/desprazer*
- *Atividade/passividade*

“Dessas três polaridades, poderíamos caracterizar a da *atividade/passividade* como biológica, o *Eu/mundo exterior* como a real e, por fim a de *prazer/desprazer* como a econômica” (FREUD, 1915/2004a, p.162).

Para organizar ainda mais sua exposição, Freud faz alusão a uma situação psíquica primeva, o estado de narcisismo. Nesse período, o objeto da pulsão é o Eu, a satisfação é autoerótica e, além disso, as polaridades *atividade/passividade* se coadunam. Segundo ele, o mundo externo é indiferente à satisfação pulsional, portanto a oposição entre *amar/indiferença* fica evidente nesse estágio (FREUD, 1915/2004a). Enfatizemos o fato de que o autoerotismo torna viável a satisfação das pulsões sexuais, e que as pulsões do Eu não se satisfazem sem a intervenção de um objeto externo no trato das necessidades fisiológicas — de autoconservação.

Freud demonstra que, no nível subsequente do desenvolvimento pulsional, o Eu tende, por imposição do princípio de prazer, a introjetar os objetos do mundo externo que são fontes de prazer e a expulsar aquilo que fora motivo de despreazer vivido como algo hostil, e não mais indiferente. Nessa dinâmica, inscreve-se a diferenciação entre o interno e o externo, além da outra oposição: *amor/ódio*. De outro modo, encontra-se uma correlação entre o *Eu-prazer/amor* e (Eu) *Mundo externo-desprazer/ódio* (FREUD, 1915/2004a)

Nesse contexto, o “*Eu-real* inicial, que pôde diferenciar o interno do externo a partir de marcas distintivas objetivas, deriva-se agora um *Eu-prazer* purificado, que coloca a característica de prazer acima de qualquer outra” (FREUD, 1915/2004a, p.159). Nota-se nesta passagem que a denominação “*Eu-prazer*” evidencia a dominância do princípio de prazer, e o *Eu-real* denota algo originário, ainda anterior ao primeiro. De outro modo, o *Eu-prazer* advém no lugar de um *Eu-real* autoerótico, pela distinção de um interno e um externo, segundo uma marca objetiva daquilo que vivencia como interessante ou aversivo. Ou ainda, o *Eu-prazer* surge como efeito das exigências pulsionais, que acionam o funcionamento do princípio de

prazer, na tentativa de livrar-se das tensões no psiquismo, contudo não se trata ainda um Eu unificado, imagem de um corpo, mas o resultado das primeiras ligações de energia dispersa.

Em um pequeno compêndio final, Freud afirma que “o amor nasce da capacidade do Eu de satisfazer uma parte de suas moções pulsionais de maneira autoerótica. É originalmente narcísico” (FREUD, 1915/2004a, p.161) o *Eu-real*. Num segundo momento, o Eu ama os objetos incorporados, fontes de prazer, o *Eu-prazer*. Por fim, “o amor se conecta estreitamente com o exercício das futuras pulsões sexuais” (idem).

Para Freud, o amor se oporia ao ódio apenas na genitalidade, em uma suposta síntese da pulsão sexual. No entanto, observa, com rigor, que as relações de ambivalência não são totalmente superadas, isto é, que as moções de amor e ódio podem agir fusionadas mediante a uma fixação em etapas primeiras da sexualidade: “Esse ódio mesclado ao amor provém, em parte, de etapas preliminares do amor não totalmente superadas” (FREUD, 1915/2004a, p.162). O rompimento de um relacionamento amoroso, por exemplo, pode levar a uma regressão a fase anal-sádica em que “o odiar adquire [...] um caráter erótico que assegura a continuidade de uma relação de amor” (Ibid., p.161). Finalmente, conclui que o ódio é anterior ao amor, pois surge da relação primordial de estranhamento e repúdio ao mundo externo, ao objeto.

No próximo tópico, abordaremos detalhadamente os dois outros destinos da pulsão: o recalque e a sublimação.

1.6 O recalque e a sublimação: destinos da pulsão

1.6.1 Um panorama do conceito de recalque

A teoria do recalque “é a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise” (FREUD, 1914/2004, p.26). Essa afirmação atesta, de antemão, a importância do conceito de recalque na fundamentação e na sustentação do edifício teórico freudiano.

Numa tomada panorâmica histórica, encontramos a primeira referência ao recalque¹ [*Verdrängung*] na “Comunicação Preliminar” dos “Estudos sobre a histeria” de Breuer e Freud,

¹ Destacamos que a palavra alemã “*Verdrängung*” não está livre de contradições e equívocos no que tange suas traduções. A *Standart Edition*, por exemplo, traduz erroneamente o termo para “*repressão*”. Em vista disso, interessa assinalarmos, de saída, distinções imprescindíveis entre o mecanismo do recalque, a repressão e a

em 1893, reportando-se a “coisas que o paciente desejava esquecer e, portanto, recalcar” (BREUER & FREUD, 1893-95/1996, p.46). O conceito é construído nos “Estudos sobre a histeria”, publicado em 1895, primordialmente sob o termo “*defesa*” — e não recalque — pela descrição da operação censora e de afastamento de representações intoleráveis à consciência, e a consequente condensação do afeto em sintomas conversivos.

Verificamos uma descrição mais apurada em “A interpretação dos sonhos” (1900), desde a postulação dos sistemas psíquicos: “essa evitação de lembrança de qualquer coisa que um dia foi aflitiva, feita sem esforço e com regularidade pelo processo psíquico, fornece-nos o protótipo e o primeiro exemplo do recalque psíquico” (FREUD, 1900/1996, p.626). Nessa referência, o recalque é descrito como um mecanismo inconsciente e um operador atuante entre as diferentes instâncias psíquicas. Assim, o conceito adquire especificidade, maior precisão teórica, enquanto o termo defesa é usado de maneira mais genérica.

Na análise do “Homem dos ratos”, Freud (1909/1996) destrincha o processo de recalque expondo distinções significativas: na histeria, o recalque caracteriza-se pela subtração de uma ideia da consciência e expressão do afeto em sintomas corporais; na neurose obsessiva, a amnésia mostra-se parcial e “os motivos imediatos da doença são retidos na memória” (FREUD, 1909/1996, p.173). Assim, observa-se o deslocamento afetivo para representações aparentemente sem importância e a perturbação com autopunições.

Em um curto intervalo temporal, na análise do “Caso Schreber”, Freud (1911/1996) sistematiza o conceito de recalque pela primeira vez de forma consistente, isolando três fases distintas do processo: a fixação, o recalque propriamente dito e o retorno do recalcado.

Por fim, em 1915, há um arremate conceitual e a estruturação do mecanismo em suas diversas nuances e estágios. No artigo dedicado exclusivamente a teorização do recalque (FREUD, 1915/2004b), Freud desenvolve a hipótese do *recalque originário* e eleva o recalque “de um simples mecanismo de defesa para o nível de um *mecanismo constitutivo do inconsciente*” (COUTINHO JORGE, 2005, p.23). Localizamos ainda, no artigo “O

resistência. A essência do recalque consiste “na ação de repelir algo para fora do consciente e mantê-lo afastado deste” (FREUD, 1915/2004a, p.178), trata-se um processo entre diferentes sistemas psíquicos, involuntário e inconsciente. O recalque “é um mecanismo estrutural, independente da ação externa e, além disso, estruturante” (COUTINHO JORGE, 2005, p.22), é fundador do sistema inconsciente. A repressão, ligada à cultura, é efeito de proibições radicais e coercitivas, fruto de uma ação imposta, prescrita ao sujeito a partir de uma exterioridade, ou seja, advém de exigências externas. “O recalque não provém da repressão, como também que a repressão é, ela mesma, *um efeito de haver recalque*” (COUTINHO JORGE, 2005, p.22). Em termos metapsicológicos, a repressão seria um mecanismo consciente, atuante na exclusão de ideias entre os sistemas consciente e pré-consciente, enquanto o recalque se efetiva na expulsão para o inconsciente. A resistência, por sua vez, é observada na clínica psicanalítica e objetiva assegurar a manutenção do recalque.

inconsciente” (1915/2006), uma seção inteira dedicada ao assunto, com descrições elaboradas das relações *dinâmicas, tópicas e econômicas*.

1.6.2 O recalque originário

A questão que dispara as formulações freudianas em seu artigo de 1915 sobre o recalque é: por que uma moção pulsional sucumbiria a esse destino? A suposição inicial atesta que “a condição necessária para isso seria que ao atingir a meta pulsional se produzisse desprazer ao invés de prazer” (FREUD, 1915/2004b, p.177). Mas em que condições o prazer alcançado pela satisfação pulsional se transforma em desprazer?

Recorrendo às observações clínicas, Freud confirma que a meta da pulsão é sempre a satisfação, que seria considerada prazerosa em si mesma, mas pode mostrar-se inconciliável com exigências, juízos e propósitos, produzindo prazer para uma instância psíquica e desprazer para outra, perfazendo a premissa do recalque. Em outras palavras, a condição essencial para que ocorra o recalque é, portanto, a de que a “força que causa o desprazer se torne mais poderosa que aquela que produz, a partir da satisfação pulsional, o prazer” (FREUD, 1915/2004b, p.179).

Considerando suas teorizações prévias, Freud (1915/2004b) verifica que o processo de recalque depende de que haja a cisão entre as atividades consciente e inconsciente, posto que essência do recalque é banir as representações de um sistema para o outro. Todavia, se a operação recalcante é subordinada à divisão entre as instâncias, não seria imperativa a existência de uma fase anterior ao recalque que operasse a divisão? Eis o impasse.

Essa problemática orientou Freud ao pressuposto de que haveria uma ação preliminar fundadora do inconsciente, uma interdição primeva da entrada do representante psíquico da pulsão na consciência: *o recalque originário [Urverdrängung]*. Nesta mesma atividade, “este recalque estabelece então uma *fixação*, e a partir daí o representante em questão subsistirá inalterado e a pulsão permanecerá a ele enlaçada” (FREUD, 1915/2004b, p.179).

Em referência a essa última formulação, encontra-se consumada a relação entre a fixação e o recalque originário, contudo vale destacarmos distinções importantes: a fixação está referida ao fato de que a pulsão permanece ligada a determinadas representações pregnantes, ou seja, resiste como um ponto referencial privilegiado; ocorre em um registro inacessível à consciência, ou seja, no inconsciente em função “*adjetivo-descritiva*”, mas não no sistema inconsciente, pois ainda não há a divisão entre instâncias. Nesse processo, as representações se

organizam por simples associação, por simultaneidade ou causalidade. De outro modo, a fixação é precursora e condição primordial para todo e qualquer recalque e indica que a pulsão — ou componente pulsional — resta enraizada em fases arcaicas do desenvolvimento libidinal, pré-genitais; ou ainda, diz respeito às primeiras ligações da pulsão puramente dispersa, constando “sua inscrição num sistema mnêmico que é inconsciente, mas não é o inconsciente” (GARCIA-ROZA, 1995, p.180). Já o recalque originário designa a operação inaugural em que o representante pulsional é negado à consciência, um mecanismo fundador do sistema inconsciente, o recalcado, regido pelas leis da condensação e da substituição ou, com Lacan, da metáfora e da metonímia, “estruturado como uma linguagem” (LACAN). A partir da operação do recalque originário, a corrente libidinal fixada “passa a se comportar como uma corrente que pertence ao sistema inconsciente, como uma corrente recalcada” (COUTINHO JORGE, 2005, p.23).

No Seminário “Os escritos técnicos de Freud” (1953/54), em uma lição cujo título é “O núcleo do recalque”, Lacan (1953-54/2008) retorna ao tema da *cena primária*, apresentado no caso do “Homem dos lobos” de FREUD (1918 [1914]/1996). Examinando a questão do recalque originário, ele destaca o fato de que o momento mítico da observação da cena primária em questão — o coito dos pais numa posição peculiar — está ligada a uma experiência traumática, em que o desejo é sentido sem conjunção da palavra, em um momento de pura angústia. Dito de outra maneira, por ter sido presenciada muito precocemente pelo sujeito — e que Freud supôs ter sido em torno de um ano e meio de idade — e gerado uma excitação excessiva, a cena foi inscrita, mas teve sua significação prorrogada. Sem significantização possível, houve apenas uma *inscrição*, uma espécie de estampagem da representação, ou ainda a demarcação de uma imagem, uma fixação. Para Lacan (1953-54/2008), a cena primária engendra a *Prägung*, uma cunhagem, ou ainda, uma inscrição no registro do imaginário, pois no tempo em que se dá a experiência traumática não houve a possibilidade de integração ou verbalização. Em termos freudianos: “a criança recebe uma impressão a que não pode reagir o bastante, só a compreende [...] na sua revivescência” (FREUD, 1918 [1914]/1996, p.63). Lacan relaciona a *Prägung* com o postulado freudiano da fixação/inscrição — sendo a fixação o aspecto econômico e a inscrição, o tópico —, e a qual “situa-se inicialmente num inconsciente não recalcado” (LACAN, 1953-54/2008, p.250). Acrescenta-se a essa formulação que o valor traumático estaria no fato de que “essa *Prägung*, estritamente limitada ao domínio do imaginário, ressurgue ao longo do progresso do sujeito num mundo simbólico cada vez mais organizado” (idem). O trauma “não deve, de modo algum, ser situado logo após o evento” (Ibid., p.249).

Prosseguindo em sua exposição, Lacan indica que o trabalho do trauma, enquanto recalcante, seria uma aquisição posterior, ou seja, “*só-depois*” aconteceria o que chamou de “*efração imaginária*”, uma espécie de ruptura, ou ainda, uma retroação do simbólico sobre o imaginário. Isso quer dizer que somente com o domínio da linguagem, da operação simbólica, “que o sujeito aprende a integrar os eventos de sua vida numa lei, num campo de significações” (LACAN, 1953-54/2008, p.251).

No caso analisado, o do “Homem dos Lobos”, o sonho de angústia foi a primeira manifestação do trauma, enodado ao evento originário agora significantizado. Portanto, é o momento de significações no sonho, de possibilidade dialética, de oposições significantes ou de integração simbólica, que desencadeia operação do trauma e do retorno do recalçado, do registro que restava banido da consciência e agora é expresso em palavras. Ademais, é em torno deste “ponto central em torno do qual poderão se organizar [...] os sintomas e os recalques sucessivos” (LACAN, 1953-54/2008, p.252), e por este motivo que o recalçado retorna no simbólico, expresso segundo as leis da metáfora e da metonímia.

No entanto, algumas questões jazem paradoxais: qual a condição para a operação do recalque originário? Por que a fixação ocorre em uma determinada cena e não em outras? E qual o funcionamento econômico do recalque originário, uma vez que ainda não haveria instância recalcante?

De acordo com Garcia-Roza (1995), em resposta as duas primeiras perguntas, “o sexual seria dotado [...] de uma marca própria, de uma intensidade peculiar que funcionaria para o sujeito como sinal para uma defesa originária” (p.186). Com relação à questão econômica, o mecanismo não teria relação com um investimento do sistema inconsciente, tampouco a um desinvestimento pré-consciente/consciente, posto que precede a divisão psíquica. Assim, Freud institui a noção de “*contrainvestimento*” (FREUD, 1915/2004b) para explicar a força atuante no recalque originário.

1.6.3 O recalque secundário e o retorno do recalçado

A segunda etapa do processo de recalçamento é nomeada por Freud de *recalque propriamente dito* ou *secundário*. Nessa operação, a ação recai sobre os representantes derivados do recalçado que, por este motivo, sofrem o mesmo destino. Dado que a clivagem do psiquismo fora efetivada, Freud considera, de início, que além de uma força atrativa que as

representações originariamente recalçadas exercem sobre as associadas a estas, haveria uma expulsão a partir do Eu. De outro modo, determina duas forças atuantes, e concomitantes, no recalque secundário: há “um movimento de repulsão que atua a partir do consciente sobre o conteúdo a ser recalçado” e “a atração que o recalçado original exerce sobre tudo com que consegue estabelecer conexão” (FREUD, 1915/2004b, p.179). É importante salientarmos o caráter passivo do recalque originário e da fixação por meio do contrainvestimento, em oposição ao caráter particularmente ativo do recalque secundário, pela força de repulsão.

A existência do recalque não pôde ser facilmente verificada, ou conceituada, por Freud. O mecanismo recalcante foi deduzido retroativamente, ou seja, somente tornou-se factível mediante a constatação da resistência em análise e a partir do testemunho dos efeitos na neurose, que serviam de indicativos de que alguma operação psíquica fracassa e se expressa de maneira sintomática, um *retorno do recalçado*.

Em continuidade a sua teorização, Freud nos instrui que “o recalque não impede o representante pulsional de continuar existindo no inconsciente, de continuar a se organizar, a formar novas representações derivadas e estabelecer ligações [*Beziehungen*]” (FREUD, 1915/2004b, p.179). Efetivamente, é justo o contrário, o representante recalçado, livre da ação da consciência, pode se desenvolver de forma desimpedida e com maior riqueza de investimentos para, então, proliferar e encontrar “formas extremas de expressão”, estranhas e assustadoras ao neurótico, “ao lhe espelharem a imagem de uma força extraordinária e perigosa” (idem).

Freud (1915/2004b) destaca que não podemos afirmar que o recalque mantém interditados todos os representantes derivados do recalçado originário, ou seja, se estes alcançam uma distância considerável, seja por distorções, condensações, deslocamentos ou inserções de elos intermediários, o acesso à consciência lhe é concedido sem grandes impeditivos. O sujeito recalca representantes intoleráveis, mas há um resíduo, isto é, ficam registros, pistas, traços dessa operação, justo porque restam-lhe representantes intermediários associados ao recalçado investidos na consciência.

Em decorrência dessa argumentação e traçando um paralelo com a clínica, lembremos da única regra essencial da psicanálise: a associação livre. Freud (1913/1996) nos indica que solicite ao analisante que comunique ao analista toda e qualquer ideia que lhe vier à cabeça, mesmo que não tenha um sentido prévio. Isso porque, ao falar espontaneamente, estas *representações intermediárias* que denotam uma relação direta com o recalçado, em decorrência de deformações, ficam franqueadas ao discurso. A partir dos derivados que irrompem a despeito do sujeito, e da estranheza de suas produções, este poderá questionar-se e,

possivelmente, elaborar. Estas representações derivadas surgem nos sonhos, nos atos falhos, nos esquecimentos, no discurso ou na própria interrupção de um comunicado; também se apresentam através das pausas, de hesitações e do silêncio, indicando uma proximidade do material recalçado. De maneira equivalente, os sintomas neuróticos são derivados do recalçado, que conquistaram acesso, ou retorno à consciência, por deslocamento.

Outra questão fundamental que Freud (1915/2004b) coloca é que o recalque não se caracteriza por uma ação única e definitiva, pelo contrário, se o recalçado exerce uma pressão contínua em direção ao consciente, torna-se necessária uma contrapressão de igual ou maior intensidade para mantê-lo afastado, ou seja, uma contrapressão permanente. O que significa afirmar que a manutenção do recalque pressupõe um gasto energético incessante e “que a suspensão do recalque significa, em termos econômicos, poupar esse dispêndio de força” (p.181).

Nesse contexto, como aponta Marco Antonio Coutinho Jorge (2005), em conformidade com a definição da pulsão como uma força constante [*Konstant Kraft*] que impõe um trabalho ao psiquismo, o recalque é, igualmente, um processo contínuo de dispêndio energético visando a contenção e o afastamento da ação pulsional.

1.6.4 Os destinos do afeto

Numa ressalva final do artigo “O recalque”, Freud (1915/2004b) admite que o recalçamento incide diretamente sobre os representantes da representação investidos pela pulsão. Contudo, acrescenta que “em paralelo à representação, entra em questão outro elemento que também representa a pulsão e cujo recalque pode ter um destino bem diferente do recalque da representação” (p.182). De maneira sucinta, atesta que o representante pulsional é cindido em dois elementos componentes: a representação propriamente dita e a *quantidade de afeto*.

Não podemos falar em afetos inconscientes, uma vez que suas manifestações estão diretamente ligadas às sensações, ao fato de podermos percebê-las e, portanto, à consciência. O afeto “corresponde à pulsão na medida que se desprende da representação e encontra expressão [...] em processos que se fazem perceber” (FREUD, 1915/2004b, p.182). Assim, afirmaremos que, no inconsciente, existem *estruturas afetivas*, isto é, significantes que possuem potencialidade de afetação como pura intensidade, e que investidos precisariam de um suporte [também significativo] para tornarem-se conscientes: as palavras. O significativo afeta.

Além disso, no artigo contemporâneo ao do recalque, “O inconsciente”, Freud (1915/2006) nos indica que a oposição entre o consciente e o inconsciente não se aplica às pulsões, ou ainda, que “uma pulsão nunca pode tornar-se objeto da consciência, isto só é possível para a ideia [*Vorstellung*] que representa essa pulsão na psique” (p.28). Em rigor, a pulsão só pode ser representada no inconsciente, isto é, se a pulsão não se expressasse afetivamente nada saberíamos dela. Em decorrência do recalque, o representante da representação [*Vorstellungsrepräsentanz*] inconciliável é afastado e a energia pulsional correspondente a este se desprende se fazendo perceber sob a forma de afeto, em consonância com sua magnitude.

Nesses termos, o recalque incide sobre o representante, e o afeto, portanto, não é recalcado. Dessa forma, o afeto pode ter três destinos: a supressão afetiva, o deslocamento — assumindo “determinado colorido qualitativo” (FREUD, 1915/2004b, p.182) — ou, o mais importante, a transmutação em pura angústia. Em conclusão, se o verdadeiro objetivo do recalque é a evitação do desprazer e, em seu vigor, não impede a irrupção da angústia, igualmente desprazerosa, contata-se o fracasso inerente do recalque.

1.6.5 Elaborações sobre a sublimação no contexto de 1915

O contexto teórico freudiano de 1915, com o estabelecimento dos destinos pulsionais, nos permite traçar novas perspectivas e articulações sobre o mecanismo sublimatório. O ponto central, e de suma relevância, é a diferenciação categórica entre a sublimação e o recalque como diferentes maneiras de encaminhamento da força pulsional.

Nessa mesma vertente, foi exposto que no recalque a satisfação da pulsão ocorre de forma deslocada, sintomática e de afetação angustiante: o retorno do recalcado. Tal concepção implica no fato de que recalcar é desejar ser afetado, permanentemente, pela mesma coisa; é a tentativa de repetição incessante de uma satisfação originária, geradora de sintomas, justo por seu caráter de fixidez aos objetos primordiais de aprisionamento. E mais ainda, diferente do que poderíamos pensar, recalcar não é esquecer, pelo contrário, recalcar é justamente não querer esquecer.

Em função desses aspectos do recalque, concebemos o sublimar por uma outra via, por outros modos de satisfação e afetação. Na sublimação, a modificação da meta ocorre pela descarga da tensão em circunstâncias defletidas da sexual, ainda que seu propulsor seja a

sexualidade. Trata-se de um processo que implica o desvio da finalidade, mas que não coíbe um avanço na direção da satisfação.

O sintoma é a substituição significativa no retorno do sexual recalçado. Na sublimação, o significante se desloca e se realiza fora de seu contexto direto, encontra a meta em outro lugar, mantendo uma relação de contiguidade ao referente sexual. E nesse sentido, encontramos a diferença entre o retorno do recalçado, cuja estrutura é sobredeterminada e ambígua pelo compromisso sintomático, e a sublimação.

Indicamos anteriormente a dificuldade de uma fundamentação metapsicológica da sublimação, posto que um artigo dedicado ao tema nunca foi publicado. Uma das referências privilegiadas encontra-se em uma breve passagem do texto “À guisa de introdução ao narcisismo”, de 1914, em que Freud nos instrui que “a sublimação é um processo que ocorre na libido objetal e consiste no fato de a pulsão se lançar em direção a outra meta [...] distante da satisfação sexual” (FREUD, 1914/2004, p.112). O conceito de narcisismo leva à distinção entre libido objetal e libido do Eu, abala a estrutura conceitual da primeira teoria pulsional e acarreta implicações para diversos conceitos, inclusive o de sublimação. Elaboraremos essas questões em tópicos dedicados ao tema (subcapítulos 2.1 e 2.1.3).

No texto de 1915, “Pulsões e destinos da pulsão”, Freud situa os destinos pulsionais, inclusive a sublimação, como modalidades de defesa, “relacionando-os com as forças motivacionais que se contrapõem ao avanço das pulsões” (FREUD, 1915/2004a, p.152). Contudo, se por um lado as vicissitudes são formas de o sujeito defender-se do pulsional, por outro, são formas de satisfação parcial, ainda que sintomáticas e desprazerosas para o Eu, como no retorno do recalçado. Nesse âmbito, prescindindo ao recalque, a sublimação revela uma satisfação parcial e prazerosa.

O fato é que todo destino pulsional, em especial a sublimação, revela e evidencia o impossível de satisfação, ou seja, demonstra o estado perene de insatisfação próprio da sexualidade humana, posto que nenhum objeto é capaz de corresponder àquele que atenderia totalmente as exigências pulsionais. O que podemos nos questionar, com efeito, é se a (in)satisfação na sublimação é tal qual a (in)satisfação nas atividades sexuais diretas. Afinal, supormos que o ato sexual equivaleria à satisfação da pulsão é um engodo, justo porque, como vimos, a pulsão não é instinto, não tem uma predeterminação ou ordem biológica.

No registro pulsional, importaria afirmarmos que o ato sublimatório e o sexual estão igualmente afastados do natural e não são menos satisfação parcial da pulsão, assim como afirmou Lacan, em seu *Seminário II* (1964). Isso não significa que a (in)satisfação nos dois atos seja idêntica, mas marca que ambas são, igualmente, expressões do sexual. Ademais, o ato

sexual pode até pressupor que haja uma liberação maior de energia, mas, assim como a sublimação, reforça o estatuto do impossível de satisfação e o fato de que o humano vivencia uma busca infundável por algo que não existe, uma vez que a pulsão é incessante.

Apenas dois anos após o artigo sobre o recalque — em 1917, na Conferência “Os caminhos da formação dos sintomas” — Freud (1917 [1915-16]/1996b) nos chama a atenção para um dos caminhos sublimatórios privilegiados: a arte. Ele expõe os efeitos da sublimação para o sujeito e para a cultura, bem como suas insuficiências. A asserção freudiana designa que as aspirações sublimadas são valorizadas e consentidas no contexto cultural, em comparação com as diretamente sexuais, por beneficiarem o laço e por serem acessíveis e menos egoístas.

O artista, nos indica Freud, é como qualquer homem insatisfeito, mas adquire a competência de transferir sua libido para criações e construções plenas de desejos. Em outras palavras, consegue dar forma a um material, de modo a representar sua fantasia e “devaneios de modo tal que estes perdem aquilo que neles é excessivamente pessoal e que afasta as demais pessoas, possibilitando que outros compartilhem do prazer obtido nesses devaneios” (FREUD, 1917 [1915-16]/1996b, p.378). De outro modo, a capacidade sublimatória oportuniza uma satisfação ao artista, a qual lhe seria negada. No mesmo movimento, o compartilhamento da criação possibilita que outros também possam extrair dela alívio e consolo transitórios.

A conferência termina com uma comunicação peculiar: a de que o artista, “*através de sua fantasia, conseguiu o que originalmente alcançara apenas em sua fantasia* — honras, poder e amor [...]” (FREUD, 1917 [1915-16]/1996b, p.378)².

Notemos a sutileza com que Freud articula dois sintagmas distintos: “*através de sua fantasia*” e “*em sua fantasia*”. O primeiro nos parece referido ao movimento, à satisfação obtida por meio da sublimação, em que a fantasia compareceu e pôde ser “*atravessada*”, como propulsora da criação e possibilidade de satisfação na cultura. O segundo termo nos parece referido à fantasia instalada originalmente, a “*fantasia de relação sexual*”, cuja satisfação seria sintomática, efeito do recalque, isto é, “*em sua fantasia*” de completude. Em conclusão, ele afirma que “*existe um caminho que conduz da fantasia de volta à realidade*” (FREUD, 1917 [1915-16]/1996b, p.378), o sublimatório, justo porque expõe a real impossibilidade de satisfação total.

² Recorremos à tradução da editora Amorrortu com fins de comparação, visando solidificar a articulação das expressões analisadas e entendemos que se sustenta: “*así obtiene su agradecimiento y su admiración, y entonces alcanza por su fantasia lo que antes lograba solo en ella*” (FREUD, 1916-1917/2008, p.343).

Portanto, podemos inferir, a partir desse entendimento, porque Freud situa a sublimação como um destino “mais elevado” e posterior ao recalçamento, que é, justamente, por se tratar de uma realização pulsional que requer um atravessamento fantasístico, para além do recalque.

1.7 O inconsciente freudiano, o lacaniano e o nosso

“O inconsciente freudiano e o nosso”. Este é o título da segunda lição do paradigmático *Seminário II* de Lacan (1964/2008) que marca, de saída, uma ambiguidade. Poderemos, inegavelmente, lê-lo de duas formas: o inconsciente como um conceito psicanalítico, como um lugar psíquico diferenciado, tributário da metapsicologia freudiana e atravessado pela leitura lacaniana, com suas aproximações e diferenças; e como o inconsciente do “*Herr Professor*” Freud, sujeito, bem como aquele que é o nosso e de mais ninguém.

Assim, de forma chistosa e incitadora de elaborações, intitulamos este subcapítulo de “O inconsciente freudiano, o lacaniano e o nosso”, ressaltando que podemos, agora, posicionar as balizas conceituais de Freud, e de Lacan, mas não sem o comparecimento dos nossos “achados”, de indagações decorrentes do próprio trabalho de pesquisa, de análises e de reflexões subjetivas. Questionamentos estes advindos de uma leitura que é sempre singular, ou seja, da experiência de travessia da teoria, e da fantasia, a que estamos sujeitos como pesquisadores e psicanalistas.

Isso porque a leitura dos textos freudianos e lacanianos não deve nos levar a uma reprodução inadvertida dos termos e conceitos, a jargões vazios de conteúdo, mas a uma apropriação da teoria, mantido o rigor necessário. Desse modo, podemos situar o abismo em que nos encontramos, pela dificuldade em efetuarmos uma apreensão do conceito de inconsciente, ou em delimitarmos uma teorização linear; e por nos encontrarmos sob a premissa de que o entendimento do que é próprio ao inconsciente já se apresenta falha. Nunca será por completo o conhecimento. De sua existência, temos somente o testemunho de seus efeitos, de uma voragem, por vezes, arrebatadora e incontrolável. Nos resta refletir, de posse das direções que nos foram dadas, acerca de sua operacionalidade e manifestações.

O termo “inconsciente” não foi cunhado por Freud, mas o conceito por ele formulado delimita uma profunda diferença em relação ao pensamento precedente. De maneira geral, para a filosofia e para a ciência, o que define o inconsciente é o fato de ser desconhecido da consciência (GARCIA-ROZA, 1995). Isso determina que supor um saber e um pensamento inconscientes

denota um grande corte que separa a psicanálise dos diversos campos do conhecimento. O inconsciente manifesto e testemunhado ganha um sentido próprio, que não se conforma à supressão de consciência. Assim, o inconsciente pôde ter sua descrição, ser propriamente estudado e teorizado ao longo da obra freudiana, sofrendo modificações e avanços conceituais até alcançar um estatuto metapsicológico.

Devemos admitir “um inconsciente em nós mesmos” (FREUD, 1915/2006, p.23), pertencente a cada indivíduo e formado por um conjunto de representações que são pessoais e intransferíveis? Ou como algo que se produz a cada análise, efeito da linguagem na relação transferencial? Qual o estatuto do inconsciente?

Essa questão foi o cerne de uma discussão entre as colocações de Lacan e Jean Laplanche no famoso “Congresso de Bonneval” (LACAN, 1966 [1960]/1998), em que Laplanche “opta pela defesa de uma realidade do inconsciente, recusando uma concepção instrumentalista ou operacional” (GARCIA-ROZA, 1995, p.241), enquanto Lacan posiciona-se como um crítico deste concretismo, sublinhando a importância da linguagem, de um discurso peculiar, isto é, de uma língua própria, singular, com que cada analisante fala ao analista e que algo irremediavelmente se produz. Segundo Marco Antonio Coutinho Jorge (2005), tal confrontação de ideias é “uma forma privilegiada para se abordar a questão do inconsciente em sua relação com o real, por um lado, e com o simbólico, por outro” (p.72), enfatizando suas diferenças e entrelaçamentos.

No *Vocabulário de psicanálise*, Laplanche e Pontalis sustentam que “se fosse preciso concentrar numa palavra a descoberta freudiana, essa palavra seria, incontestavelmente, a de inconsciente” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p.307). Seguindo Lacan, retornemos a Freud.

1.7.1 O inconsciente freudiano

No início do artigo “O inconsciente” (1915), ainda pertencente à primeira tópica, Freud é categórico em afirmar que “o recaiado não abarca todo o inconsciente” (FREUD, 1915/2006, p.19), mas apenas parte deste. De forma abreviada: o inconsciente é mais abrangente que o recaiado. Nesse período teórico, encontrava-se postulada a existência de representações desprovidas de consciência e que poderiam, com algum esforço, tornar-se novamente objeto da

consciência: o pré-consciente. Já o inconsciente, erigido como um sistema, coincidia com o recalçado.

Contudo, a afirmação inicial freudiana no texto de 1915, de que o recalçado é apenas parte do inconsciente, parece apontar para uma proposição mais ampla: haveria uma parte do inconsciente anterior ao recalçamento primário, e uma outra parte, efeito de uma cisão, de um mecanismo de defesa, que admite uma dinâmica singular, inaugurada pela inadmissão do representante pulsional à consciência: o inconsciente propriamente dito, o recalçado. (FREUD, 1915/2006)

Observamos, previamente, que Freud descreve o recalque originário como a atividade fundadora do inconsciente, ou ainda, como a instauração de uma *outra cena* (FREUD, 1900/1996). Trata-se da inauguração de um sistema — a partir do rechaço do representante da representação da consciência — com regulação própria, regido pelos processos primários e que, por meio de deslocamentos e condensações, conserva a vitalidade e a capacidade de ação destes representantes. Assim, atestamos que Freud determina o recalque primário como um corte entre duas instâncias, mas que esta operação “não deve ser entendida como uma divisão de uma coisa em dois pedaços, mas como uma cisão de regimes, de formas, de leis” (GARCIA-ROZA, 1998, p.174).

O que Sigmund Freud comprova com a postulação do recalçado, para além do fato deste não ser a pura ausência de consciência, é a existência de atos psíquicos que, “se fossem tornados conscientes, contrastariam de forma crassa com o restante dos processos conscientes” (FREUD, 1915/2006, p. 25). Isso significa afirmar que o inconsciente é uma instância cujos elementos subordinam-se a uma ordenação distinta, a uma sintaxe diferente dos processos conscientes.

A primeira tópica freudiana envolvia a problemática de associarmos, de modo expresso e específico, o recalçado ao inconsciente, e o Eu — instância recalcante — à consciência. No entanto, em “Além do princípio de prazer”, elaborando a questão da repetição, Freud (1920/2006) constata que o recalçado não resiste, ao contrário, insiste em direção à consciência. Em sua experiência clínica, ele verifica que a própria resistência é um processo inconsciente e proveniente do Eu, a mesma instância responsável pelo recalçamento. Para Freud, esta constatação indica, indubitavelmente, que “grande parte do Eu é, em si mesma, inconsciente” (Ibid., p.145), fato que impactou as proposições de sua primeira tópica.

De acordo com Ana Beatriz Freire (2019, p.131):

[...] o inconsciente não coincide com o recalçado não porque haja algo que está em estado inconsciente, como o inconsciente descritivo da primeira tópica, e sim porque existe algo além do inconsciente sistemático.

A autora ainda assinala que o grande paradoxo da primeira tópica é o recalco como estruturado pela linguagem e que, ao mesmo tempo, funda essa estrutura sem que haja um saber articulado. Além disso, aponta que “em sua concepção, o recalco organiza algo em outra cena, uma linguagem, e essa cena seria regida por leis próprias que, em seu funcionamento, resumem-se a três: atemporalidade, energia livre e não logicidade” (FREIRE, 2019, p.131).

O avanço das concepções freudianas com a criação da segunda tópica, em 1923, marca um desdobramento significativo no conceito de inconsciente. Em seu texto “O Eu e o Id”, Freud reitera a afirmação de que “o inconsciente não mais coincide com o recalco” (FREUD, 1923/2007a, p.31), e então especifica uma outra instância, também inconsciente, que escapa à gramática do recalco, para além deste, “sobre cuja superfície assenta-se o Eu” (Ibid., p.37): o Isso.

Estabelecida essa formulação, podemos inferir que o conceito de *Isso* emerge, na teoria freudiana, como uma espécie de inconsciente elementar e basal? O inconsciente no qual se inscrevem os “traços de lembrança mais intensos e duradouros, [...] impressos por um processo que nunca chegou a alcançar a consciência” (FREUD, 1920/2006, p.149), e que denuncia um resto inapreensível, irrepresentável, que escapa às possibilidades de qualquer organização, sistematização, ou promessa de tornar-se discurso, diferente e apartado do recalco?

Prosseguiremos nos indagando: seria o *Isso* um núcleo inconsciente que atesta o limite da fala, além do latente ou passível de manifestação, e que impõe uma falha de decifração? Se o recalco advém de uma divisão, como uma fração do *Isso*, que jaz estruturada por um conjunto de representações recusadas da consciência, passíveis de retorno, de narrativa, ou de alguma elucidação e de construções (FREUD, 1915/2006, 1923/2006), como designaremos o *Isso* inconsciente que não é o recalco?

Assim, podemos supor que o *Isso* freudiano é o inconsciente que antecede o recalco, uma instância original e referida a um modo de relação inaugural, muda e pré-subjetiva. E ainda, arriscaremos presumir que o *Isso* compareça, naquilo que retorna do recalco, como um mais além primordial, que resiste à palavra, mas insiste em se presentificar. (FREUD 1915/2006, 1923/2006)

De qualquer forma, essa concepção freudiana estabelece uma nítida relação, um isomorfismo, entre a pulsão e o inconsciente. A pulsão é fronteira, entre o corporal e o psíquico, podendo apenas ser representada — no inconsciente recalco e na consciência — como uma linguagem, mas há um núcleo irreduzível, algo que resta irrepresentável (FREUD, 1915/2006; LACAN, 1959-60/2008). Seria este núcleo, o *Isso*, para além do recalco?

Lacan, em seu *Seminário 7* (1959-60), traduz o aforismo freudiano, “*Wo Es war, Soll Ich werden*”, por: “Esse (eu) [sujeito], com efeito, deve advir lá onde isso estava” (LACAN, 1959-60/2008, p.16). A apresentação lacaniana correlaciona, em alguma medida, o sujeito do inconsciente, dividido, atravessado pela linguagem, ao inconsciente recalçado ou como um efeito da operação do recalque primário. Na mesma feita, advir onde o *Isso* estava parece admitir um inconsciente basilar, anterior à divisão do sujeito.

1.7.2 O inconsciente e a linguagem

Credita-se a Lacan o feito de ter promovido um retorno a Freud, aos fundamentos conceituais dos quais alguns pós-freudianos haviam se afastado, e o de restituir o campo específico do trabalho analítico: o da linguagem.

No Relatório do Congresso de Roma, em setembro de 1953, sob o título, “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, Lacan parte da simples, e decisiva, premissa de que “a psicanálise dispõe de apenas um meio: a fala do paciente” (LACAN, 1953/1998, p. 248). Além disso, ele destaca a relação, íntima e indissociável, entre o inconsciente e a linguagem, esclarecendo que encontramos esta articulação, de maneira evidente, nos escritos freudianos, especialmente nos textos, “A interpretação dos sonhos” (FREUD, 1900/1996), “A psicopatologia da vida cotidiana” (FREUD, 1901/1996) e “Os chistes e sua relação com o inconsciente” (FREUD, 1905/1996). Assim, “este segmento da obra de Freud, passível de ser isolado em seus extensos desenvolvimentos sobre a linguagem, foi chamado por Lacan de simbólico” (COUTINHO JORGE, 2005, p.65).

Com o estabelecimento dessas indicações, Lacan resgata a lógica dos sonhos, outorgada por Freud, e demonstra a estrutura de linguagem do inconsciente. Em sua comunicação “O simbólico, o imaginário e o real”, de 1953 — comunicação que precede imediatamente a redação do Discurso de Roma —, Lacan reporta-se à importância da *elaboração onírica* (FREUD, 1900/1996), isto é, à relevância da versão textual do sonho, sua modulação discursiva ao ser contado, e àquilo que se revela na escolha das palavras, por “seu tom, sua estrutura, seus trocadilhos, seus ritmos, sua sonoridade” (LACAN, 1953/2005, p.24). Com isso, Lacan valida que a fala nos proporciona, em sua essência dialética, a apreensão daquilo que ela não diz. Essa proposição corrobora, como indicado em Freud, que o texto do sonho — o conteúdo manifesto

falado — desvela um outro texto, antes em estado latente, ou ainda, que “temos que dar ouvidos ao não-dito que jaz nos furos do discurso” (LACAN, 1953/1998, p.308).

A intervenção lacaniana enfatiza a designação de Freud de que o inconsciente se manifesta de maneira distorcida e em conformidade com os mecanismos de condensação e deslocamento, o que fica patente no trabalho do sonho, nos lapsos de linguagem e nos chistes. O ato de reconduzir a experiência analítica ao significante permitiu que Lacan assimilasse os processos de condensação e deslocamento às figuras de linguagem metáfora e metonímia, respectivamente, então, nesse sentido, acha-se justificado um dos seus aforismos mais famosos: *o inconsciente é estruturado como uma linguagem* (LACAN, 1957/1998).

Nesse mesmo contexto, Lacan prestigia o chiste como uma emergência incontestável do inconsciente, justo pela ambiguidade discursiva que ele carrega. Trata-se de um ato psíquico “que assim deixa escapar a verdade” (LACAN, 1953/1998, p.271), uma vez que “em parte alguma, com efeito, a intenção do indivíduo é mais manifestamente superada pelo achado do sujeito” (Ibid., p.272). O que ele depura do texto “Os chistes e a sua relação com o inconsciente” (FREUD, 1905/1996) é que já havia, em Freud, uma associação inexorável entre inconsciente e linguagem. Por essa via, verificamos que o efeito do dito espirituoso é o duplo sentido, a dialética, o impacto ambíguo de “desconcerto e esclarecimento” (Ibid., p.20), evidente em sua emergência. O chiste certifica uma verdade escoada por uma via de libertação pela fala, ou seja, “uma espécie de juízo liberado de suas usuais regras e regulações” (Ibid, p.19). O que Freud demonstra, a partir do chiste, é a expressão do pensamento inconsciente e sua relação com a linguagem em sua própria estrutura.

A demonstração freudiana mais contundente acerca do arranjo chistoso encontra-se na palavra “*famillionär*” (FREUD, 1905/1996, p.27). Descrita por sua estrutura composta entre “*familiär*” e “*millionär*”, o surgimento inesperado de “*famillionär*” exprime, claramente, o conceito de significante em Lacan em seu caráter de “palavra composta”, singular, como uma condensação substitutiva. “Essa palavra composta “*famillionär*”, que é, em si mesma, incompreensível, mas imediatamente compreendida em seu contexto e reconhecida como *plena de sentido*, é o veículo do efeito compelidor do riso no chiste” (Ibid., p.28, grifo nosso). O chiste, ainda de acordo com Freud, se caracteriza por um “processo linguístico” (idem).

Na sequência de suas elaborações, Freud (1905/1996) sublinha a plasticidade do discurso, a importância das ligações, e das relações, entre as palavras que, usadas em certas conexões, podem perder o sentido original e, ainda, terem inúmeras atribuições de sentido, ou nenhum sentido. Em outros termos, “o fato de que as palavras prestam-se a usos múltiplos” (Ibid., p.43).

Há também palavras [...] que, dependendo de estarem plenas ou vazias, podem ser tomadas em sentido diferente e, de fato, em mais de um sentido. Pois, podem haver derivações de uma mesma raiz, uma das quais seja uma palavra de sentido pleno e a outra uma sílaba final ou sufixo esvaziado, sendo ambas pronunciadas exatamente da mesma maneira. A identidade fônica entre uma palavra plena e uma sílaba esvaziada pode ser também puro acaso. Em ambos os casos, a técnica do chiste se aproveita das condições prevalecentes no material linguístico. (FREUD, 1905/1996, p.42)

Poderíamos, facilmente, tomar esse fragmento do texto freudiano como uma definição do conceito de significante em Lacan. Algumas expressões designam este fato, de maneira impressionante, como: “identidade fônica” e palavras “pronunciadas da mesma maneira”, demonstrando a sonoridade, a imagem acústica do significante; e “derivações de uma mesma raiz”, apontando a cadeia de significantes, em que um significante deve associar-se a outro significante para que haja significação possível. Ademais, identificamos, em Freud, o germen da noção lacaniana de “palavra plena e palavra vazia”, inclusive nos mesmos termos. (FREUD, 1905/1996; LACAN, 1953-54/2009)

Do mesmo modo, torna-se relevante destacarmos que Freud sublinha a possibilidade de “dois significados devem encontrar expressão na mesma e idêntica palavra” (FREUD, 1905/1996, p.52), e que, além disso, assinala o prazer que resulta do chiste e, portanto, sua inquestionável conexão com a sexualidade, com a satisfação pulsional representada em sua estrutura languageira.

O que Lacan resgata e nos ensina, em seu retorno a Freud, é que o inconsciente não é o lugar do obscuro e do profundo, do que estava oculto e precisa ser revelado; o inconsciente se presentifica na fala, enraizado nas palavras proferidas, e privilegiadas, pelo sujeito: “Pois a descoberta de Freud é a do campo das incidências, na natureza do homem, de suas relações com a ordem simbólica, e do remontar de seu sentido às instâncias mais radicais de simbolização no ser” (LACAN, 1953/1998, p. 276). Em outros termos, nascemos inseridos em uma *ordem* simbólica e acessá-la é a condição necessária para a constituição do inconsciente, e também do consciente. Acesso que se dá, somente, por meio da linguagem que tem, por sua vez, a *função* simbólica de barrar, de mediar, e fundar a de articulação significante; uma lei que instaura a divisão do sujeito.

Em uma outra abordagem, a proposição do *inconsciente estruturado como linguagem*, referenciado à lógica do significante, motiva uma leitura precisa acerca da concepção freudiana dos supostos estágios do desenvolvimento libidinal, dissociada do equívoco de alguns teóricos que mencionavam uma progressão linear desenvolvimentista. Em outras palavras, munidos dessa indicação — inconsciente e linguagem — foi possível compreendermos as fases da sexualidade em dissociação a um evolucionismo, isto é, desvinculadas de uma suposta

maturação biológica, em etapas subseqüentes, mas eminentemente ligadas ao significante. “Isso significa que as diferentes etapas da evolução da libido, longe de corresponderem a um evento natural, estão decisivamente marcadas pela ação da linguagem”. (COUTINHO JORGE, 2005, p.54).

A pulsão surge como efeito da demanda. Os cuidados com a criança são acompanhados de intervenções faladas, ancoradas naquilo que o Outro transmite e espera da criança, ou seja, é por meio da “língua materna” que áreas privilegiadas do corpo do bebê são erogeneizadas. Em outros termos, a incidência do Outro nas ditas fases pré-genitais parcializa a pulsão e sexualizam os orifícios corporais, constituindo aquilo que Freud nomeou de zonas erógenas. No entanto, não se trata de determinadas regiões, mas abarcam todo o corpo, transformando-o em um corpo pulsional, sexualizado. Portanto, é a mediação da linguagem no processo de erogenização que torna a pulsão sexual operante na função de troca com o Outro, inaugurando um circuito em torno de um furo, ou uma falta, que é, precisamente, a mesma estrutura do inconsciente (GARCIA-ROZA, 1995).

O regime pulsional se sustenta no inconsciente, isto é, “considerando o funcionamento pulsional como congruente com a estrutura hiante originária do inconsciente, Lacan definirá a pulsão como um verdadeiro *tesouro dos significantes*” (COUTINHO JORGE, 2005, p.51), e é nesse sentido que podemos entender a relação do inconsciente com o simbólico: estruturado como linguagem, ou ainda, como o discurso do Outro.

Não obstante, a partir de 1964, Lacan enfatiza que, para além do inconsciente instaurado como um saber, há um limite de significação, um impossível de dizer, referido a um núcleo inapreensível. De outro modo, mesmo que haja uma certa organização simbólica em torno do vazio, uma dimensão inconsciente se impõe, algo que resta irrepresentável, impossível de ser simbolizado, o *umbigo dos sonhos* (FREUD, 1900/1996): o registro do real.

1.7.3 O inconsciente e o real

Durante mais de uma década, Lacan demonstra encontrar, nos fundamentos da teoria freudiana, toda a estrutura de suas proposições e, sobretudo, a relação intrínseca entre inconsciente e o simbólico (COUTINHO JORGE, 2005). Por que, então, em 1964, intitula a primeira lição de seu décimo primeiro seminário como “O inconsciente Freudiano e o Nosso” (LACAN, 1964/2008), marcando, de saída, uma cisão?

Não podemos ignorar o fato de que o *Seminário 11* é a demarcação de um corte, visto que Lacan fora expulso da IPA — ou excomungado (LACAN, 1964/2008, p.11) —, pois parecia interessá-lo sustentar uma ruptura e realizar a ultrapassagem conceitual acerca da noção de inconsciente, ou seja, problematizar o próprio conceito, ressaltando uma dimensão de descontinuidade, de abertura, de hiância, cuja própria teorização escaparia a apreensão.

O direcionamento lacaniano — que avança para além da teoria freudiana, mas nunca sem ela — visa a destacar algo que escapa ao texto recalcado. Como indicamos anteriormente, como hipótese de nossa leitura, Lacan parece apontar uma dimensão inconsciente irrepresentável e que, ainda que não estivesse nestes termos no enunciado de Freud, parece não ter escapado de sua enunciação com os conceitos de *Isso* e de pulsão de morte. (FREUD, 1923/2006; LACAN, 1964/2008)

Podemos considerar o inconsciente para além da promessa de articulação do recalcado? Algo que não se organiza pela estrutura da linguagem e é, ainda, inconsciente?

Lacan, em 1964, descreve uma face inconsciente basal, de um “nível mais primordial, estruturalmente, que o recalcado” (LACAN, 1964/2008, p.33), fonte e reserva pulsional que, “antes de qualquer experiência, [...] organiza esse campo, nele inscrevendo as linhas de força iniciais” (Ibid., p.28). Ademais, Lacan nos aponta o fato de “que o recalcado derrame ali alguma coisa, não é de se estranhar” (Ibid., p.30), mas o que chama a atenção no sonho, no ato falho, no chiste, é o modo de tropeço e surpresa pelo qual aparecem. Isto é, “ali, alguma outra coisa quer se realizar” (idem), um inconsciente não-realizado, e que, em se realizando pelo significante, comparece como vacilação, escapando a qualquer controle.

Por fim, sem uma conclusão acabada, podemos afirmar que a pulsão é representada por significantes no inconsciente: eis o inconsciente e o pulsional em sua relação com o simbólico, estruturados como uma linguagem e que, no entanto, em seu limite, encontra o real, que insiste em se presentificar sem narrativa possível.

No capítulo seguinte, discorreremos sobre o impacto do conceito de pulsão de morte nas construções freudianas, bem como a relação desse postulado com o conceito de sublimação, além de abordarmos as elaborações lacanianas acerca destes desdobramentos.

2 SEGUNDO ATO: A PULSÃO DE MORTE

2.1 O narcisismo: um prelúdio ao segundo dualismo pulsional

As explanações de Sigmund Freud acerca do narcisismo, expostas em um texto destinado ao tema, em 1914, permitem novas perspectivas teóricas e comportam uma ampliação na leitura da noção de sexualidade (FREUD, 1914/2004). Nesse artigo, o conceito de narcisismo se substancializa e afeta, radicalmente, a primeira teoria pulsional freudiana. Além disso, embora de forma pontual, o tema da sublimação é trabalhado, facultando avanços na compreensão da montagem sublimatória que, em 1915, (FREUD, 1915/2004a) desponta como um destino específico da pulsão, com ênfase na mudança de objeto e na dicotomia entre a idealização e a sublimação.

De acordo com o editor da *Standard Edition* das obras de Freud (STRACHEY, 2004) considera-se que a primeira referência sobre o narcisismo tenha sido publicada nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (FREUD, 1905/2016), em uma nota de rodapé da edição de 1910. O tema, contudo, foi consideravelmente desenvolvido, no mesmo ano da nota acrescida aos “Três ensaios”, no artigo “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância” (FREUD, 1910/1996b), referindo-se à identificação e à escolha narcísica de objeto na homossexualidade. Já no estudo do “caso Schreber”, em 1911, Freud (1911/1996) preconiza a existência de um estágio intermediário entre o autoerotismo e o amor objetal. Posteriormente, em “Totem e Tabu”, Freud (1912-13/1996) reconhece que as pulsões sexuais “podem ser observadas desde o começo, mas, de saída, elas não são dirigidas para qualquer objeto externo” (p.101), e que os componentes pulsionais atuam, inicialmente, de forma independente, a fim de obter satisfação no próprio corpo, isto é, de forma autoerótica. No entanto, avalia “verdadeiramente indispensável inserir uma terceira fase” (idem) entre o autoerotismo e o amor objetal.

Em um contexto inaugural, a noção de narcisismo se fundamenta no estudo das perversões e das psicoses. Entretanto, a partir de 1914, Freud admite um campo teórico mais vasto e postula que à fase narcísica “se poderia atribuir [...] um importante papel no desenvolvimento sexual normal do ser humano” (FREUD, 1914/2004, p.97), necessária para a constituição da sexualidade. Assim, Freud valida que, no estágio narcísico, as pulsões parciais, até então dispersas e isoladas, “se reuniram num todo único e encontraram também um objeto”

(FREUD, 1912-13/1996, p.101), ou, de outro modo, haveria um investimento libidinal no Eu, que se constituiria enquanto imagem corporal, justamente, nessa atividade.

A partir desses fundamentos, Freud afirma que o narcisismo nunca é completamente abandonado, “mesmo depois de ter encontrado objetos externos para a libido” (FREUD, 1912-13/1996, p.102). Isso significa que a libido pode ser desinvestida dos objetos e retornar ao Eu em diversos quadros, a exemplo do estado de sono, das neuroses narcísicas e das paixões. Expresso de outra maneira, o “narcisismo constitui a situação universal e original a partir do qual o amor objetal só se desenvolve posteriormente, sem que, necessariamente, por esse motivo [...] desapareça” (FREUD, 1917 [1915-16]/1996c, p.417).

Nesse cenário de transformações conceituais de 1914, Freud reconhece a ideia de um *narcisismo primário*, observando os estados psicóticos que exibem “dois traços fundamentais de caráter: o delírio de grandeza e o desligamento de seu interesse pelo mundo exterior (pessoas e coisas)” (FREUD, 1914/2004, p.97). No entanto, atesta que, de maneira análoga, os neuróticos desinvestem os objetos, suspendem vínculos, mas conservam relações eróticas na fantasia, por meio de objetos simbólico-imaginários.

Na sequência do texto, há uma retificação relevante, a de que o termo *introversão da libido*, que fora designado de forma indiferenciada e indevida por Jung, seria apenas aplicável à estrutura neurótica, enquanto na psicose haveria uma retirada radical do investimento em objetos, uma suspensão das relações, ou ainda, um represamento absoluto, uma *retração da libido*. (FREUD, 1914/2004)

Outro fator da economia pulsional considerado por Freud é o de uma oscilação de investimentos libidinais entre o Eu e os objetos. Por conseguinte, este movimento de “chamar de novo para si os investimentos anteriormente depositados nos objetos, pode ser concebido como um narcisismo secundário, superposto ao outro, primário” (FREUD, 1914/2004, p.98). De maneira sucinta: a libido pode ser lançada em direção aos objetos e recolhida em direção ao Eu.

Com isso, Freud constata uma antinomia de investimentos e, assim, designa uma oposição entre a *libido do Eu*, a energia sexual investida no próprio Eu, e a *libido do objeto*, em um movimento pendular, posto que “quanto mais uma consome, mais a outra se esvazia” (FREUD, 1914/2004, p.99). No entanto, essa asserção designa que a força atuante em ambos os investimentos — no Eu e nos objetos — é a libido, o que abala a sua primeira teoria pulsional, o conflito entre as pulsões sexuais e a do Eu, ou seja, a energia em causa é sempre libidinal, pois o Eu é, ele mesmo, objeto da pulsão sexual. De forma simplificada: o narcisismo é o investimento libidinal no Eu, sendo denominado de narcisismo primário o estágio anterior a

qualquer escolha de objeto, e, narcisismo secundário, a retirada libidinal dos objetos e introversão no Eu para, possivelmente num terceiro tempo, ser reinvestida.

Neste ponto, torna-se necessário marcamos a distinção entre o autoerotismo, que seria o estado inicial da libido, e o narcisismo primário. Freud observa, com justeza, que “é uma suposição necessária à de que uma unidade comparável ao Eu não esteja presente no indivíduo desde o início” (FREUD, 1914/2004, p.99). No entanto, as pulsões autoeróticas são primárias e se satisfazem sem objeto externo, com o *prazer do órgão* isolado, de modo que “algo tem de ser acrescentado ao autoerotismo, uma nova ação psíquica, para que se constitua o narcisismo” (idem) e a conseqüente admissão de uma unidade corporal.

Essa nova ação psíquica seria, precisamente, a aquisição de uma imagem própria por meio da relação com o Outro primordial, os pais, ou pessoas envolvidas com cuidados e proteção do indivíduo. O suporte narcísico advém das figuras parentais, portanto, a constituição do Eu, essencialmente imaginário, encontra-se em dependência das relações com o simbólico. “O bebê é impotente para garantir por si mesmo seu próprio narcisismo se não estiver sustentado pelo narcisismo parental deslocado sobre ele” (CASTIEL, 2007, p.61).

2.1.1 O Eu (e)feito do Outro

Lacan intitula de estágio de espelho a atividade de formação do Eu e de seus ideais (LACAN, 1949/1998). Trata-se de um movimento de prefiguração de uma imagem corporal unificada, de superação da anarquia pulsional autoerótica. Em sua elaboração, amparado no conceito freudiano de narcisismo, ele visa destacar que, para além do investimento libidinal do próprio sujeito sobre a sua imagem, mostra-se indispensável a participação do Outro nesse processo, uma sustentação simbólica na constituição do imaginário: um endosso.

Para Lacan, o estágio do espelho é uma experiência que organiza uma identificação fundamental da criança com sua imagem, ou melhor, que conduz da dispersão de um corpo fragmentado à “forma de uma totalidade que chamaremos de ortopédica” (LACAN, 1949/1998, p.100). Em outras palavras, designa uma operação em que “a ordem do imaginário se institui para fazer face à desordem do real” (COUTINHO JORGE, 2005, p.45), mas não sem a amarração do simbólico ou, de outro modo, é a partir de um lugar simbólico que o imaginário se institui para, enodados, velarem o real.

É também sob influência de algumas concepções teóricas do psicólogo Henri Wallon, do filósofo Hegel e de experimentos óticos que Lacan organiza a sua teoria do estádio do espelho (LACAN, 1949/1998). De forma resumida: ele se interessa pela concepção de Wallon a respeito de o bebê que, ao observar-se no espelho, alcança uma certa consciência de si. De Hegel, Lacan se serve da ideia de que o desejo é aquilo que faz laço, de que é no campo da alteridade que o sujeito pode estabelecer relações. Expondo de outro modo, para Lacan, a constituição do Eu está intrincada à uma legitimação do Outro. É, portanto, retornando à teoria freudiana e beneficiando-se desses pensadores que Lacan apresenta sua contribuição, ressaltando, eminentemente, que o Eu não se constitui de forma autônoma. Assim, o ponto enfático está na intervenção do Outro na gênese do Eu e do sujeito.

O estádio do espelho se organiza em três tempos fundamentais. Inicialmente, diante da percepção de sua própria imagem no espelho, o *infans*, “ainda sem ter o controle da marcha” (LACAN, 1949/1998, p.96), e sem o domínio da fala, passa por um tempo de insuficiência, de não reconhecimento, no qual julga ver um ser real no espelho, um outro. Trata-se de um momento transitivo e orientado por um certo desarranjo que evidencia uma alienação ao registro do imaginário. No segundo tempo, o bebê consegue diferenciar a imagem desse outro no espelho, isto é, torna-se capaz de discernir que a imagem é um reflexo de si. Finalmente, o terceiro tempo articula e dialetiza os dois precedentes e por meio da admissão e da convicção de que se trata de uma imagem de si no espelho, acompanhada da anuência do Outro que a reconhece como legítima, a criança pode assumir uma totalidade ordenada e se reconhecer em um corpo unificado conquistando, assim, uma identidade, um Eu. Conforme observa Coutinho Jorge (2005, p.45):

A súbita obtenção de um contorno nítido e definido, estabelece a passagem da sensação de um *corpo espedaçado*, no qual não há indiferenciação entre o seu corpo e do da mãe, para a do *corpo próprio*.

O experimento ótico proposto por Lacan (1949/1998), para entendermos a origem do Eu, expressa um acontecimento mítico, metafórico, pois a função de espelho está para além do objeto concreto e reflexivo. Este estágio não está referido a uma situação factual do bebê diante ao espelho, mas se sustenta, sobretudo, por uma dimensão de trocas simbólico-imaginárias, das relações da criança com o Outro, um processo de identificações e de devolução imagética e, principalmente, de linguagem. O que Lacan visa demonstrar, ao servir-se da ótica e ao apontar a intervenção do Outro no estádio do espelho, é que o Eu se constitui a partir de um conjunto de representações, de significantes, das declarações de predileções e desagradados, das enunciações de amor e rejeição, mas também que o Eu advém como uma imagem.

O estágio do espelho, portanto, metaforiza a constituição do Eu em seu caráter de alienação ao registro do imaginário, e pressupõe a “pré-formação” do sujeito. A imagem própria, adquirida nesta operação pelo assentimento do Outro, é especular e, por razões metaforicamente óticas, possui o caráter de uma mensagem ao avesso, de um espelhamento e de projeção da relação da criança com o objeto (LACAN, 1949/1998).

Portanto, a unidade corporal adquirida por meio do Outro é, de certa forma, simetricamente invertida, o que determina um destino inalterável de desconhecimento, da dimensão de alienação imaginária própria ao Eu. “Em qualquer relação narcísica, o Eu é, com efeito, o outro, e o outro é o Eu” (LACAN, 1954-55/2010, p.135). Para Lacan, a aquisição de um “corpo imagem” se constitui pelo reflexo de um outro, ou seja, “o ser humano não vê sua forma realizada, total, a miragem de si mesmo, a não ser fora de si” (LACAN, 1953-54/2008, p. 186). Lacan indica que o Eu — constituído neste tipo de relação dual especular, de alienação e idealização — é um outro com quem o sujeito se identifica e que está de posse de sua imagem e de seu desejo. Diante disso, segue-se um impulso destrutivo em direção ao outro, para que o Eu possa adquirir um lugar e, assim, eliminar a fonte de alienação e tensão, escapando de uma captura puramente narcísica, de um lugar de objeto. É por esse motivo que o narcisismo e a agressividade são correlatos e contemporâneos.

“A estruturação imaginária do Eu se efetua em torno da imagem especular do próprio corpo, da imagem do outro”, afirma Lacan (1954-55/2010, p.133), mediatizado pelo desejo do Outro que, por sua vez, testemunha a imagem refletida, consentindo e legitimando o desejo. O Eu se ancora nos traços do adulto que o observa e o nomeia, identificado com aquele que oferece significantes para o que era apenas imagem, conferindo um respaldo no simbólico, um lugar de alteridade.

Dessa forma, as relações especulares imaginárias, estritamente duais, são mortificantes e só podem ser superadas com a intervenção do simbólico, registro que dialetiza, confere duplo sentido e passa a prevalecer sobre o imaginário, organizando-o (LACAN, 1949/1998). Em outras palavras, e articulando com os termos freudianos, a regulação do Eu com o Eu ideal, instâncias imaginárias, se faz pela constituição do Ideal de eu, instância simbólica, erigida por normas éticas provenientes das figuras parentais e por exigências externas e sociais que o sujeito carrega como instância orientadora, uma espécie de meta a se realizar. Ademais, Lacan aponta que o Eu se constitui alienado à uma imagem unificada sob a forma de um Eu ideal e, então, não se harmoniza com a parcialidade da pulsão. Por esta razão, torna-se a instância responsável pelo recalque. A totalidade ilusória do Eu se vale de uma imagem mimética que, com efeito,

não se ajusta com o pulsional e com o desejo e “ faz do Eu esse aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos será um perigo” (Ibid., p.101).

As elaborações lacanianas, em sua teoria do estágio do espelho, carregam a prerrogativa de articular, de forma coesa, os conceitos freudianos: narcisismo primário, narcisismo secundário, os tipos de identificação, bem como diferenciar precisamente o Eu ideal do Ideal de Eu. Nesse contexto, em seu Seminário sobre “os escritos técnicos de Freud”, Lacan determina que o narcisismo primário “se relaciona à imagem corporal” (LACAN, 1953-54/2008, p.168), à identificação com a imagem de um corpo unificado que dá lugar ao Eu ideal. O narcisismo secundário, por sua vez, implica a relação e a identificação com o Outro, com a diferença, o que “permite ao homem situar, com precisão, sua relação imaginária e libidinal ao mundo em geral” (Ibid., p.169), deslocada para a forma do Ideal de Eu, estruturando seu lugar no mundo simbólico.

Acerca do empenho de Lacan em estabelecer uma distinção entre o Eu e o sujeito do inconsciente, imprescindível para a psicanálise, Coutinho Jorge (2005) esclarece que essa diferenciação se articula, diretamente, com a postulação dos registros do real, do simbólico e do imaginário, sempre enodados e atuantes. Uma vez que o Eu se organiza como uma unidade frente ao real, ele se constitui por um sentido fechado, ou seja, é da ordem do imaginário. De outra forma, “o sujeito é partido entre os significantes do simbólico. Isso equivale a dizer que a unidade obtida no eu não o é jamais no nível do sujeito, pois esse é sempre dividido, conflitivo” (Ibid., p.46), descentrado em relação ao Eu. Com isso, o que objetivamos destacar é o fato de que o registro imaginário, por si só, não constitui um sujeito desejante, pois este é um efeito da linguagem, do simbólico.

Desse modo, o imaginário empresta sentido ao sujeito e, no entanto, não possui uma regulação própria. É a intervenção do simbólico que possibilita essa estruturação organizada, isto é, a ordem simbólica instaura o duplo-sentido, atua como um terceiro que fornece a mediação entre o real e o imaginário, e admite que se desfaçam significados selados. O simbólico dialetiza o encontro com o não senso absoluto do real: “É que este real, para apreendê-lo, não temos outros meios [...] a não ser por intermédio do simbólico” (LACAN, 1954-55/2010, p.137).

2.1.2 Os ideais

No decorrer do artigo “À Guisa de introdução ao Narcisismo”, Freud (1914/2004) observa as alterações na distribuição da libido, destacando três situações em que atestamos,

claramente, a dinâmica e a economia envolvidas neste processo: as enfermidades orgânicas, os estados “patológicos” e a vida amorosa.

Inicialmente, Freud verifica a atividade de retração e introversão libidinais em direção ao Eu nos casos apresentados, e se questiona: “por que um represamento como esse [...] precisa ser sentido como desprazeroso [e por que] a vida psíquica se vê forçada a ultrapassar a fronteira do narcisismo e a depositar a libido nos objetos?” (FREUD, 1914/2004, p.105). Como resposta, ele nos indica que a sensação de desprazer decorre de um aumento excessivo de tensão e “quando o investimento de libido no Eu ultrapassar determinada quantidade” (idem) entra em cena a necessidade de escoamento, de investimento libidinal em direção aos objetos. Em outras palavras, “um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas, no final, precisamos começar a amar para não adoecer” (Ibid., p.106).

Avançando em suas formulações, Freud (1914/2004) considera que o narcisismo precisa ser superado para dar lugar a escolha objetal, mas ainda se indaga se todo o montante libidinal, antes narcísico, se dissolveria em investimentos em objetos. O que Freud institui é que as moções libidinais entram em conflito com as concepções culturais e morais e que, portanto, sofrem o destino do recalque.

De acordo com Freud, o recalque ocorre a partir do Eu e dos ideais que o sujeito erige, ou melhor, a “avaliação que o Eu faz de si mesmo” (FREUD, 1914/2004, p.112), sob a forma de ideais, é o fator condicionante para o recalque. Conseqüentemente, o amor por si mesmo, antes desfrutado na infância, dirige-se agora para o Eu ideal, isto é, “o narcisismo surge deslocado nesse novo Eu que é ideal e que, como o Eu infantil, se encontra agora de posse de toda a valiosa perfeição e completude” (idem). O Eu ideal é uma imagem dotada de onipotência constituída a partir do narcisismo — abandonado — das figuras parentais projetados no *infans*. Trata-se de uma instância que surge como efeito de um discurso apaixonado dos pais sobre a criança e que edifica esta imagem ideal: “*sua majestade, o bebê*” (Ibid., p.110).

Faz-se necessário marcarmos que o Eu ideal não é uma etapa de constituição do Eu, um estágio a ser superado e que tende ao desaparecimento, mas algo que se ergue, e se mantém por toda a existência do sujeito, como um referencial narcísico (FREUD, 1914/2004).

Na sequência do texto, Freud (1914/2004) nos adverte que o Eu, perturbado por terceiros, pelas contrariedades da educação e por seu próprio juízo censor, é forçado a abandonar esta satisfação narcísica, posição de Eu ideal. No entanto, admite que, diante da dificuldade em renunciar às satisfações antes alcançadas, o Eu buscará recuperá-las, projetando um Ideal de Eu, que nada mais é do que o substituto do narcisismo perdido na infância, quando ele era seu próprio ideal. Assim, a libido é deslocada para essa instância, o Ideal de Eu, que

ocupa o lugar das exigências e das imposições externas. De forma sucinta: é a castração que põe fim ao narcisismo infantil, ao primado do Eu ideal, que pode ser, portanto, recalcado, para que o Ideal de Eu seja entronizado.

Um fator relevante, sobre o texto em questão — o narcisismo —, é que algumas traduções da obra freudiana para o português parecem não diferenciar propriamente o Eu ideal do Ideal de Eu. Certos autores, inclusive, afirmam que o próprio Freud não fizera tal distinção de maneira precisa, tratando os termos de maneira confusa, como sinônimos ou equivalentes (GARCIA-ROZA, 1995, p.51). Não obstante, uma leitura cuidadosa ratifica que o próprio Freud fizera especificações claras: ora se referindo ao ideal como o resgate de uma perfeição narcísica, como uma imagem de completude em que a angústia de castração cessaria, isto é, refere-se a uma posição de onipotência, de fascínio e servidão, ou seja, ao Eu ideal; e ora se reporta ao ideal que instaura objetivos a serem atingidos, orientações e metas, isto é, como um tipo de guia daquilo que se almeja alcançar, o Ideal de Eu. Ademais, Freud (1914/2004) ainda prenuncia, de certa maneira, o que seria o Supereu, ao apresentar uma face do Ideal de Eu como fruto das incorporações das críticas parentais e sociais, como uma instância observadora moral e ininterrupta.

Lacan (1953-54/2008) reafirma essa distinção de maneira ainda mais sólida nos seguintes termos: o Eu ideal é uma formação imaginária que se origina no estágio do espelho por meio de uma relação dual. Uma instância que representa um lugar de amor reflexivo em que o indivíduo se coloca no lugar do desejo do Outro, capturado pelas projeções parentais de perfeição. É este lugar que o neurótico tenta recuperar para ser amado, por meio do sintoma, diante das agruras do destino, ou ainda supondo um outro como ideal. Já o Ideal de Eu é descrito como uma instância simbólica, cuja formação seria ulterior e se daria na dissolução do complexo de Édipo, pela instauração da metáfora paterna. A intervenção do simbólico no imaginário instaura um afastamento do narcisismo primário, mas também engendra um vigoroso esforço para retomá-lo por meio do Ideal de Eu.

Desse modo, a libido se desloca na busca de realização deste Ideal de Eu que, no entanto, mostra-se irrealizável e, por este motivo, estabelece um circuito infundável de desejo. Trata-se de uma substituição simbólica do narcisismo infantil por novas identificações em lugar dos pais idealizados. O Ideal de Eu, assim, ergue-se como uma instância orientadora, que faz referência a uma Lei reguladora das relações e das expectativas do sujeito sobre si, portanto, determinante para as escolhas de objeto. É a castração que viabiliza a organização do Ideal de Eu ou, de outro modo, é o significante *Nome-do-pai* que rompe com a soberania fálica, com a alienação própria

do Eu ideal, apontando a falta no Outro e instaurando a perda que desloca o objeto de um lugar de gozo para o de causa do desejo (LACAN 1953-54/2008).

Estabelecidas as balizas lacanianas, percebemos que as duas instâncias estão relacionadas, mas rigorosamente diferenciadas: o Eu ideal por sua alienação do Eu, cativo de um deslumbramento ilusório de plenitude; e o Ideal de Eu pela separação que presume a alteridade nas relações e a prescrição de metas e orientações. E ainda, que a relação com o Outro se encontra em uma interdependência da estruturação do imaginário. O desejo e o lugar do sujeito se tornam concebíveis por um intermediador que se encontra para além do imaginário, isto é, no plano simbólico, encarnado pela troca discursiva, pela palavra. Este intermediador, este guia, é o Ideal do Eu que representa o outro enquanto falante, promotor de uma relação sublimada, não mais direta, diferente da relação imaginária (GARCIA-ROZA, 1995).

Como mencionado anteriormente, e de maneira breve, a noção de narcisismo demonstra que, embora o Eu seja o grande reservatório libidinal é, também, objeto da pulsão, investido pela libido. Portanto, o conflito entre a autoconservação e preservação do Eu com o sexual é posto em xeque. Assim sendo, surge um paradoxo que prenuncia o segundo dualismo pulsional freudiano e, no lugar do conflito entre as pulsões sexuais e as do Eu, surge a dialética entre a libido do Eu e a libido do objeto, das relações de investimento e da renúncia ao lugar de Eu ideal para o Ideal de Eu. Mais ainda, o modo como o sujeito estabelece laços pela via da alteridade, considerando as diferenças e tornando-se capaz de investir em objetos distintos de si próprio, sem se sentir afetado; ou o quanto se relaciona pela via do narcisismo, capturado na ilusão de completude (CASTIEL, 2007).

Por fim, a relação libidinal, a escolha de objetos, fica condicionada a esta imagem, mais ou menos estruturada, que carregamos. A sexualidade humana, portanto, traz a marca de uma desordem eminente, de inadaptação e inadequação, justo porque, ainda que o sujeito seja capaz de ultrapassar as fronteiras de seu narcisismo e investir em objetos, se depara, de forma inexorável, com o real, com o impossível de satisfação da pulsão, o “*mais além do princípio do prazer*”, a angústia e a repetição. (FREUD, 1920/2006; LACAN, 1959-60/2008; CASTIEL, 2007)

2.1.3 A sublimação desde o narcisismo

A partir de 1914, os conceitos de narcisismo e de idealização nos permitem vislumbrar algumas elaborações sobre a montagem sublimatória. Podemos inferir que Freud, ao afirmar

que a idealização concerne ao objeto e a sublimação à pulsão, indica que a montagem sublimatória, de certa forma, se afasta da supervalorização do objeto, isto é, ainda que a sublimação se defina pela deflexão da meta direta, há uma mudança atinente ao objeto (FREUD, 1914/2004; 1915/2004a). Com Lacan (1959-60/2008), sustentaremos que o objeto, na sublimação, é desviado da vertente imaginária para revelar sua face real, a falta de objeto. Abordaremos a relação entre sublimação e idealização a seguir.

Um segundo desdobramento mostra-se viável com o conceito de libido do Eu e libido do objeto. Dessa concepção, deduzimos a permanência da libido na sublimação, isto é, a consolidação definitiva do sexual no modo de satisfação sublimatório, ainda que a meta da pulsão comporte um desvio (FREUD, 1920/2006).

Além disso, o próprio reconhecimento de uma distinção entre o Eu ideal e o Ideal de Eu (como instância simbólica) implica na participação do Ideal de Eu na estrutura sublimatória. Não é que a sublimação não conserve implicações com a idealização, tampouco que o sujeito que ultrapassa seu narcisismo tenha sublimado suas pulsões sexuais, mas o registro do Ideal de Eu implica uma inserção do simbólico no plano imaginário e, assim, entendemos que o processo sublimatório passe por essa instância. Em outros termos, o Ideal de Eu comparece como fomentador do sujeito sublimante, posto que estabelece balizas para realizações sociais (FREUD, 1923/2007a).

2.2 A sublimação e a idealização

Como declaramos, no artigo metapsicológico “À guisa de introdução ao Narcisismo” (FREUD, 1914/2004), encontramos formulações importantes sobre o mecanismo sublimatório no que se refere à sua relação — e diferenciação — com a idealização. Nas palavras de Freud:

A sublimação é um processo que ocorre na libido objetal e consiste no fato de a pulsão se lançar em direção a outra meta, situada em um ponto distante da satisfação sexual; a ênfase recai sobre o afastamento e desvio do que é sexual. Quanto a idealização, este é um processo que ocorre com o objeto e por meio do qual o objeto é psiquicamente engendrado e exaltado, sem sofrer alterações em sua natureza. A idealização pode ocorrer tanto no campo da libido do Eu quanto no da libido objetal. Por exemplo, a supervalorização sexual do objeto é de fato uma idealização do objeto. Portanto, na medida em que a sublimação descreve algo que ocorre com a pulsão, e a idealização, algo que ocorre com o objeto, é preciso distingui-las conceitualmente. (FREUD, 1914/2004, p.112-3)

Partindo dessas considerações, Freud situa a sublimação no campo da libido objetual, cuja satisfação se obtém ao desviar-se da meta direta por meio de uma variedade de objetos. Já a idealização envolve, rigorosamente, o objeto sexual superestimado e, com isso, é um processo passível de ocorrer, tanto no campo da libido do Eu, quanto no da libido do objeto (FREUD, 1914/2004).

Agregando elementos à formulação supracitada, indicamos o fato de que a sublimação concerne à pulsão e a idealização visa a manutenção e a valorização do objeto narcísico, mediante a uma fixidez sintomática. Em outras palavras, a sublimação determina a ligação da libido aos objetos, ou seja, o investimento em uma diversidade de objetos e um afastamento do narcisismo, em oposição ao engrandecimento e à fixação a um objeto idealizado (FREUD, 1914/2004). Ou ainda, sublimar envolve o campo simbólico no ato de criação, enquanto idealizar privilegia a inflação do objeto no registro imaginário (LACAN, 1953-54/2008).

Dessa forma, a idealização conserva relações no campo do Eu ideal, do narcisismo primário, o que aumenta as exigências do Eu, fomenta o recalque e a neurose. Nesse âmbito da idealização, o sujeito visa um modo de satisfação fixo e regredido, isto é, objetiva um resgate da posição do Eu ideal que fora recalçada, repetindo a relação com objetos fantasísticos, substitutos e representantes de suas matrizes objetais (FREUD, 1914/2004). No campo da sublimação, esta “oferece uma saída para cumprir essas exigências [do Eu] sem envolver o recalque” (Ibid., p.113), ou seja, o ato sublimatório oportuniza a obtenção da satisfação pulsional favorecida pelo Ideal de Eu na realização libidinal por meio da criação e de uma variedade de objetos. O sublimar denota a capacidade de desprendimento dos objetos primordiais pela mediação do Ideal de Eu.

Na sequência do artigo, Freud revela que, entre os neuróticos, encontramos as maiores diferenças de tensão entre a idealização e a capacidade sublimatória, ou melhor, “no que tange à causação da neurose, há uma grande diferença entre a formação de ideal e a sublimação” (FREUD, 1914/2004, p.113). Na neurose, ainda que haja o limite da castração, as metas pulsionais se medem pelo Eu ideal, tornando-se inconciliáveis e sendo, portanto, recalçadas. Isso coloca em jogo a invariabilidade do ato sintomático, uma satisfação substitutiva. Na sublimação, as metas do Ideal de Eu são realizáveis e diversificadas e, dessa maneira, geram satisfação em seu processo, a atividade sublimante. Nesse sentido, o destino sublimatório é uma desidealização, um distanciamento do narcisismo primário, isto é, as relações sublimadas trazem indícios do registro do Ideal de Eu, do simbólico, enquanto as relações idealizadas são marcadas pelo imaginário (LACAN, 1959-60/2008; CASTIEL, 2007).

Contudo, Freud declara que “a sublimação continua sendo um processo especial, e ainda que, de início, possa ser motivado pelo ideal, a ocorrência ou não da sublimação independe dessa motivação” (FREUD, 1914/2004, p.113). Isso exprime o fato de que a inscrição do Ideal de Eu suscita a sublimação, mas que também influencia no recalçamento, caso determinada moção pulsional não esteja de acordo com os preceitos do Eu ideal. Não significa que a sublimação busque atender ao Ideal de Eu, mas que a criação orientada por este, e a consequente satisfação gerada no ato sublimatório, podem aproximar o sujeito de seus ideais de maneira indireta (CASTIEL, 2007).

Assim, para a efetivação sublimatória, mostra-se crucial que haja a passagem do Eu ideal para o Ideal de Eu, no sentido de que o sujeito não fique capturado pela tentativa de repetir o objeto de completude imaginária, que, supostamente, satisfaria a pulsão. Na esfera social, em que a sublimação se evidencia, é imprescindível que o sujeito possa efetuar investimentos libidinais em objetos diferentes de si próprio e estabelecer laços.

2.3 A pulsão de morte: o segundo dualismo freudiano

Na edificação do conceito de pulsão, Freud se ocupou, fundamentalmente, do antagonismo entre duas grandes forças como o corolário do conflito psíquico. O primeiro dualismo pulsional desponta em “A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão”, de 1910, onde Freud (1910/1996a) contrapôs as pulsões sexuais e as pulsões do Eu. Esta oposição sustentou articulações teóricas e hipóteses substanciais durante praticamente duas décadas, além de indicar a especificidade da sexualidade humana em sua amplitude, assinalando o fato de que esta, de modo algum, restringe-se à função reprodutiva ou às necessidades biológicas.

Em “Além do princípio de prazer” (FREUD, 1920/2006), a postulação de uma segunda dualidade pulsional — sobretudo o conceito de pulsão de morte — admitiu uma ampliação da teoria da sexualidade amparada nas formulações apresentadas acerca do narcisismo, sobre os destinos da pulsão e da constatação cabal de que as pulsões do Eu eram, elas também, sexuais. Nessa nova proposição dualista, a pulsão de vida abrange as pulsões do Eu e as pulsões sexuais, e o conflito se estabelece, conseqüentemente, com a pulsão de morte. Todavia, não se trata de uma substituição, ou abandono, das concepções anteriores, mas de um aprimoramento

conceitual, “como se o conceito de pulsão fosse sendo construído na direção desse ponto de conclusão que é a pulsão de morte” (COUTINHO JORGE, 2010, p. 121).

Esse contexto teórico promove um desdobramento das dimensões econômicas, qualitativas e dinâmicas na montagem da pulsão, isto é, expõe novos aspectos do investimento energético, de sua magnitude, do direcionamento de investimentos libidinais — que poderiam modalizar para o Eu ou para os objetos — e, sobretudo, das diferentes formas de manifestação pulsional. Alargar o conceito de pulsão, permitiu a Freud que outras problemáticas fossem reconsideradas, como a ambivalência, a destrutividade e a agressividade, o amor e o ódio e o sadismo e o masoquismo (FREUD, 1920/2006).

A concepção de uma pulsão de morte ocorreu em uma época conturbada da história, sob grande impacto perante o término da primeira guerra mundial e de seus efeitos devastadores, individuais e sociais. Foi, portanto, nessas circunstâncias que Freud pôde verificar em sua clínica atividades que sobrepujavam o regime do princípio de prazer e testemunhar a insistência das neuroses traumáticas, a reiteração de sonhos de angústia, como também reencenações de experiências dolorosas (FREUD, 1920/2006). Em outros termos, a nova hipótese se esteia na investigação de certas ações que se mostravam frequentes, obstinadas, e que atestavam uma espécie de atração incessante, imanente aos sujeitos, pela dor ou acontecimento penoso; ou ainda, que traziam de volta os traumas esquecidos do passado, bem como atos que não estavam a serviço da realização de desejos.

No entanto, vale destacarmos que o conceito de pulsão de morte não desponta de forma isolada e pontual em 1920, tampouco como efeito de episódios pessoais infelizes da vida de Sigmund Freud, mas como o resultado de uma longa elaboração, visto que ele demonstra prefigurar esta noção em textos antecedentes: ao constatar os efeitos da retração libidinal e rarefação de investimentos objetivos nos quadros de “Luto e Melancolia” (FREUD, 1917/2006), assim como ao destacar a coação à repetição no texto “Recordar, repetir e elaborar” (1914/1996) e no artigo *O infamiliar* (FREUD, 1919/2019).

A pressuposição de componentes destrutivos da pulsão sexual, portanto, não era novidade a Freud. Esta ideia, inclusive, foi apresentada no final de 1911, em um trabalho intitulado “A destruição como causa do devir”, da psicanalista russa Sabina Spielrein, na Sociedade Psicanalítica de Viena, no qual prenunciou a existência de uma pulsão de morte. De acordo com Spielrein, a destruição — enquanto manifestação da pulsão — se impunha de forma inevitável como condição para o advento do novo, isto é, como algo indispensável no processo do devir. Em suas palavras: “nenhuma modificação pode ter lugar sem a destruição do estado anterior” (SPIELREIN, 1911 *apud* CROMBERG, 2008, p.549). Embora tenha

reconhecido as asserções de Spielrein — e mencionado a autora em alguns de seus textos —, Freud mostrou-se, inicialmente, resistente às ideias propostas: “Lembro-me de minha própria posição de defesa quando a ideia da pulsão de destruição emergiu pela primeira vez na literatura psicanalítica, e quanto tempo demorou até que eu me tornasse receptivo a ela” (FREUD, 1930 [1929]/2021, p.373).

Antes anunciada a título especulativo, somente em “Além do princípio de prazer” (FREUD, 1920/2006) a concepção de uma pulsão de morte torna-se proeminente na teoria psicanalítica, importando a Freud analisar os fenômenos de repetição, bem como reconhecer a atuação consecutiva de eventos traumáticos e suas implicações, ou seja, investigar os fatos que indicavam um impasse no seu posicionamento vigente a respeito dos princípios que regem o psiquismo — formalizado em 1911 — essencialmente, a um ultrapassamento do princípio de prazer.

Estabelecidas as demarcações acima, observamos que em 1920 Freud empreende uma rigorosa avaliação das ocorrências cotidianas, em circunstâncias peculiares, que determinavam a existência de experiências “que não incluem nenhuma possibilidade de prazer [...] nem mesmo para moções pulsionais recalçadas” (FREUD, 1920/2006, p. 145). De outra forma, ele surpreende-se com “os casos em que a pessoa parece vivenciar *passivamente* uma experiência sobre a qual não tem nenhuma influência, só lhe restando experimentar a repetição [de uma] mesma fatalidade” (Ibid., p.147). Melhor dizendo, atesta uma força incitante de comportamentos que nunca haviam sido prazerosos no passado, ou ainda, ações que proporcionavam uma satisfação paradoxal na dor ou no mal-estar. Em linhas gerais, a teoria freudiana sublinha o inevitável malogro do princípio de prazer, em razão de um fato clínico consumado: a existência de uma coação psíquica a repetir.

A compulsão à repetição, portanto, apresenta-se como um fenômeno clínico observável, a que Freud atribuiu uma dimensão pulsional e a que julgamos ter uma repartição: a primeira é de ordem libidinal, ou seja, trata-se de uma repetição relacionada a obtenção de prazer pela via fantasística — no campo das representações —, que se dá de forma fixa, sintomática e sempre falha, pela tentativa de reencontrar o suposto objeto perdido; e que também se exprime nas sublimações, evidenciando o impossível da satisfação plena. Tratam-se de atividades que comportam “a diferença ineliminável entre a satisfação almejada e aquela obtida” (COUTINHO JORGE, 2005, p.51), relativas à pulsão de vida (ainda que amalgamada à pulsão de morte). Assim, a repetição demonstra sua face tributária da pulsão sexual e da fantasia e é por esse motivo que suas expressões mais perenes, o sintoma, produz “um desprazer que não contradiz o princípio de prazer, pois é ao mesmo tempo desprazer para um sistema e prazer para outro”

(FREUD, 1920/2006, p.145). Contudo, há uma segunda manifestação da repetição, referida à uma dimensão pulsional para além do registro representacional, que pressiona, incessantemente, a um estado paralisante e penoso, como efeito de um registro radical “que ultrapassa o princípio de prazer” (FREUD, 1920/2006, p.148) e que, por isto, consagra um funcionamento psíquico para além da satisfação libidinal. Em outros termos, exprime o trabalho de uma pulsão específica, “mais arcaica, mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer, o qual ela suplanta” (idem): a pulsão de morte.

Partindo desses princípios, conjectura-se uma tendência originária que impele à descarga total das excitações, ou melhor, que objetiva o reestabelecimento de um estado de inércia, hipoteticamente experimentado pelo ser vivente, nos primórdios de sua existência. Então, Freud (1920/2006) postula uma pulsão destrutiva, manifesta por um impulso incoercível e primevo que visa o cancelamento de toda tensão. Um registro mais elementar do que o sexual que, com efeito, tem por meta a satisfação completa e que, em última instância, representa o aniquilamento do sujeito: um gozo, ou ainda, a morte. Para ele, o “mais além do princípio de prazer” encontra-se na origem, ou seja, a pulsão de morte está no princípio de qualquer pulsão.

Ademais, Freud demonstra que os destinos singulares da pulsão denunciam a perversão polimorfa própria à sexualidade, mas também comportam uma morbidez que se expressa pela interrupção da ligação libidinal, na subjugação de Eros. Isso significa que há uma espécie de fatalidade no desejo humano e que a tendência pulsional encontra-se para além do querer ou vontade, daquilo que se pode regular ou prever, ou do que seria julgado como bom ou ruim. (FREUD, 1920/2006, 1923/2006; LACAN, 1959-60/2008)

O postulado de uma pulsão de morte faz referência a uma posição inaugural, própria do humano, de dependência e desamparo, a um momento elementar de repouso psíquico e que o sujeito “precisou abandonar devido a influências de forças perturbadoras externas” (FREUD, 1920/2006, p. 160), em virtude do desabrochar da própria sexualidade e ao fato de que esta “sucumbiu nas circunstâncias mais desagradáveis, causando sensações profundamente dolorosas” (Ibid., p. 146). A pulsão de morte intenciona, assim, ao reestabelecimento deste estado mítico de zero tensão psíquica que foi abalado pelo sexual. Contrariamente, a pulsão de vida deriva de ações externas, da mediação da linguagem e tende — por uma espécie de complexificação, representações simbólico-imaginárias, de inserção da pulsão na articulação significante — a adiar a finalidade da pulsão de morte, parcializando, transformando e desviando os caminhos da satisfação (FREUD, 1920/2006; LACAN, 1959-60/2008).

Anteriormente à submissão ao significante, o sexual não tem nenhum significado possível, é sem sentido. Conforme sublinha Garcia-Roza (1995, p.161):

A sexualidade constitui-se a partir da captura das pulsões pela rede significativa. O sexual pertence ao registro do desejo e não ao registro da pulsão, e, enquanto tal, implica, além do imaginário, o simbólico. O real da pulsão permanece como seu suporte. O sexual é a forma ou a determinação que a pulsão vai receber, e não o atributo da pulsão em si mesma. Enquanto pura potência, a pulsão é vazia de forma, de sentido; não é nem sexual, nem agressiva, nem de sociabilidade, mas pulsão pura e simplesmente.

Ao estabelecer uma distinção entre os registros do desejo e do pulsional enquanto “pura potência”, Garcia-Roza (1995) pontua duas dimensões: a do sexual como desejo, portanto da pulsão subordinada às malhas da fantasia, ao simbólico e ao imaginário; e, por outro lado, o registro original da pulsão, referida ao real sem sentido, para além do simbólico e do imaginário, irrepresentável, mas que também suporta o desejo enquanto causa a partir de uma falta.

Um outro aspecto, digno de destaque no artigo freudiano, é a indicação do caráter conservador de todas as pulsões, isto é, o fato de que “todas as pulsões visam reestabelecer um estado anterior” (FREUD, 1920/2006, p. 161). De acordo com Freud, a pulsão de morte coage ao “eterno retorno do mesmo” (Ibid., p. 147), enquanto as pulsões sexuais “pressionam para a produção de novas formações” (Ibid., p. 161) e a conservação do vivente, isto é, atuam em direção à manutenção de formas mais organizadas, para um alongamento do caminho que leva a morte.

Sobre esse apontamento — o de que toda pulsão tende a reproduzir algo anterior —, Marco Antonio Coutinho Jorge (2010, p.131) preconiza que “a pulsão de morte visa conservar o não-ser do qual o ser adveio, enquanto a pulsão sexual (de vida) visa conservar o ser que se criou e que deverá, portanto, ser preservado em sua existência”. Isso significa que a pulsão de vida é tão conservadora quanto a pulsão de morte, sendo que o objetivo da primeira é preservar a própria vida e, a da segunda, retornar ao estado inanimado. Dessa forma, a sexualidade implica a preservação e a tolerância de um determinado nível de tensão, fecundo para o sujeito e suas atividades, seus investimentos e criações; o que significa afirmar que o sexual age como propulsor vital, contrariando o pensamento presente no primeiro dualismo, o de que a sexualidade seria algo ameaçador para a cultura, para a conservação do indivíduo e da qual deveria se defender.

A elaboração freudiana, em 1920, determina que a pulsão é essencialmente, e originalmente, uma potência dispersa que impulsiona para a anulação de toda e qualquer tensão, mas que poderá ligar-se, no simbólico, a objetos constituídos, imaginariamente, para a satisfação parcial. Em outras palavras, a pulsão de morte pode ser sexualizada — transmutada para sua vertente sexual —, tornando-se, eminentemente, capacidade de enlaçar objetos. Já o vetor matricial da pulsão projeta-se para descarga total de excitação, para a morte. Dessa

maneira, o prazer ou a constância de tensão, expressão da pulsão de vida, é, agora, entendida como secundária. (FREUD, 1920/2006; LACAN, 1959-60/2008).

Com base nessas asserções, Jaques Lacan afirma que “toda pulsão é virtualmente pulsão de morte” (LACAN, 1966 [1960]/1998, p.863), justo porque o sexual — enquanto complexificação da vida, sublimações ou relações objetais — se encontra na dependência da submissão da pulsão à linguagem, no registro do desejo. Em outros termos, a pulsão de vida outorga as criações, enlaçadas pela fantasia, ou melhor, a subjetividade e a sexualidade suscitam processos e realizações por intermédio da linguagem.

Com isso, a partir do ensino lacaniano, entendemos o dualismo freudiano como uma espécie de monismo, isto é, como se houvesse uma única pulsão com diferentes formas de expressão, aspectos fenomenológicos ou qualidades de ação. Além disso, Lacan destaca o fato de que a pulsão não tem objeto, ou melhor, de que nenhum objeto é capaz de satisfazê-la completamente, de aplacar toda a capacidade de simbolização ou sublimatória do sujeito, instaurando um circuito interminável que o impulsiona ao movimento, ou seja, a uma procura constante por novos objetos e formas de satisfação. (FREUD, 1920/2006; LACAN, 1959-60/2008).

Em 1964, em seu décimo primeiro seminário, Lacan compara a pulsão a uma “montagem numa colagem surrealista” (LACAN, 1964/2008, p.161), ou ainda, uma desmontagem, no sentido que não há, de antemão, nada de natural ou estabelecido no pulsional, nenhuma finalidade específica ou objeto definido. Para atingir sua meta, a pulsão contorna o objeto na busca de satisfação que, em sendo apenas parcial, a faz retornar à origem, relançando o circuito. O impossível da satisfação sexual é estrutural ou, melhor dizendo, é a marca da emergência do sujeito dividido e da causa do desejo. Trata-se, justamente, daquilo que nos compele a novos arranjos e possibilidades de satisfações parciais no campo do Outro, da linguagem. Em outros termos, a sexualidade carrega o traço da insatisfação, a inscrição da falta, visto que, se houvesse uma satisfação total — finalidade hipotética da pulsão de morte — atingiríamos um mutismo psíquico, a extinção subjetiva, o fim do circuito pulsional. Nessa perspectiva que Freud admite “a semelhança que se nota entre o estado que se segue a uma completa satisfação sexual e a morte” (FREUD, 1923/2007a, p.56), ou seja, que a plena satisfação sexual — se fosse possível — desativaria Eros e libertaria a pulsão de morte na realização de seus desígnios mais radicais.

A esta dimensão de encerramento das excitações, a este vetor pulsional último, a esta satisfação absoluta que a pulsão demanda, Lacan nomeia de gozo. De maneira resumida: o gozo é a morte, e a morte é um dos nomes do real. No entanto, o conceito de gozo é extremamente

complexo na obra lacaniana e admite diversas faces: “o gozo fálico (gozo sexual, parcial, limitado); gozo do Outro (gozo não sexual, ilimitado); gozo do sentido (*joui-sens*)” (COUTINHO JORGE, 2010, p.139). Dessa forma, o gozo, em sua relação com a pulsão de morte, recebe destaque no ensino de Lacan, por se tratar de algo irrepresentável e que, a despeito disso, o sujeito é impelido, no horizonte de seus atos, por essa tendência mortífera. Em seu sétimo seminário, sobre a ética, Lacan (1959-60/2008) relaciona o objeto mítico do gozo, da pulsão de morte, com *Das Ding*. Retornaremos a este assunto no capítulo “a criação em torno do vazio”.

2.3.1 A fusão-desfusão pulsional

Conforme mencionamos, as novas concepções freudianas de 1920 resultam na introdução de um novo dualismo pulsional, cuja explanação teórica se amplia e se consolida no artigo “O Eu e o Id” (FREUD, 1923/2007a) pela apresentação da segunda tópica. Assim, há uma reestruturação na definição do Eu que emerge como uma parte, especialmente diferenciada, de uma outra instância psíquica, inconsciente e distinta do recalcado: o Isso.

A segunda teoria pulsional é desenvolvida no referido artigo de 1923, em um capítulo específico, onde são enfatizados fatores dinâmicos, ou melhor, o fato de as pulsões se apresentarem amalgamadas e interligadas em diferentes proporções. No entanto, Freud (1923/2007a) percebe que, uma vez estabelecida a ideia de uma fusão pulsional, é colocada a possibilidade de uma desfusão, em maior ou menor grau.

Na sequência de sua elaboração, Freud (1923/2007a) aponta a pulsão de vida como a mais visível e acessível à análise e, além disso, designa como sexuais não apenas as pulsões que atuam de maneira desinibida em direção a meta sexual direta, mas também as pulsões do Eu, bem como as moções pulsionais sublimadas. Em contrapartida, considera o sadismo como o representante mais adequado da pulsão de morte, assinalando um perfeito exemplo de fusão pulsional, uma vez que os componentes sádicos e agressivos, incorporados à pulsão sexual, facilitariam o alcance da meta pulsional. A partir dessa menção, entendemos de que maneira a pulsão de morte, ou de destruição, pode ser colocada à serviço da pulsão sexual, objetivando seu escoamento. Contudo, é também o sadismo que oferece “um modelo típico de uma desfusão, ainda que parcial, [quando] autonomizado e transformado em perversão” (Ibid., p.50), ou seja, um caso distintivo de manifestação da pulsão de morte prevalecendo sobre Eros.

No entanto, resguardado o dualismo e o aspecto fusional das pulsões, resta ainda um ponto obscuro: se a libido é a energia da pulsão de vida, qual seria a energia da pulsão de morte? Para elucidar esta indagação, Freud (1923/2007a) faz intervir uma espécie de energia neutra, que poderia adicionar-se a moções pulsionais sexuais ou destrutivas e que, “atuando possivelmente tanto no Eu quanto no Id, provenha do estoque de libido narcísica. Sendo assim, ela seria, na verdade, Eros dessexualizado” (Ibid., p.53).

Discutimos anteriormente, no primeiro capítulo desta dissertação, os impasses da dessexualização e o contraditório termo “libido dessexualizada”, mas julgamos oportuno retomarmos a temática, agora no contexto específico de 1923, para avaliarmos as possíveis aproximações entre a sublimação e a pulsão de morte.

Recobrando nossa averiguação, no que se refere a esta energia “deslocável e não diferenciada” (FREUD, 1923/2007a, p.53), Freud ressalta que ela deve ser descrita como libido dessexualizada — ou energia sublimada — retida pelo Eu no processo de narcisismo secundário. Em outras palavras, a dessexualização decorre do abandono das metas sexuais como um efeito do processo de conversão da libido objetal em libido do Eu, sendo considerada uma espécie de sublimação. Em suma, esse mecanismo demonstra que “podemos reconhecer [...] uma importante realização do Eu na sua relação com Eros” (Ibid., p.54), cujo principal objetivo é unir e atar e, portanto, um movimento a serviço de estabelecer a unidade que o Eu tanto anseia. “A sublimação que é promovida pelo Eu, desviando parte da libido, [...] facilita ao Id a tarefa de lidar e se desembaraçar das tensões” (Ibid., p.56).

Paradoxalmente, à medida que o Eu se apodera da libido objetal e impõe-se como objeto amoroso único — dessexualizando ou sublimando a libido —, ele se coloca, em parte, a serviço da pulsão de morte. Isso aconteceria pois, após a sublimação, a pulsão sexual perderia sua capacidade de fusão com os componentes agressivos, oportunizando uma inclinação à destruição, ou seja, o desencadeamento da pulsão de morte por meio da defusão pulsional seria um efeito típico do processo sublimatório. Freud (1923/2007a), ao menos nesta formulação, parece considerar a sublimação especificamente relacionada à pulsão sexual, tendo como resultado a defusão pulsional, a alforria da pulsão de morte.

Contudo, concebemos que o movimento de desvio da meta, próprio da montagem sublimatória, promove uma satisfação ainda libidinal, mas de outra ordem, em outro registro: o social. Além disso, consideramos evidente a possibilidade de sublimação das pulsões destrutivas — a exemplo do cinismo ou da hostilidade — em atividades como o chiste ou nos esportes, mas entendemos, igualmente, que a sublimação nunca é completa, tanto no que

concerne às pulsões sexuais quanto às agressivas. A pulsão exige uma parcela de satisfação direta. (FREUD 1920/2006, 1923/2006)

Em carta endereçada a Marie Bonaparte, como destaca França Neto (2007, p.56), Freud teria feito uma importante articulação da sublimação com a pulsão de morte. Sua breve menção atesta que, na combinação regular das pulsões, poderia haver uma sublimação parcial da pulsão de destruição e que, além disso, poderíamos considerar a curiosidade e o impulso investigativo como sublimações de pulsões agressivas.

Por fim, Freud (1923/2007a) demonstra que seria difícil confirmarmos a existência de duas classes de pulsão, não fosse pela fusão do sadismo a Eros. Contudo, a concepção dualística pulsional se firma de modo irrefutável, ou seja, um grupo não existe sem o outro e mantém uma relação de fusão e des fusão. Além disso, revela que as pulsões de morte são essencialmente mudas e que todo ruidoso rumor vital provém de Eros.

2.4 A criação em torno do vazio: a ética do desejo

2.4.1 Uma introdução ao conceito de objeto em Lacan

Expusemos anteriormente que a metapsicologia freudiana estipula quatro termos componentes na montagem da pulsão: a fonte, o alvo, a pressão e o objeto, sendo o último definido como indeterminado, inespecífico ou mesmo indiferente, e sendo esta a premissa elementar da sexualidade humana. O objeto é o que há de “mais variável na pulsão e não está originalmente vinculado a ela, sendo-lhe acrescentado em razão de sua aptidão para proporcionar satisfação” (FREUD, 1915/2004a, p.149). A rigor, o objeto não precisa ser um outro ou externo, sublinha Freud, mas qualquer parte do corpo. Ademais, pode ser deslocado e substituído de maneira imensurável, favorecendo uma diversidade de encaminhamentos pulsionais, ou seja, inúmeros objetos servem à meta pulsional. Certamente não se trata de qualquer objeto, isto é, quando ocorre de um determinado objeto proporcionar satisfação, que é sempre parcial, se estabelece uma aderência que Freud chamou de *fixação*, em que a pulsão se opõe firmemente a separar-se dele, permanecendo sem motilidade.

Em Freud, a lactação figura uma primeira e mítica experiência de satisfação, de impossível reedição, atestando que o objeto da pulsão está para sempre perdido. Em razão disto,

a elaboração lacaniana sublinha, de forma precisa no *Seminário 11*, que o objeto da pulsão “não é introduzido a título de alimento primitivo, é introduzido pelo fato de que nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando o objeto eternamente faltante” (LACAN, 1964/2008, p. 177). Lacan indica, portanto, uma falta de objeto estrutural que, por consequência, engendra um movimento que tende a um reencontro irrealizável por meio de uma plasticidade objetual, ou seja, em que “o objeto poderá ser substituído por intermináveis outros objetos” (FREUD, 1915/2004a, p.149). Isto quer dizer que, para o sujeito, “todo e qualquer objeto pode ocupar o lugar de objeto da pulsão” (COUTINHO JORGE, 2005, p.139), ainda que seja a inexistência de um objeto que satisfaça a pulsão plenamente, aquilo que subsista no alicerce de forma imutável.

De outro modo, reiterando o que Lacan demonstra ao acentuar o tom do postulado freudiano, diríamos que o objeto não está perdido porque, de fato, nunca existiu. “É a presença de um cavo, de um vazio ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido” (LACAN, 1964/2008, p. 176). Assim, o circuito pulsional se constitui, essencialmente, em torno de uma ausência ou, em outras palavras, “no cerne da sexualidade humana figura uma falta de objeto” (COUTINHO JORGE, 2005, p.139). Esse hiato primordial e motriz do desejo foi trabalhado detalhadamente por Lacan em 1959-60, no qual retoma a Coisa freudiana, apresentada no “Projeto para uma psicologia científica”, de 1895, estabelecendo novas elaborações.

O seminário da ética introduz a noção de um gozo impossível referido ao real, àquilo que fica fora da simbolização e que pressiona para um ultrapassamento. Com isso, a visada lacaniana é demonstrar que, tanto a ordem simbólica quanto o imaginário se constituem como muralhas a este gozo. Isto é, tanto a lei dos bens e da moral quanto o belo têm a função de velar a dimensão da Coisa que, paradoxalmente, paira no horizonte da pulsão como seu motor. Nesse período de sua teoria, Lacan evidencia uma oposição absoluta entre o desejo — desejo puro e radical, como desejo de morte, mas circunscrito ao significante —, e um gozo mortífero, real, “fora-do-significado” (LACAN, 1959-60/2008, p.70), que seria possível apenas por um forçamento, por uma transgressão.

Posto isso, Lacan aponta que a composição imaginária do objeto advém para conferir uma substância engodante de aparência que, outorgada pelo simbólico, se constitui para fazer barreira e tentar recobrir a falta real, “mas esse objeto não é a mesma coisa que aquele visado no horizonte da tendência” (LACAN, 1959-60/2008, p.121). O que a pulsão exige, em última instância, é *das Ding*. Lacan se empenha em demonstrar que é em torno dessa falta que se organizam os representantes da representação ou, de outra forma, é em torno de um núcleo

vazio que o inconsciente se estrutura como uma linguagem. O sujeito e a cadeia significante são efeitos, portanto, de uma hiância primária que inaugura o desejo, isto é, enceta uma busca incessante por satisfação e que estará, de forma inexorável, referida a um impossível de satisfação, a um gozo inacessível na própria estrutura.

Lacan sintetizou esse movimento do desejo na fórmula da fantasia $\$ \diamond a$, em que se lê sujeito barrado punção de *objeto a*, denotando a relação do sujeito dividido e em disjunção do objeto. A fantasia atribui palavra e imagem ao objeto, concede uma ilusão de ordem que faz barra ao real, concebendo uma tela protetora, um véu que tenta encobrir a verdade do sujeito referido à falta. Lacan indica que o ser falante se relaciona com os objetos ancorado na cadeia significante, mas destaca que a gênese do desejo se encontraria no “campo da Coisa” (LACAN, 1959-60/2008, p.145). Em outros termos, o sujeito é afetado por um desejo que, em sua verdade, teria como causa o lugar de um vazio.

É precisamente a fantasia que advém como resposta a esta inconsistência no Outro e, assim, o sujeito pode servir-se de seu próprio vazio para construir uma interpretação acerca do enigma sobre a diferença sexual. É fixando-se a um objeto e lançando-se no engodo de preencher a falta, que tentamos tamponar “a angústia de nada saber do desejo do Outro” (METZGER, 2017, p.53). Como a pulsão tende à satisfação a qualquer custo, sendo em última instância, mortífera — e este é um dos sentidos da afirmação lacaniana de que “toda pulsão é virtualmente pulsão de morte” (LACAN, 1960 [1964]/1998, p.863) —, a função da fantasia é conceder um freio ao gozo, parcializando a satisfação pulsional por meio de enredo e cenário limitantes, isto é, sexualizando a pulsão. Sendo a Coisa, que é visada pela tendência, um vazio em si mesmo, o desejo torna-se desejo de outras coisas, ou ainda desejo de desejo. Trata-se, para o sujeito, de dedicar-se a colocar, na fantasia, *alguma coisa [die Sache]*, no lugar de *Coisa alguma [das Ding]*, em um circuito infundável (LACAN, 1959-60/2008).

Vale enfatizarmos, portanto, que os objetos que satisfazem a pulsão são psíquicos, fantasísticos, apesar de se constituírem com referência a objetos empíricos. Em outros termos, “os objetos da pulsão são mero semblante, cujo fundo falso encobre um vazio” (METZGER, 2017, p.54). É, essencialmente, a falta de um objeto capaz de satisfazer inteiramente a pulsão, aquilo que engendra a busca e a mobilidade. Eis a relação inevitável da falta com o desejo. Isto quer dizer que o objeto:

[...] pode ser reencontrado nos sucessivos substitutos que o sujeito organiza para si [...], mas nesses reencontros, por trás dos objetos privilegiados de seu desejo, o sujeito irá sempre se deparar, de forma inarredável, com *a Coisa* (COUTINHO JORGE, 2005, p.142).

2.4.2 Complexo do Nebenmensch

A partir do *Seminário 7*, Lacan (1959-60/2008) enfatiza a dimensão real do objeto, configurando a especificidade de seu estatuto e demarcando um momento de avanço teórico. Em seu desdobramento conceitual, pinça do texto freudiano, “Projeto para uma psicologia científica” (FREUD, 1950 [1895]/1996), a noção do *Complexo do Nebenmensch* [Complexo do Próximo]³, para empreender um estudo minucioso dos primeiros investimentos direcionados ao *infans*, a partir de “um outro ser humano” (FREUD, 1950 [1895]/1996, p. 393), a saber, aquele que exerce a função materna. Lacan sublinha que “é por intermédio desse *Nebenmensch*, como sujeito falante, que tudo o que se refere aos processos de pensamento pode tomar forma na subjetividade do sujeito” (LACAN, 1959-60/2008, p.53). Nas palavras de Freud, o objeto inicial do sujeito “foi, ao mesmo tempo, o primeiro objeto satisfatório, seu primeiro objeto hostil, além de sua única força auxiliar” (FREUD, 1950 [1895]/1996, p. 393), e é em relação a esse objeto que “o ser humano aprende a conhecer” (Ibid., p. 393).

Prosseguindo em sua elaboração, Freud nos ensina que o Complexo do Próximo se divide em duas partes: a primeira diz respeito a percepções visuais novas e estranhas emanadas diretamente do objeto, a exemplo de seus traços; e uma outra relacionada às percepções, também visuais, que se confundem e se assemelham com as do próprio sujeito, “associadas a lembranças de movimentos experimentados por ele mesmo” (FREUD, 1950 [1895]/1996, p. 393), como o mexer das mãos e o grito.

Isso significa afirmar que, em sua estrutura, esse complexo divide-se em dois componentes, “dos quais um produz uma impressão por sua estrutura constante e permanece unido [coeso] como *uma Coisa [das Ding]*, enquanto outro pode ser *compreendido* por meio da atividade de memória” (FREUD, 1950 [1895]/1996, p. 394). Com Lacan (1959-60/2008), diríamos que a parte dita coesa, *das Ding*, é a falta, o impossível de satisfação que subjaz na estrutura, o objeto radicalmente perdido desde a origem e que resta no real. E a outra parte, aquilo que é qualidade ou atributo deste primeiro objeto promotor de satisfação, será representada e entrará no funcionamento do princípio de prazer, mas sempre referido à falta tornando-se objeto causa de desejo.

³ É digno de nota salientarmos que *Nebenmensch* traduz-se por *próximo* e não por *semelhante*, como encontramos em alguns textos. A palavra *próximo* visa a demonstrar que há uma separação e a falta, além de implicar a ação da linguagem, de uma instância mediadora e simbólica no complexo. Já *semelhante* situaria a relação erroneamente apenas no registro especular, das identificações e do narcisismo.

Em outros termos, *das Ding* permanece como esse elemento estranho [*Fremde*] (FREUD, 1950 [1895]/1996) e isolado pelo sujeito, podendo ser hostil, isto é, um primeiro exterior no qual não há correspondente no campo perceptivo. Trata-se de algo que subsiste inalterável e irrepresentável, fora do simbólico e do imaginário, e em torno do qual o desejo se organiza e estará para sempre referido. Dessa maneira, Lacan (1959-60/2008) ainda frisa que é a partir deste complexo que se dá a primeira apreensão da realidade psíquica, de um primeiro exterior em torno do qual se orienta todo encaminhamento do sujeito.

Para um melhor entendimento, podemos recorrer ao que Freud descreve, ainda no “Projeto” (1950 [1895]/1996), como a “experiência de desamparo”. O bebê humano nasce, diferente de todo ser animal, em uma extrema condição de prematuridade e em dependência de um outro sujeito falante para sobreviver, isto é, no início de sua existência há uma insuficiência de recursos próprios para a manutenção da vida física e psíquica. Nesse estado radical de impotência, o *infans* não é capaz de encerrar sozinho os estímulos que invadem o aparelho psíquico e, por isso, recorre à atividade motora, ou seja, grita ou esperneia na tentativa de descarregar a excitação desprazerosa que o acomete. No entanto, Freud ressalta que “nenhuma descarga [grito ou movimentação] pode produzir resultado aliviante, visto que o estímulo endógeno [pulsão] continua a ser recebido e reestabelece a tensão” (FREUD, 1950 [1895]/1996, p.379). Assim, o grito torna-se uma espécie de primeiro apelo, uma súplica por intervenção, visto que as tensões são sentidas, pelo bebê, como desprazer. É necessário, portanto, que um outro entre em cena fornecendo algum suporte contra o mal-estar. Freud nos assevera que este próximo é agente de um certo alívio e fica, portanto, revestido de grande valor para o bebê. No entanto, sobreleva a impossibilidade de se aplacar todos os estímulos, o fato de que haverá sempre um resto.

Segundo Lacan (1959-60/2008), é em torno deste furo, dessa falta ôntica de objeto, de um primeiro exterior falho, que surgiriam o sujeito e a cadeia significante. A *Coisa*, enquanto Outro absoluto real, torna-se para o sujeito suas “coordenadas de prazer” e permanece como um ponto inalcançável no horizonte da pulsão, como uma referência muda, objeto mítico de uma satisfação plena, e será “nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo, que será buscada, em nome do princípio do prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço” (Ibid., p.68), estado esse que jamais será atingido. Um núcleo isolado e alheio ao inconsciente recalcado, ou seja, anterior ao funcionamento do princípio de prazer, aquém e para além deste.

2.4.3 Das Ding, die Sache und Wort

Lacan nos adverte, em 1959-60, que a noção de uma Coisa [*das Ding*] que permaneceria “excluída no interior”, como um “interior excluído” do resto da cadeia significante, nos remete a uma importante distinção que deve ser feita a respeito dos dois termos, em alemão, encontrados no texto freudiano “O inconsciente” (1915/2006): *das Ding* e *die Sache*. Isso porque ambos poderiam ser traduzidos pela palavra “coisa” em português, ou *chose*, em francês, mas diferenciá-los conceitualmente é imprescindível para compreendermos a própria estrutura do inconsciente como linguagem. “A *Sache* é justamente a coisa, produto da indústria ou da ação humana, enquanto governada pela linguagem” (LACAN, 1959-60/2008, p.60), estaria ligada à “coisa” presente no conflito entre os homens que passa pela ordem simbólica, de ações de linguagem. Poderíamos dizer que *die Sache* seriam os objetos passíveis de representação, e *das Ding*, por seu turno, restaria irrepresentável. “O que nos interessa é entender que, diferente de *die Sache*, que faz parte do domínio do simbólico, [...] de um traço do objeto, algo que representa o objeto no inconsciente, *das Ding* aponta para o real” (METZGER, 2017, p.59).

No referido artigo “O inconsciente”, de 1915, Freud faz alusão a *Sache* [coisa] e *Wort* [palavra] ao desenvolver o conceito de representante da representação [*Vorstellungsrepräsentanz*]. Ele dirá que “a representação-de-objeto, agora se subdivide em representação-de-palavra [*Wortvorstellung*] e representação-de-coisa [*Sachevorstellung*]” (FREUD, 1915/2006, p.49). As últimas estariam relacionadas ao investimento libidinal, nos traços de lembrança mais distantes, inconscientes. Posto de outra forma, as representações-de-coisa pertenceriam ao inconsciente e as representações-de-palavra ao pré-consciente/consciente. Ainda que concernentes a sistemas diferentes, seria a articulação dessas representações, coisa e palavra, que designaria o representante da representação e, portanto, seu pertencimento ao domínio do simbólico.

Acerca dessa problemática, Lacan limita-se a observar que “há uma relação entre coisa e palavra” (LACAN, 1959-60/2008, p.59) e que as coisas do mundo [*Sache*] só se ordenam em estreita ligação a uma estruturação em palavras [*Wort*], pelo simbólico. Por sua vez, *das Ding* ficaria de fora da representação, no registro do real, eixo em torno do qual irão se organizar as *Sachevorstellung* e *Wortvorstellung*, ou ainda, os significantes. “*Sache* e *Wort* estão, portanto, estreitamente ligados, formam um par. *Das Ding* situa-se em outro lugar” (LACAN, 1959-60/2008, p.60), aquilo que estabelece um mundo de afetos primários, anterior ao recalque, do qual o sujeito conserva sua distância.

2.4.4 O impossível e o proibido

Em sua elaboração sobre a Coisa, Lacan (1959-60/2008) se detém aos fundamentos da sociedade ancorado nas teses antropológicas de Claude Levi Strauss — em seu livro “As estruturas elementares de parentesco” (1949) — e no livro de Freud, “Totem e Tabu” (1913-14). Servindo-se dessas obras, ele salienta a relação da instauração da cultura com a interdição do incesto que, ao mesmo tempo, o institui como o desejo primordial. Além disso, aborda o mito do assassinato do Pai primevo que “não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas reforça sua interdição” (LACAN, 1959-60/2008, p.211). Eis portanto indicada a íntima relação: o nó entre lei e desejo no nível da proibição.

No entanto, a exposição lacaniana visaria demonstrar uma dimensão ainda mais radical, a saber, a relação da Coisa com a Lei, com L maiúsculo, o impossível. Lei da palavra que não se resume ao proibido e subjaz indelével às leis. “O desejo que a Coisa suscita, portanto, só aparece em relação à Lei” (RINALDI, 1996, p.77), isto é, a Lei é o próprio motor do desejo. Atingir a Coisa seria, miticamente, alcançar um gozo maciço, que equivaleria à realização do incesto impossível em si mesmo — visto que a mãe tomada sexualmente seria mulher e não mais a mãe — e o fim de todo arranjo desejanste.

O que encontramos na lei da interdição do incesto situa-se, como tal, no nível da relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda (LACAN, 1959-60/2008, p.85).

Em outros termos, é na medida em que a função do princípio de prazer é a de reencontrar o objeto inatingível, que se estabelece a causa de desejo em sua relação com a interdição, o proibido, mas, sobretudo, ligada à falta subjacente na estrutura, o impossível. Ou ainda, “em Lacan, como em Freud, o desejo está inextrincavelmente vinculado à Lei que institui o simbólico, ainda que para o primeiro esta Lei indique, mais que uma proibição, a presença de uma impossibilidade” (RINALDI, 1996, p.69). A Lei institui uma distância entre o sujeito e o objeto ($\$ \diamond a$), e “as leis morais vêm reafirmar essa distância, sob a forma paradoxal da proibição de algo que é na verdade impossível” (Ibid., p.78). Dito de outra maneira, a proibição significantiza, por retroação, o impossível basal, origem do movimento desejanste.

Aspirando progredir em sua exposição teórica, Lacan (1959-60/2008) recorre às obras de Kant e Sade em sua articulação acerca da Coisa. Assim, indica que, tanto um enunciado simbólico de um *Bem supremo* de Kant — sob a rubrica de uma razão prática e de um

imperativo categórico —, que visaria a anulação do gozo e resultaria em uma moral radical do dever, quanto o mal transgressor sadiano, que objetiva um gozo desmesurado, se equivaleriam em alguma medida. Isso porque ambos assumiriam um caráter absoluto, inerte, monótono e mudo, próprio do campo da Coisa (LACAN, 1959-60/2008).

Além disso, ele se refere ao mandamento religioso, *Amar ao próximo como a ti mesmo*, retomando a exposição freudiana no livro “O mal-estar na cultura” (FREUD, 1930 [1929]/2021), para ilustrar que a obediência do sujeito a qualquer ordem que lhe afaste de seu desejo o subjuga ao campo de *das Ding*, ao aniquilamento em submissão ao Outro. Ou seja, “todo aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis de seu supereu” (LACAN, 1959-60/2008, p.212), bem como o que se entrega ao gozo sem freio — aquele que comporta o mal e a anulação subjetiva do outro —, rejeitando completamente a moral, encontram o limite intransponível do impossível.

Assim, *Das Ding* não pode sequer ser considerado propriamente um objeto, pois é uma impossibilidade, um vazio em si mesmo, mas, se fosse alcançável, seria aquele capaz de proporcionar uma completude e, de posse dessa pretensa totalidade e satisfação plenas, restaria ao sujeito uma posição cadavérica, paralisante e terminal, posto que nada precisaria ser almejado (LACAN, 1959-60/2008). Atingir *das Ding* seria a meta absoluta de gozo, a abolição da falta em estado de Nirvana, término da demanda que veicula o desejo, encerramento do circuito pulsional, cessamento do movimento erótico, ou seja, o emudecimento do psiquismo. É, portanto, o Outro que fura e interdita o real da Coisa, apontando a não relação sexual, restando ao sujeito, pela perda, gozos parciais.

A noção de Coisa está associada ao conceito de Real como dimensão radical do significante, uma vez que o surgimento do simbólico, se por um lado desperta o desejo de plenitude, por outro impõe a experiência da falta de plenitude (RINALDI, 1996, p.74).

Posto isso, o vazio da Coisa pode ser considerado aquilo que inaugura a compulsão à repetição, atributo basal da pulsão de morte. É a tentativa reiterada de reencontro com este objeto impossível que a pulsão visaria alcançar em última instância, “jamais renunciando a obter toda a satisfação que almeja” (COUTINHO JORGE, 2010, p.133), ou seja, a tentativa de ultrapassagem de um limite do princípio de prazer, para além deste: o lugar da Coisa. Como aponta Lacan, “das Ding deve ser identificado com a tendência a reencontrar, que, para Freud, funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto” (LACAN, 1959-60/2008, p.74).

Não obstante, é precisamente porque a Coisa é inalcançável que a pulsão advém como uma *Konstant Kraft*, uma força constante, que pressiona incessantemente na tentativa de encontrá-la sem, jamais, atingi-la. A pulsão, segundo Lacan (1959-60/2008), seria uma espécie de vetoramento em direção à *das Ding* — *objeto a* em sua vertente real e que, enquanto falta de objeto, causa o desejo —, e que, em seu lugar, oferecemos a ela *objetos a* em sua face simbólico-imaginária, investidos narcisicamente. Contornando o objeto, obtemos satisfações limitadas, renovando a exigência por outros objetos.

O conceito de *das Ding* como lugar de um gozo impossível, trabalhado no *Seminário 7*, parece prefigurar a noção posterior de *objeto a*. Em 1962-63, no seminário da angústia, Lacan (1962-63/2005) se empenha em elaborar a relação do significante com esse campo que escapa da simbolização e em que o gozo, referido ao radical do real da Coisa, pode emergir a partir do *objeto a*. Podemos supor que esta ideia já se insinuava no próprio axioma lacaniano da sublimação, postulado no seminário da ética, dado que “elevar o objeto à dignidade da Coisa” (LACAN, 1959-60/2008, p. 137) estabelece uma distinção importante entre o objeto e a Coisa. O objeto supostamente digno de aludir à Coisa, além de designar um gozo fragmentado e reduzido, aparece como aquilo que, da Coisa, evidencia uma perda.

Na sublimação, o objeto notabiliza-se como engodo, ao passo que evidencia o impossível. Além disso, vale assinalamos que “embora o *objeto a* participe simultaneamente dos três registros, seu pertencimento ao registro do real, *das Ding*, é o que se revela como absolutamente prevalente na estrutura” (COUTINHO JORGE, 2005, p.140). Ou ainda, nas palavras de Lacan: “o objeto é instaurado numa certa relação com a Coisa que é feita simultaneamente para cingir, para presentificar e para ausentificar” (LACAN, 1959-60/2008, p.172).

2.4.5 O problema da sublimação

Lacan destaca que “é no campo dos *Trieb* [pulsão] que se coloca para nós o problema da sublimação” (LACAN, 1959-60/2008, p.113). Ao fazer essa afirmação, “aponta para a diversidade das tendências humanas quanto à sexualidade e seu caráter profundamente desarmônico e particular” (RINALDI, 1996, p.68), isto é, ao fato de que as pulsões são extremamente plásticas e tencionam à satisfação de mais de uma maneira. Ademais, nos indica as limitações da montagem sublimatória, ou seja, que “nem toda sublimação é possível no

indivíduo” (LACAN, 1959-60/2008, p.114), havendo a exigência de uma dose de satisfação direta, corporal.

A pulsão conserva seu “polimorfismo eterno” (LACAN, 1959-60/2008, p.115), seus aspectos libidinais arcaicos “para qual [...] a ação do princípio de prazer se motiva, dirige-nos para esse ponto mítico” (Ibid., p.113) que se mostra como o próprio móvel de toda e qualquer sublimação. Para Lacan, portanto, é no campo da Coisa “onde se projeta algo para além, na origem da cadeia significativa, lugar onde tudo o que é lugar do ser é posto em causa, lugar eleito onde se produz a sublimação” (Ibid., p.257).

Retomando a definição da sublimação dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (FREUD, 1905/2016), Lacan (1959-60/2008) aponta que é com relação ao objeto que encontramos a problemática conceitual da sublimação. Freud sustenta a possibilidade de uma satisfação pulsional desviada do sexual para o não-sexual, que escaparia ao sintoma — do retorno do recalado — por meio de objetos socialmente valorizados. No entanto, Lacan relembra de um impasse teórico inicial encontrado por Freud, em que parece aproximar a sublimação do mecanismo do recalque, posto que fazia intervir, no mesmo nível, as formações reativas e criações sublimadas como aquisição de traços de caráter impostos pela regulação social. Destacam-se, com isso, dois problemas: a distinção entre formação reativa e sublimação — que tratamos no capítulo anterior — e a questão dos objetos em que a cultura possa reconhecer. Assim, Lacan (idem) nos adverte que, é a partir do texto “Introdução ao narcisismo” (FREUD, 1914/2004) e, ainda, na segunda tópica freudiana, que devemos identificar o que nos permitiria avançar.

O que Lacan busca destacar com esse apontamento é que devemos examinar a relação da formação dos ideais e a sublimação, a saber, por tratar-se de algo que poderia escamotear o problema da relação com o objeto, visto que “no nível da sublimação o objeto é inseparável de elaborações imaginárias e, muito especialmente, culturais” (LACAN, 1959-60/2008, p.123). Como já abordamos, anteriormente, as diferenças entre a idealização e a sublimação, prosseguiremos enfatizando que Lacan pretende nos transmitir que, “entre o objeto, tal como é estruturado pela relação narcísica, e *das Ding* há uma diferença, e é justamente na vertente dessa diferença que se situa, para nós, o problema da sublimação” (Ibid., p.122).

Em termos freudianos, diríamos que a idealização concerne ao objeto supervalorizado em que a identificação do sujeito ao objeto intervém, isto é, a idealização é um fator determinante a favor do recalque e, contrariamente, no processo sublimatório, o recalque secundário não incide. A sublimação importa à pulsão, ou seja, a ênfase da ação sublimatória está na tendência, no movimento desejante, e não nas elaborações imaginárias que valorizam e

reconhecem a utilidade do objeto em sua função de suposta completude. O que a sociedade encontra no nível da sublimação, de acordo com Lacan, é uma felicidade ilusória, uma miragem encobridora, “ela encontra [...] o campo de descanso pelo qual ela pode [...] engodar-se a respeito de *das Ding*” (LACAN, 1959-60/2008, p.123).

Na continuação de seu sétimo seminário, Lacan concentra-se em estabelecer importantes distinções entre o objeto, em seu registro simbólico-imaginário, e a Coisa, visada da pulsão, âmago da economia libidinal, registro do real. Ele pontua que a sublimação, como uma satisfação pulsional desviada de seu alvo direto, “revela a natureza própria ao *Trieb*, uma vez que ele não é puramente o instinto, mas que tem relação com *das Ding* como tal, com *a Coisa* dado que ela é distinta do objeto” (LACAN, 1959-60/2008, p.123, grifo nosso). Revelar a natureza própria da pulsão significa desvelar a pulsão em seu estatuto originário, o de morte. O que seria o mesmo que afirmar que a sublimação, diferente dos outros destinos pulsionais, demonstra o impossível de satisfação, aponta para a Coisa. A própria operação sublimada se dá a partir do nada ou, em outros termos, o ato criativo de um objeto pela via sublimatória evidencia o vazio. Fato que esclarece, na teoria lacaniana, que o objeto não é a Coisa e desemboca no famoso axioma da sublimação, cuja fórmula designa que sublimar é “eivar um objeto à dignidade da Coisa” (LACAN, 1959-60/2008, p.137).

A promoção do objeto à Coisa — impossível em si mesma, posto que “o que não pode ser atingido na Coisa é justamente a Coisa e não o objeto” (LACAN, 1959-60/2008, p.191) — convoca o sujeito a uma inequívoca relação com o seu desejo sem recalque, além de tornar necessária uma invenção singular. O primeiro exemplo utilizado por Lacan para a demonstração de seu postulado é a coleção de caixas de fósforos de seu amigo Jaques Prévert. A criação consistia em dispor as caixas em torno de uma lareira e justapor umas às outras, de forma peculiar, por um deslocamento das gavetas. Ao propor esse modelo de sublimação, destaca-se que o ponto central era fazer aparecer “o choque, a novidade do efeito realizado por esse ajuntamento de caixas de fósforo vazias” (LACAN, 1959-60/2008, p. 139-40). Uma montagem que ilustra a elevação de um objeto comum a uma dignidade que não possuía anteriormente, mas que não é a Coisa. A caixa de fósforo é, certamente, um objeto útil, mas, o arranjo da coleção e o modo como poderia ser apreendida, revela a Coisa para além do objeto, isto é, o vazio incontestável.

Ademais, é sob a influência de Heidegger que Lacan (1959-60/2008) prossegue investigando o problema da sublimação, particularmente relativa à questão da criação. A referência adotada é o apólogo do vaso utilizado pelo filósofo alemão em seu ensaio intitulado “*Das Ding*”, de 1954. Para Lacan, um objeto pode assumir a função significante, a de representar

a Coisa, visto que o vaso ao ser criado introduz, concomitantemente, o vazio e o pleno: “é a partir desse significante modelado que é o vaso, que o vazio e o pleno entram como tais no mundo, nem mais nem menos, e com o mesmo sentido” (LACAN, 1959-60/2008, p.147). O vaso só pode ser pleno na medida em que, antes, é vazio.

O exemplo heideggeriano da criação do oleiro é conveniente para representar a Coisa, uma vez que evidencia a articulação entre real e simbólico, isto é, “a existência do vazio no centro do real [...] tal como ele se apresenta na representação, apresenta-se, efetivamente, como um *nihil*, um nada” (LACAN, 1959-60/2008, p.149). Para Lacan, é a modelagem do significante que introduz o furo no real e, com isso, ele localiza a Coisa no mundo das representações, das coisas, como um vazio. “É este “nada”, o *ex-nihilo* que está no centro da ideia de criação, fundamental não só em relação à discussão da sublimação, como também no que Lacan articula sobre a ética” (RINALDI, 1996, p.76). As formas criadas pelo homem, consideradas registros sublimatórios, representam o vazio da Coisa, justo por esta “não poder ser representada senão por outra coisa. Mas em toda forma de sublimação o vazio será determinante” (LACAN, 1959-60/2008, p.158).

Procedendo em sua explanação sobre o problema da sublimação, Lacan engendra uma crítica a uma abordagem reducionista e equivocada do conceito: “a possibilidade para o homem de tornar comerciais seus desejos, vendáveis sob a forma de produtos” (LACAN, 1959-60/2008, p.343), como também a formulação simplista de que “a sublimação é a satisfação da tendência na mudança de seu objeto” (idem). O que ele registra é que sublimar não é criar um novo objeto localizável no nível dos bens, mas é a própria mudança do objeto da pulsão, a possibilidade de desvio da tendência marcada pelo simbólico.

Destacam-se, assim, no ensino lacaniano, dois aspectos fundamentais da sublimação: a capacidade humana em criar objetos que alcançam reconhecimento social, no registro de uma dimensão ilusória de apaziguamento pulsional para o sujeito e para o espectador; e um outro fator, primordial — ainda que não desconsidere a ocorrência do primeiro — que aponta um *mais além*, isto é, que expõe o vazio da Coisa no mesmo movimento sublimante em que o objeto é criado.

Ademais, Lacan sublinha que na sublimação, como uma alternativa de satisfação sem recalque, há a passagem do não-saber ao saber e há o reconhecimento de que “o desejo nada mais é do que a metonímia do discurso da demanda. É a mudança como tal” (LACAN, 1959-60/2008, p.344). Dito de outro modo, o que estaria em jogo na operação sublimatória não é a criação de um novo objeto, mas o movimento criacionista, o ato, ou ainda, a invenção de uma nova forma de satisfação a partir do nada, *ex-nihilo*.

2.4.6 Pulsão de morte criacionista

A partir da concepção de que a criação advém de um ponto *ex-nihilo*, Lacan avança em sua elaboração sobre a sublimação em íntima relação com a pulsão de morte. É sob a perspectiva de um começo absoluto da criação, a partir de um campo vazio na estrutura e em torno do qual a cadeia significante se inaugura, que sobrevém o que é histórico na pulsão. Para Lacan, “a pulsão de morte deve ser situada no âmbito histórico, uma vez que ela se articula num nível que só é definível em função da cadeia significante” (LACAN, 1959-60/2008, p.253).

A pulsão, para além do que Freud designa como uma tendência a homeostase ou retorno ao inanimado, é também pulsão de destruição. Nas palavras de Lacan é “vontade de destruição. Vontade de recomeçar com novos custos. Vontade de Outra-coisa, na medida em que tudo pode ser posto em causa a partir da função do significante” (LACAN, 1959-60/2008, p.253). Isso quer dizer que os acontecimentos só podem ser submetidos à pulsão de morte, na medida em que há o significante, uma cadeia histórica, um registro. Ressaltando essa lógica, Lacan dirá que “a pulsão de destruição, uma vez que ela põe em causa tudo o que existe [...], é igualmente vontade de criação a partir do nada, vontade de recomeçar” (LACAN, 1959-60/2008, p.255), introduzindo, assim, o que seria a vertente criacionista da pulsão de morte.

De acordo com Lacan, a pulsão de morte seria uma espécie de sublimação do instinto de morte — e por isso encontramos em seu *Seminário 7*, tantas vezes mencionado, o termo instinto, e não pulsão —, ou seja, a pulsão seria o instinto capturado pela linguagem. Este campo de *das Ding*, na origem mesma da cadeia significante é, segundo Lacan, “o lugar eleito onde se produz a sublimação” (LACAN, 1959-60/2008, p.257), o que indica a ligação da estrutura sublimatória com a pulsão de morte.

Então, fundamentados na asserção de que “Eros atua em consonância com cultura, na medida em que reúne os indivíduos em totalidades cada vez mais abrangentes até a constituição de uma grande totalidade que é a humanidade” (GARCIA-ROZA, 1995, p.162 e 163), atestamos que a pulsão de vida tende a uma grande indiferenciação. Dito isso, se a causa do desejo é a diferença, a falta, entendemos a força destrutiva da pulsão de morte como potência para o advento do novo.

Portanto, a pulsão de morte desponta como aquela que impede a reprodução do mesmo e a totalização, instaura a diferença e promove novos começos, como um impulso criador. Enquanto a pulsão de vida impele para a conservação e a unidade, a pulsão de morte, ao destruir, demanda uma (re)criação.

2.5 A sublimação entre o amor e o gozo

Iniciaremos este subcapítulo com uma afirmação audaciosa: a sublimação se realiza entre o amor e o gozo. Esta proposição foi motivada por uma fala de Lacan, à qual retornaremos ao final da nossa tessitura teórica como arremate: “o neurótico é incapaz de sublimação” (LACAN, 1968-69/2008, p.341).

Em 1905, Freud descreve três possíveis desenlaces na constituição da sexualidade: a perversão, a neurose ou a sublimação. Esta é uma observação relevante, porque os “Três ensaios” — texto que contém esta indicação — trata, primordialmente, da pulsão sexual, ou ainda, do amor e do gozo (FREUD, 1905/2016; LACAN, 1959-60/2008). De outro modo, quando Freud descreve a genitalidade como o desfecho do desenvolvimento sexual, como a inauguração de um suposto amor objetual harmônico, está referindo-se à fantasia neurótica. Já ao abordar a questão da parcialidade da pulsão, fora dos domínios do recalque, a tônica recai sobre a fantasia perversa, ou “*perversões de fixação*” (FREUD, 1905/2016, p.163), e também sobre a sublimação.

No enodamento desses arremates, ele ainda destaca que a vida sexual dos neuróticos “começa como a dos perversos, [ou seja], toda uma parcela de infância é preenchida de atividade sexual perversa que, eventualmente, se prolonga até a maturidade” (FREUD, 1905/2016, p.164). Isso quer dizer que os impulsos perversos não se extinguem na neurose, mas são recalcados, asserção que resulta em um dos axiomas mais famosos de Freud: “a neurose é o negativo da perversão” (Ibid., p.165).

Se Freud estabelece, portanto, dois polos opostos dos três desenlaces possíveis para a sexualidade — a neurose e a perversão, ou, servindo à nossa articulação, o amor e o gozo —, onde situaríamos a sublimação a partir desses referenciais?

De antemão, é de suma importância frisarmos que nossa articulação está referida ao amor que estabelece consonâncias com a paixão, isto é, que se caracteriza pela predominância do imaginário e que é permeado por afetos que visam constituir uma unidade inalcançável. Não se trata de um amor de pregnância simbólica e que comporta a falta e a subjetividade, mas de sentimentos que tentam acomodar o outro no lugar do objeto que seria passível de proporcionar uma suposta completude. Um empreendimento que, obviamente, fracassa.

Na medida em que o enunciado de Freud patenteia a neurose como o negativo da perversão e “o recalque [mecanismo da neurose] tem na sublimação seu verdadeiro oposto estrutural” (COUTINHO JORGE, 2019, p.121), poderíamos pensar, por analogia, em uma

aproximação da sublimação com a perversão, o que pode ser extremamente precipitado e inexato. Portanto, reconhecemos ser necessário avaliarmos alguns impasses.

Clarissa Metzger (2017) afirma, a partir de sua leitura de Lacan, que a sublimação supõe uma relação de domínio do gozo que, na perversão, o sujeito é impelido a exercer. Na sequência, determina que o perverso teria, desde o recalque originário, dois possíveis caminhos abertos: o desmentido ou a sublimação e, “por questões estruturais, para o perverso há maior *facilidade* de sublimar” (METZGER, 2017, p.181, grifo nosso). A autora ainda se refere ao fato de que, na perversão, não há a atividade do recalque secundário e, por esta razão, “evoca a proximidade entre a *Verleugnung* e a sublimação” (idem) para justificar uma pretensa disponibilidade sublimatória na perversão. Se assim fosse, poderíamos afirmar que o obsessivo teria a mesma predisposição, posto que Freud nos dá indícios de uma rarefação do recalque secundário na neurose obsessiva, sobrevivendo a este uma *substituição por deslocamento*, em que “a representação rechaçada é, com frequência, substituída por meio de um deslocamento para algo menor ou indiferente” (FREUD, 1915/2004b, p.186).

Que o caminho para a sublimação esteja franqueado, tanto para o neurótico quanto para o perverso, não podemos discordar, restando situarmos melhor algumas questões acerca da narrativa de Metzger (2017). De saída, perguntamos: se a sublimação “eleva o objeto à dignidade da Coisa” (LACAN, 1959-60/2008, p.137) — caracterizando-se como o destino pulsional que, justamente, desvia do objeto em seu registro imaginário, narcísico, revelando o vazio, isto é, o objeto em sua dimensão real, falta de objeto, como o impossível da relação sexual —, a que facilidade de sublimar do perverso, que desmente o vazio, se refere a autora? Uma vez que o perverso seria impelido a um domínio de gozo, renegando o impossível e anulando a subjetividade, comportaria facilmente a perda de gozo e a inclusão do Outro em jogo na sublimação? Dessa forma, se a máxima lacaniana designa que o neurótico, fixado na fantasia de completude, é incapaz de sublimação (LACAN, 1968-69/2008), alegaremos que tampouco é o sádico em plena destituição da fala do sujeito, ou o masoquista ocupando o lugar de objeto de gozo do Outro, ou ainda, o fetichista restrito a gozar exclusivamente com um objeto parcial ou material. Com que facilidade, então, o perverso desvia, faz laço e circula pelos caminhos plásticos da sublimação? Posto que, na sublimação, “a inacessibilidade do objeto é colocada desde o início” (LACAN, 1959-60/2008, p.181), como o perverso fixado no objeto, admitiria fácil acesso ao processo de sublimação? Deixaremos a pergunta em aberto, mas, nesse ponto, julgamos importante acrescentar o fato de que

[...] um dos mais graves equívocos ligados ao conceito de perversão é que, classicamente, ela se tornou na clínica psicanalítica um perfeito sinônimo de homossexualidade, o que [...] revela pouca compreensão teórica das bases da teoria freudiana pelos analistas (COUTINHO JORGE, 2010, p.86).

As afirmativas de uma suposta facilidade sublimatória nos ditos perversos parece velar preconceitos enraizados no mito de um amor genital, maduro e harmônico a ser alcançado, heteronormativo e moralizante, baseados numa leitura rasa, a exemplo de algumas interpretações bárbaras — de alguns autores — a respeito do texto freudiano de Leonardo da Vinci, possivelmente homossexual, considerado um paradigma da sublimação. De acordo com Coutinho Jorge (2020), Lacan descreve em seu *Seminário I* (1953-54/2008) a perversão como um “curto-circuito da intersubjetividade amorosa [...]”. Trata-se de aniquilar, quer o desejo do outro (sadismo), quer o desejo do sujeito (masoquismo), e nos dois casos ‘essa relação dissolve o ser do sujeito’” (COUTINHO JORGE, 2020, p.23). Isso posto, como poderia um sujeito que anula o desejo, ou cerceia o outro enquanto sujeito, ser capaz de sublimar com maior facilidade e por questões estruturais?

Em virtude de que, na neurose, encontramos manifesta a intersubjetividade amorosa idealizada e, na perversão, um gozo mortífero que aniquila o desejo — seja do próprio sujeito ou do outro —, sustentamos que a sublimação, no registro do desejo, é uma das possibilidades de ocupar o entremeio destas extremidades, e que não há facilidade franqueada a nenhum sujeito ou estrutura, e sim, capacidade e elaboração. A sublimação é um *savoir-y-faire* (LACAN, 1976-77, lição de 11 de janeiro de 1977) a partir do nada, é um trabalho psíquico.

Retomando Freud, no ensaio de 1905, observamos novamente a articulação entre os três termos — neurose, perversão e sublimação —, indicando que “a análise de caráter de pessoas muito dotadas [de capacidade sublimatória] mostrará uma variada mescla de capacidade de realização, perversão e neurose” (FREUD, 1905/2016, p.165). Ao referir-se a essa mescla na montagem sublimatória, ele parece encadear as balizas teóricas do que pretendemos demonstrar, a relação entre sublimação, amor e gozo, mas ainda sem o contorno que pretendemos evidenciar.

Alguns anos depois, abordando o tema da sublimação em uma de suas conferências introdutórias, Freud afirmará que,

[...] os artistas, em especial, sofrem uma inibição parcial de sua eficiência devido à neurose. Sua constituição provavelmente conta com uma intensa capacidade de sublimação e com um determinado grau de frouxidão nas repressões, o que é decisivo para um conflito” (FREUD, 1917 [1916-17]/1996b, p. 378).

Nesse ponto, é preciso chamar a atenção para o fato de que, mais uma vez, ele entrelaça a sublimação, a neurose e a frouxidão do recalque num movimento basculante manifesto no sujeito sublimante. Nesta dissertação, como o assunto abordado é a sublimação nas artes, entendemos que afrouxar o recalque significa a viabilidade de satisfação pulsional, desviada da meta direta, pela capacidade de trabalho sublimatório a partir da fantasia, da ação de pulsões componentes — parciais perverso-polimorfos — e pela multiplicidade de objetos próprios da pulsão.

Ainda sobre o fragmento do texto freudiano que destacamos acima, onde ele afirma que o artista fica prejudicado em sua eficiência sublimatória devido à neurose, encontramos uma primeira costura para nossa referência propulsora inicial, a afirmação lacaniana de que o neurótico é incapaz de sublimar. Fica aclarado, de saída, que para Lacan não se trata da estrutura neurótica, mas do adoecimento neurótico, isto é, no vigor da neurose e da atividade sintomática, a via de escoamento sublimatória encontra-se impedida. Além disso, Freud demonstra que uma sublimação demasiada, pela suspensão do recalque, pode ser determinante para o conflito psíquico. Contudo, pretendemos avançar nessa construção.

Resgatamos em Freud, além disso, um pequeno fragmento do ensaio “O Eu e o Id”, no qual salientamos o entendimento de que o Eu estabelece seus investimentos de carga libidinal — seus destinos pulsionais, incluindo a sublimação —, temendo “algo relacionado a ser inundado ou aniquilado” (FREUD, 1923/2007a, p.64). As palavras “inundado” e “aniquilado” nos remetem diretamente a polos extremos e relacionados a excessos. À guisa de interpretação, diremos que ambos expressam a ação da pulsão de morte, posto que ser inundado libidinalmente denota uma inflação narcísica, tanto pela desistência de relações objetais, quanto pela tentativa de retomar um lugar de amor [por si] desmesurado, de uma fantasia de completude neurótica. Na outra extremidade, relacionamos o aniquilamento do sujeito e do desejo, isto é, ao gozo perverso, ao lugar de objeto.

Traçado o fio condutor a partir das elaborações freudianas, recorreremos à articulação que Marco Antonio Coutinho Jorge (2010) apresenta acerca da diferença entre a neurose e a perversão a partir do matema lacaniano da fantasia: $\$ \diamond a$. Em condição de acréscimo a essa elaboração, pretendemos localizar a sublimação.

Podemos situar aí [$\$ \diamond a$] dois polos: se a fantasia é a articulação entre o inconsciente e a pulsão, nós podemos situar, no lado do sujeito, $\$,$ o *polo inconsciente* e, no lado do objeto, *a,* o *polo pulsional*. No primeiro polo temos o sujeito, que é constituído pela linguagem [...]; e no segundo, o elemento que se inscreve na fantasia como *mais-gozar*, como inscrição do gozo que, conforme vimos era um gozo absoluto, um gozo mortífero, mas que, na fantasia, se transforma num gozo limitado, denominado por Lacan de gozo fálico [...]. Podemos dizer igualmente que o polo inconsciente é o polo

simbólico, e o polo pulsional é o polo *real* da fantasia. (COUTINHO JORGE, 2010, p.82)

Delimitadas as polaridades e suas relações com o simbólico e com o real, a partir da fórmula da fantasia, situamos o amor no polo do \$ e, no polo do objeto *a*, o gozo. Ainda de acordo com Marco Antonio, “a diferença fundamental entre amor e gozo reside na produção de sentido inerente ao amor, oposta à falta de sentido intrínseca ao gozo” (COUTINHO JORGE, 2010, p.82). O autor esquematiza sua proposição da seguinte maneira:

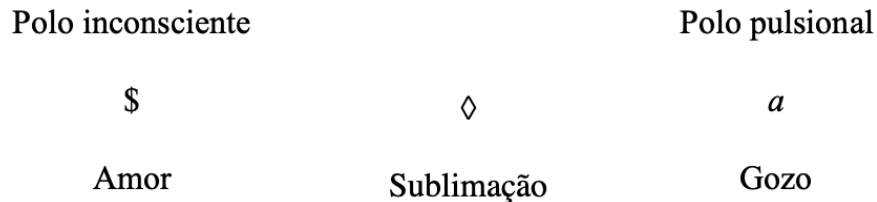
Polo inconsciente		Polo pulsional
\$	◇	<i>a</i>
Simbólico	Desejo	Real
Amor		Gozo

Na sequência de sua elaboração, Coutinho Jorge (2010) apresenta uma hipótese para abordarmos a fantasia por meio de duas fixações polarizadas: na neurose, a fantasia é, essencialmente, uma fantasia de completude pelo amor, ou seja, advém da tentativa de preenchimento do vazio através da relação amorosa que visa a unidade e a elisão da dimensão do gozo (COUTINHO JORGE, 2010). Já na perversão, há a fixação no polo oposto da fantasia, o polo pulsional, através de uma fantasia de completude pelo gozo.

Progredindo em nosso raciocínio, verificamos que a fantasia demonstra uma possível oscilação entre os referidos polos, e atestamos que “a travessia proposta pela experiência analítica consiste na desobrigação de o sujeito permanecer aprisionado em determinado polo da fantasia, tanto na neurose quanto na perversão” (COUTINHO JORGE, 2020, p.24). É, portanto, demonstrando que o desejo se situa entre os polos da fantasia e que há a possibilidade de mediação entre os dois extremos, “\$” e “*a*”, que Lacan designa que “só o amor permite ao gozo condescender ao desejo” (LACAN, 1962-63/2005, p. 197). Em outras palavras, na máxima lacaniana há a articulação entre três termos: o amor, o gozo e o movimento desejante e, assim, o sujeito não se encontrando fixado ao amor, como fantasia de completude e, tampouco, na fantasia de gozo, que o desejo pode advir na mediatrix entre os polos.

Em função disso, é entre o amor e o gozo, no nível do desejo, que sustentamos que se encontra também a via sublimatória. Isto porque a sublimação oportuniza um gozo parcial em seu processo, bem como viabiliza uma desidealização do amor na relação com o outro, que pode fruir e reconhecer a criação, ou relação, sublimadas. Por fim, a sublimação “dá a pulsão seu verdadeiro estatuto [que é o de] estar referida essencialmente ao impossível [de satisfação]”

(COUTINHO JORGE, 2005, p144-5), destacando que não há objeto que satisfaça totalmente a pulsão, desvelando a criação a partir do nada e expondo àquilo que relança o desejo: o vazio. Assim, partindo do grafo apresentado por Coutinho Jorge (2010), propomos o seguinte:



Delimitado esse campo, além de apresentarmos a sublimação entre os polos — o amor e o gozo —, podemos conceber uma relação da sublimação com o trabalho analítico, disponível para o neurótico e para o perverso. “O fim de análise, enquanto travessia da fantasia, é uma travessia da fantasia amorosa para o neurótico, e uma travessia da fantasia de gozo, para o perverso” (COUTINHO JORGE, 2010, p.85). Assim, no atravessamento da fantasia, o neurótico pode admitir transitar parcialmente pelo polo do gozo, e o perverso pelo polo do amor, estando a “sublimação *não-toda*” na intercessão, no horizonte de uma análise, como uma das possibilidades de encaminhamento da pulsão. É no movimento de báscula, entre os polos extremos, e na distribuição libidinal, que o movimento desejante e, em nossa proposição, a sublimação, se encontram franqueados. Da operação sublimatória resta apenas a causa, o desejo de desejo.

Finalmente, retornemos à citação de Lacan, agora repetida e elaborada: O neurótico e o perverso são incapazes de sublimação. A dimensão sublimante situa-se na travessia da fantasia entre o amor e o gozo.

3 TERCEIRO ATO: A ARTE E (ENTRE)LAÇOS COM A PSICANÁLISE

3.1 O Leonardo de Freud: um paradigma da sublimação

O interesse de Sigmund Freud pela arte se mostra patente em toda a sua obra, desde os primórdios até os seus escritos mais tardios. Impressionava-o a origem das diversas expressões artísticas e a enunciação, pelo ato criativo, de um saber inconsciente que se antecipava a qualquer fundamento teórico. A literatura, as esculturas e as pinturas favoreceram inúmeras elaborações e articulações e promoveram avanços conceituais por meio do enlace entre as artes e a psicanálise. A obra de arte, de acordo com Freud (1910/1996b), seria capaz de despertar emoções não reconhecidas, ou nunca experimentadas, nos criadores e nos espectadores.

Os escritos freudianos, iluminados pelas artes, descortinam as causas do ímpeto criativo e as motivações do sujeito sublimante. Ocupam-se da etiologia e do desdobramento psíquico do impulso artístico. Assim, servindo-se de cenas eternizadas pela pintura e pela poesia, ele desvela um discurso exposto pelos rastros, ou restos, da arte; e testemunha os efeitos subjetivos, disruptivos ou organizadores, para os autores das obras.

Para Freud, os artistas estão sempre à frente das “pessoas comuns”, pois “se nutrem em fontes que ainda não tornamos acessíveis à ciência” e “costumam conhecer toda uma vasta gama de coisas entre o céu e a terra com as quais nossa filosofia não nos deixou sonhar” (FREUD, 1907 [1906]/1996, p.20).

Leonardo da Vinci — ou, *o fiorentino*, como era chamado em sua época — não foi apenas um prodígio da pintura, mas sua genialidade admitia matizes diversas e se espraiava em amplas realizações, legando à humanidade criações na engenharia, na arquitetura, na cinemática, na mecânica, na balística, na anatomia, dentre outras. Freud, fascinado pela inventividade e pela extensa obra de Leonardo, entre a ciência e as artes, mostrou-se um entusiasta, um amante da Itália e da Renascença. Desse modo, supostamente identificado ao gênio italiano, ele se tornou um ávido leitor da biografia e dos manuscritos do artista, além de um dedicado admirador. Não é exagero pensarmos que arrebatado pelo repertório criativo e pela potência inventiva de Da Vinci, Freud se vê convocado a analisar o universo “leonardesco”, e o faz de posse de sua própria bagagem, do colorido de seus afetos, com suas fantasias, identificações e sua genialidade teórica. Assim, impelido pelo desejo, Sigmund Freud cria o que consideramos ser um personagem, o “Leonardo de Freud”, seu “analisante”, para nos

apresentar suas interpretações e construções psicanalíticas, efeitos do impacto das obras do artista sobre sua própria subjetividade.

De acordo com Peter Gay (2010), em 1909, Freud afirmou, em uma carta à Jung, ter desvendado o caráter do artista italiano. O produto deste entusiasmo foi a publicação de um dos textos mais significativos da obra freudiana, intitulado, “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância” (FREUD, 1910/1996b), o qual, por inferência nossa, trata-se de uma sublimação do próprio sujeito Freud, na exploração de toda sua capacidade de trabalho analítico e de pesquisa. Esta produção singular, atravessada de afetos, revela que “A maioria dos textos de Freud traz os sinais de sua vida. Estão entrelaçados, por vias importantes, mas muitas vezes bastante discretas, com seus conflitos pessoais (...).” (GAY, 2010, p.276).

Em consonância com a biografia de Freud escrita por Peter Gay (2010), observamos que Freud nunca declarou que o artigo sobre a infância de Leonardo da Vinci se apresenta como um caso clínico — e nem poderia, posto que jamais ouviu Leonardo, por questões óbvias e cronológicas —, mas uma expedição de reconhecimento, uma “produção semificcional” de “tom hesitante e empenhadamente modesto” (PETER GAY, 2010, p.278). Dessa forma, ele empreende, com admiração e estima, uma discussão sobre a criação, a homossexualidade, o narcisismo e a sublimação — um dos mais notoriamente associados aos temas — por meio de uma análise minuciosa da vida e da obra de Leonardo, sublinhando sua curiosidade imaginativa, o seu investimento criativo em diversas esferas, suas inibições e seu interesse insaciável pela ciência. Embora o ensaio freudiano sobre o gênio das artes comporte incontáveis controvérsias, pois sua análise se edifica sobre materiais bibliográficos escassos e incertos, as proposições expõem valiosos avanços teóricos e perdura, na contemporaneidade, como uma das articulações mais pujantes da psicanálise.

Percorrido um pequeno preâmbulo histórico, seguimos com nossas elaborações.

A definição do conceito de sublimação, apresentada no “Três ensaios” (FREUD, 1905/2016), é igualmente sustentada no texto sobre Da Vinci, como a “capacidade de substituir seu objetivo imediato por outros desprovidos de caráter sexual” (FREUD, 1910/1996b, p.86). No entanto, a análise freudiana da personalidade de Leonardo e de suas inúmeras capacidades de realização evidencia a plasticidade dos objetos da pulsão, bem como os incontáveis caminhos eróticos da criação artística e dos trabalhos de investigação científica.

Admitimos que o trabalho científico de Leonardo privilegia a elucidação da questão supracitada pois, de acordo com Freud, evidencia uma sublimação da curiosidade sexual infantil em pesquisa — escapando do recalque, das inibições e das compulsões — por meio de uma atividade em que “a qualidade neurótica está ausente [...] e o instinto pode *agir livremente* à

serviço do interesse intelectual” (FREUD, 1910/1996b, p.89, grifo nosso). Sublinhando a indicação de que a pulsão age à serviço de uma criação intelectual, Freud parece resolver o embaraço relativo à questão da dessexualização da pulsão, visto que a afirmação freudiana implica que o sexual não só subsiste no interesse e produções científicas, sublimatórias, como as impulsionam. Já o fragmento do texto, “*a qualidade neurótica está ausente*”, assinala a ação pulsional, livre do recalque, pela sublimação. Ademais, se a sublimação se realiza por outra via, diferente da neurose, encontra-se estabelecida a relação entre a sexualidade infantil polimorfa realizada na montagem sublimatória. Em outros termos, a incidência e o desvio das pulsões parciais são os componentes para a satisfação sexual indireta, bem como a deflexão dos objetos primitivos para outros no âmbito social.

Na sequência de suas formulações, Freud (1910/1996b) afirma que o período de latência oportuniza dois destinos para o impulso de pesquisa sexual infantil: o recalque e a sublimação. Estes, por sua vez, assumiriam três modos possíveis de expressão: a inibição neurótica e a preocupação compulsiva, ambas ligadas ao recalque; e a atividade criativa, relacionada à sublimação.

No primeiro destino — a inibição —, a curiosidade ficaria impedida, o que acarretaria uma limitação da atividade intelectual, um “processo que representa um fator efetivo na irrupção de uma enfermidade neurótica” (FREUD, 1910/1996b, p.88). No segundo tipo de expressão — a compulsão —, o desenvolvimento intelectual é forte o bastante para resistir ao recalque e as atividades de pesquisa sexuais retornam como sintoma, “sob a forma de uma preocupação pesquisadora compulsiva” (idem), sexualizando o pensamento com prazer e ansiedade. Nesse caso, a pesquisa seria um substituto da atividade sexual com a satisfação que lhe é característica de maneira deslocada, “mas o caráter interminável das pesquisas infantis também é repetido” (idem). O terceiro e último destino, o sublimatório, é descrito como “o mais raro e mais perfeito” (idem), pois resiste tanto a neurose quanto à inibição: “A libido escapa ao destino da repressão [recalque] sendo sublimada desde o começo em curiosidade” (Ibid. p.89), isto é, a sublimação prescinde do recalque. Isso posto, Freud traz uma distinção significativa entre o recalque e a sublimação, conceituação que ganha ainda mais corpo em seus textos subsequentes.

Um outro ponto relevante nesse artigo (FREUD, 1910/1996b), e que se evidencia em seu título, faz referência à uma lembrança da infância de Da Vinci. Freud encontra, nos volumosos manuscritos de Leonardo, notas sobre o voo dos pássaros, registrando o interesse do artista pela temática. Dentre as anotações analisadas, destaca-se a descrição de um episódio estranho, semelhante a um sonho, enunciado da seguinte maneira:

Parece que já era meu destino preocupar-me tão profundamente com abutres; pois guardo como uma das minhas primeiras recordações que, estando em meu berço, um abutre desceu sobre mim, abriu-me a boca com sua cauda e com ela fustigou-me repetidas vezes os lábios. (FREUD, 1910/1996b, p.91).

Antes de dissertarmos sobre as elaborações freudianas acerca dessa passagem, é digno salientarmos que toda a análise desse pequeno escrito de Da Vinci se fundamentou em um erro de tradução. Segundo Peter Gay, “o fio mais frágil do tecido do raciocínio de Freud é a fantasia do abutre. Freud utilizou traduções alemãs dos cadernos de notas de Leonardo, que verteram erroneamente *nibbio* por ‘abutre’, ao invés de ‘milhafre’” (GAY, 2010, p.282). Ainda de acordo com o biógrafo, o abutre serviu a Freud por sua abundante aparição na mitologia, enquanto o milhafre era apenas um pássaro sem grandes simbolismos, e ainda dispara: “a superestrutura que Freud construiu a partir da tradução errônea desfaz-se em pó” (idem). Mesmo que contestável em alguns aspectos, a construção freudiana promoveu importantes progressos no entendimento da homossexualidade, do narcisismo, da perversão, das identificações, além da consolidação do conceito de sublimação e seus efeitos. Declarada a riqueza do artigo freudiano, acompanhemos o seu desenvolvimento teórico.

No empreendimento da análise do manuscrito em questão, Freud (1910/1996b) se empenha em verificar possíveis significados históricos e mitológicos do suposto pássaro. Em sua missão, encontra, na simbologia egípcia, o hieróglifo de uma figura andrógina que possuía seios e pênis em um corpo de mulher com a cabeça de abutre, e que representava uma divindade materna. Além disso, desvenda um conto cristão, onde o abutre desponta como a única ave em que todos os espécimes seriam fêmeas e, pela inexistência de machos, a fecundação se daria pelo vento. Uma lenda que, por analogia, garantiria a veracidade do dogma católico acerca da gestação divina da Virgem Maria na concepção de Jesus. Munido dessas descobertas, Freud nos indica que o abutre representava, então, a mãe do artista italiano e que seria plausível supormos que “a cena do abutre não seria uma recordação de Leonardo, porém uma fantasia” (FREUD, 1910/1996b, p.91).

Leonardo era filho ilegítimo, e teria sido criado pela mãe biológica somente em seus primeiros anos de vida. Disso, Freud depreende que o artista desfrutara de um amor exclusivo e apaixonado de sua mãe, abandonada pelo marido. Retratando a presença recessiva paterna e o vínculo materno, ele fortalece a fidedignidade da representação fantasística do abutre desvelando o resíduo da relação erótica do artista italiano com a sua mãe, “que terá exercido influência decisiva na sua vida ulterior” (FREUD, 1910/1996b, p.100).

Com as considerações tecidas, Freud analisa a “*linguagem da fantasia*” para revelar os conteúdos eróticos latentes e fornece sua interpretação, justificada pelas “frequentes substituições de que se serve a linguagem” (FREUD, 1910/1996b, p.101), e acrescenta:

A cauda, “*coda*”, é um dos símbolos mais familiares e substitui expressões referentes ao órgão sexual masculino, tanto em italiano quanto em outras línguas; a situação, na fantasia, de um abutre abrindo a boca da criança e fustigando-a vigorosamente por dentro com a sua cauda, corresponde a ideia de um ato de *fellatio*, um ato sexual no qual o pênis é introduzido na boca da pessoa envolvida. (Ibid., p.94).

Tudo se passa como se a fantasia de Leonardo representasse o sugar homossexual passivo de um pênis, uma reminiscência do ato de mamar o seio materno ou ainda, com Lacan, “uma lembrança encobridora de algo que é reflexo de uma fantasia de felação” (LACAN, 1956-57/1995, p.436), isto é, um deslocamento da representação do seio, da satisfação sexual oral, para o pênis. No desenrolar do artigo, Freud (1910/1996b) amplia suas considerações e verifica que os homossexuais masculinos apresentavam uma ligação erótica muito intensa com uma mulher durante a tenra infância, em geral a mãe, causada pelo excesso de ternura por parte da última e reforçada pela ausência paterna.

Em uma das poucas passagens em que Lacan se referiu ao texto freudiano sobre Leonardo da Vinci, em seu seminário “A relação de objeto” (1956-57), ele salienta o caráter profundamente enigmático da fantasia do abutre para expressar a relação com o seio materno e a felação, cuja real significação seria a “de uma intrusão imaginária” (LACAN, 1956-57/1995, p.436). Em sua explanação, Lacan observa que a fantasia fixaria, de maneira singular, o lugar sexual e subjetivo de Leonardo, e orientaria as relações do artista com sua obra, “feita de uma atividade sempre no limite do realizável e do impossível” (Ibid., p.435). Ademais, determina que a novidade introduzida por Freud seria a função da mãe fálica, a partir do confronto do menino com a diferença, com o falo faltante na mulher, e seus impactos na estruturação de sua vida psíquica.

Em termos freudianos, “existe uma época em que o genital masculino é compatível com a imagem da mãe” (FREUD, 1910/1996b, p.102), período em que se supõe que “todos os seres humanos, tanto os homens quanto as mulheres, possuem um pênis” (Ibid., p.103). A percepção da diferença sexual, e a incapacidade de admiti-la de imediato, leva a hipóteses como a de que a mulher também possuiria o órgão masculino. Ou ainda, que as mulheres possuíam um pênis e que este foi cortado, deixando uma ferida no lugar. Diante da constatação final de que a mulher é faltante, resta a ameaça de castração, de perder o seu próprio pênis. Freud destaca ainda que, antes do complexo de castração, a criança experimenta “um intenso desejo visual, como

atividade erótica” (Ibid., p.103), em especial pela própria mãe, que logo se “transforma por um desejo pelo seu órgão genital, que supõe ser um pênis” (idem). Por sua vez, este desejo pode se transmutar em seu oposto — um sentimento de repulsa — e é este movimento que estabelece a estrutura, o chassi, do quadro da homossexualidade manifesta de Leonardo, e também sublimada para as artes e para a ciência.

No desenvolvimento dessa hipótese, a respeito da homossexualidade masculina, Freud (1910/1996b) nos assegura de que esta ligação erótica intensa do menino com a mãe apresenta-se como um estágio preliminar. A ele sobrevém uma etapa em que o amor do menino pela mãe sucumbe ao recalque. Assim, identificado à mãe, o menino toma a si próprio como modelo de objeto amoroso. Em outras palavras, busca amar outros homens como figuras substitutivas de si mesmo em sua infância, à “maneira que sua mãe o amava quando ele era uma criança” (Ibid., p.107), segundo um modelo narcísico de escolha de objeto. Recalcando o amor pela mãe, realiza sua fixação no inconsciente — na fantasia — e a ela permanece fiel. Essas formulações assinalam um marco na teoria psicanalítica: a introdução do conceito de narcisismo e que será amplamente desenvolvido em um dos artigos metapsicológicos de 1914.

No prosseguimento da análise do polímata florentino, encontramos a alegação de que, sob o enunciado fantasístico da cauda do abutre entre os lábios de Leonardo, subjaz a seguinte enunciação: “Minha mãe beijou-me apaixonada e repetidamente na boca” (FREUD, 1910/1996b, p.114). Essa construção de Freud ancora-se no fato de que Da Vinci, “em seus escritos, cita uma fábula onde um pássaro fêmea desenvolve um amor desenfreado pela prole, beijando-a e abraçando-a tão fortemente que termina por roubar-lhe a vida” (CRUXÊN, 2004, p. 24). Em decorrência desse achado, e em plena efervescência criativa, Freud sublinha a imagem prenha da atividade sexual oral na fantasia de Leonardo e a associa com o modo com o qual o artista retratava os sorrisos das mulheres em suas pinturas, sobretudo no quadro da *Mona Lisa*. Para ele, essa representação pictórica se repetia em diversas telas do pintor e, portanto, tratava-se de “um sorriso imutável, desenhado em lábios longos e curvos; tornou-se característica do seu estilo” (FREUD, 1910/1996b, p.114). Assim, o sorriso assumiria um duplo sentido: a “representação dos contrastes que dominam a vida erótica das mulheres” (Ibid., p.115), e o caráter dual das investidas da mãe sobre o filho. Dualismo que podemos indicar pelos seguintes termos: a reserva e a sedução, a ternura e a sensualidade ou, com Lacan (1956-57/1995), o amor e o gozo.

Considerando essa formulação, e a importância das pinturas de Leonardo como possíveis expressões inconscientes, Freud enceta uma análise do quadro *A virgem e o menino com Sant’Ana* (1513). De acordo com Freud (1910/1996b), na referida obra, as personagens

possuiriam o sorriso característico das personagens retratadas pelo artista — similares ao da *Mona Lisa* — e viriam carregados da significação a elas atribuída, revelando aspectos da trama edípica de Leonardo. Em sua análise sobre a pintura, Freud exprime um investimento considerável de erudição e criação, e destaca, especialmente, o fato de que o artista tivera “duas mães” bastante afetuosas, a biológica e a madrasta.

De acordo com Freud (1910/1996b), o primeiro esboço do quadro — um desenho preparatório — mostrava uma fusão da Sant’Ana com a Virgem em uma imagem que daria a ilusão de um único corpo com duas cabeças: “parece que as duas mães de sua infância se fundem em uma única forma” (Ibid, p.121), em representação dos excessos maternos e de uma alienação subjetiva. A tela final, contudo, emerge como uma modificação do croqui precedente, onde o artista retrata as mulheres notoriamente separadas, denotando que “Leonardo teria sentido a necessidade de desfazer a fusão” (Ibid., p.122). A própria figura do menino Jesus nessa obra representaria da Vinci, que desponta deslocada para o chão, separada da mãe. A conclusão da análise freudiana visa a demonstrar que o pintor teria se distanciado da sua fantasia fundamental, numa espécie de atravessamento ou elaboração, cujo efeito foi o de uma separação da mãe e identificação ao pai.

Várias questões se colocam, dentre as quais destacamos uma: supondo que a criação de Leonardo seja uma atividade sublimatória fora do trabalho analítico, facultaria uma elaboração ou travessia da fantasia fundamental? Em resposta ao questionamento, consideramos que a sublimação oportunize uma mudança subjetiva e o deslocamento de um lugar de gozo, de assujeitamento, para o resgate de um desejo próprio. O acontecimento artístico, sublimatório, trata de desviar o vetor pulsional no processo de criação da obra, que se torna uma espécie de resto do processo aflitivo do artista. Finalmente, o espectador é convocado à fruição, ao relançamento do ciclo criativo, a participar da criação sublimada. Através da arte, movido pelo seu próprio desejo, Leonardo teria saído de uma posição passiva — lugar de objeto ou de falo imaginário da mãe — para uma posição ativa, autoral, de sujeito: pai de sua obra.

Para Freud (1910/1996b), sobre essa questão, a identificação paterna mostrou-se, no entanto, prejudicial às criações artísticas de Leonardo, pois a operação de rivalidade e rebelião resultou em um desinteresse do artista pela pintura, análogo ao que experimentava pelo pai. Entretanto, ele reitera que rebelar-se contra o pai foi a ação determinante para a sua independência e para as realizações do gênio italiano no âmbito da ciência.

Conforme indicamos anteriormente, para Lacan (1956-57/1995), a tônica da análise freudiana incide na função da mulher fálica, no entendimento dos efeitos de uma ligação excessiva da criança com a mãe que, por sua vez, a toma como falo no plano imaginário,

designando um lugar de gozo. A partir dessa concepção, e centrado na conceituação dos registros do simbólico e do imaginário — ainda conferindo pouco destaque ao real nesta fase teórica —, Lacan esboça a estrutura clínica da perversão e da suposta inversão de Da Vinci.

Orlando Cruxên (2004) afirma que, para a fixação da fantasia de Leonardo, “foi necessária uma operação de *desmentido*” (p. 25), termo admitido por Lacan para explicar o mecanismo da estrutura perversa. Autentica-se que seja um processo natural, durante a infância, a atribuição de um enorme poder à figura materna, portanto, a crença de que esta também possuiria o falo. No entanto, ao confrontar-se com o sexo feminino, alguns sujeitos conservam um paradoxo: inscrevem a castração e, simultaneamente, a renegam, preservando e valorizando a representação da mãe fálica. Dessa forma:

(...) o triunfo do desmentido implica um retrocesso que conserva o sujeito como presa dos envelopes maternos. Ao sustentar a crença no falo materno, o sujeito se mantém sob o julgo do desejo da mãe e de um gozo advindo da maternidade. (CRUXÊN, 2004, p. 25).

Em outro apontamento, Lacan faz referência à asserção freudiana acerca dos traços neuróticos de Leonardo, fundamentado em suas compulsões por pesquisa e inibições, mas afirma que “nem toda a personalidade de Leonardo da Vinci se explica pela neurose” (LACAN, 1956-57/1995, p.442). Resulta daí a indicação de que uma das saídas possíveis daquilo que resta da tendência infantil fixada é a sublimação:

Trata-se aí de uma certa tomada de posição do sujeito com relação à problemática do Outro, que é, ou bem este Outro absoluto, este inconsciente fechado, esta mulher impenetrável, ou bem, por trás desta, a figura da morte, que é o último Outro absoluto. A maneira pela qual uma certa experiência compõe com este termo último da relação humana, a maneira como ela reintroduz no interior disso toda a vida das trocas imaginárias, a maneira como desloca a relação radical e última até uma alteridade essencial para fazê-la habitar por uma relação de miragem, é a isso que se chama sublimação. (LACAN, 1956-57/1995, p.446).

Sobre esse argumento, entendemos que Lacan indica um modo de sublimação orientado pelo registro do imaginário, conforme a leitura de Cruxên:

O fato de o pai não ter incidido de uma forma eficaz no psiquismo de Leonardo fez com que seu inconsciente permanecesse fechado, por sua ligação a uma mulher sem abertura, fálica. Ante a este fechamento, o sujeito é obrigado a percorrer trocas imaginárias. (CRUXÊN, 2004, p. 32).

Em outras palavras, se a função paterna não barra o campo incestuoso materno, o sujeito ficaria subjugado ao desejo do Outro.

Como aponta Lacan, no trecho acima, a sublimação de Leonardo habita e se desloca por uma relação de miragem com esse Outro, no nível do imaginário, figurado pela mãe. De acordo com Cruxên (2004), o embasamento dessa afirmação estaria na noção de “*impetus*”, termo cunhado por Da Vinci e que descreveria a lógica de suas realizações. O impulso criativo, para Leonardo, adviria da natureza em movimento contínuo. “O ‘*impetus*’ acaba sendo uma metáfora da força pulsional não recalcada que provém de uma grande lei materna” (Ibid., p.32-3). Posteriormente, o ensino de Lacan desaloja parcialmente a sublimação do registro do imaginário e a centra na dimensão do real, como dissertamos anteriormente em capítulos dedicados ao tema.

Nesse ponto, expressamos discordância com alguns autores, em determinadas passagens de seus escritos e em certas expressões utilizadas, a começar, pelo termo “homossexualismo ideal ou platônico” (CRUXÊN, 2004, p. 21). Nos parece arbitrário considerarmos a sexualidade do artista fiorentino como ideal ou platônica, trata-se de uma inferência sem grandes embasamentos. Afinal, o que seria uma homossexualidade ideal? Na sequência do texto de Cruxên (2004), observamos a afirmação que “a posição de Leonardo foi homossexual, mas bastante inibida em sua realização sexual concreta” (Ibid., p. 22); e a de que “ao que tudo indica, o exercício da sexualidade foi secundário em sua vida” (idem). Leonardo da Vinci viveu em um período de religiosidade severa, de intensa repressão social, quando o exercício da dita “sodomia” era punido com o encarceramento e condenações. Assim, não nos parece pertinente que houvesse registros explícitos, ou documentos, sobre a atividade sexual de Leonardo ou sobre a sua suposta inibição. Portanto, esse tipo de afirmação cai por terra e jaz sem fundamento. Concordamos com Walter Isaacson, em sua biografia de Leonardo da Vinci, quando diz:

Alguns autores, acreditando nas infundadas alegações de que os desejos de “homossexualidade passiva” de Leonardo teriam sido “sublimados”, especularam que estes sentimentos foram reprimidos e canalizados para a sua obra. [...] Mas não há motivos para acreditar que ele tenha se mantido celibatário. “Aqueles que desejam, em favor da moralidade, reduzir Leonardo, esta inesgotável fonte de criatividade, a um agente neutro ou assexuado, têm uma estranha impressão de estarem fazendo algo de bom para sua reputação”, escreveu Kennet Clark. Pelo contrário: em sua vida e em seus cadernos há muita evidência de que ele não tinha vergonha de seus desejos sexuais. Na verdade, parecia se divertir com eles. (ISAACSON, 1952/2017, p.91).

Na mesma esteira, encontramos nos apontamentos de alguns autores, embasados por Lacan, ainda que de forma velada, uma hipótese diagnóstica de estrutura perversa para Leonardo. A esse modo de explanação manifestamos desaprovação, com veemência, uma vez que o diagnóstico da estrutura serve apenas para orientar um manejo clínico, e Da Vinci, o artista italiano, nunca foi analisante. Essa pretensão analítica, ainda que defenda avanços

teóricos e abstrações, parece alimentar o campo de uma psicanálise aplicada, morta, e que em nada contribui para o pensamento contemporâneo. Tais avaliações carregam preceitos que não conduzem a um conhecimento alargado, mas generalizam e encerram a visada enigmática da arte e de seus criadores. Além disso, no discurso lacaniano sobre o artista, destacamos sua afirmação de que “em parte alguma encontramos, na vida de Leonardo da Vinci, atestado um laço verdadeiro, uma verdadeira cativação, que não seja ambígua e passageira” (LACAN, 1956-57/1995, p.447), e ainda a asserção de que o artista tenha sido “um homem situado numa posição profundamente atípica quanto a sua maturação sexual” (Ibid., p.448). Assegurar, ainda que supostamente e baseado em biografias, que um sujeito não tenha estabelecido laços verdadeiros, sem ambiguidade e por toda a sua vida, denota uma selvageria de proporções astronômicas, digna de críticas infundáveis. O que seriam laços verdadeiros sem ambiguidade? Em toda uma vida?

Para sustentarmos nossa crítica, bastou uma breve consulta biográfica sem grandes percursos. Não consideramos sequer o entusiasmo de Giorgio Vasari, grande pintor italiano e o primeiro biógrafo e admirador de Leonardo, para encontrarmos a seguinte indicação: “Tudo isso fez com que Leonardo tivesse muitos amigos. Nas cartas e escritos de muitos outros intelectuais proeminentes de Milão e Florença [...] há referências à Leonardo como sendo um colega valioso e amado” (ISAACSON, 1952/2017, p. 153).

Retornando ao ensaio freudiano, são muitos os temas que despontam e que causam efeitos para qualquer leitor. De todo o arcabouço teórico apresentado, destacamos uma expressão quase poética, tocante e conclusiva:

Na verdade, o grande Leonardo permaneceu como uma criança durante toda a vida, sob diversos aspectos; diz-se que todos os grandes homens conservam algo de infantil. Mesmo quando adulto, continuava ele a brincar, o que constituiu mais um motivo porque frequentemente pareceu estranho e incompreensível para seus contemporâneos. (FREUD, 1910/1996b, p.133).

A asserção de Freud motiva que conservemos a criança que fomos um dia e que nos permitamos brincar e sermos estranhos, mas que alcancemos, em alguma medida, ainda que ilusória, a compreensão por alguns outros e por nós mesmos. O “Leonardo de Freud” é aquele que se permite flertar com os limites da fantasia em suas criações científicas, esculturas, pinturas e desenhos. Contudo, em seu movimento criativo se arrisca e expõe a tendência última do psiquismo, o vazio. É no atravessamento da sua fantasia, tocado pelo real — no encontro com o nada e partindo deste — que Da Vinci cria e relança um convite ao laço, ao movimento. A sublimação é o trajeto da criação e a obra produzida é o resto. A partir da obra como o resíduo

de um processo, podemos afirmar que o espectador é também quem, verdadeiramente, (re)cria a obra a partir de seus efeitos, posto que a significa e a interpreta em palavras sem nunca atingir um saber definitivo sobre a produção ou o artista, (re)animando o desejo.

A arte é uma operação que, enquanto satisfatória, é evanescente e exige uma nova criação, formando um circuito. Trata-se de uma atividade que pressiona, com uma violência constante, por um trabalho de finalidade inalcançável por natureza, e que termina por evidenciar “a falta inerente à estrutura do sujeito” (COUTINHO JORGE, 2010, p.246).

De acordo com Lacan (1959-60/2008), a sublimação evidencia o vazio e é, justamente, esse vazio que introduz a possibilidade de circunscrevê-lo, do que se organiza em seu entorno. Isso significa que o sublimar implica a fantasia, mas também a assunção do real e do saber da falta no Outro, o que permitiria o deslizamento do desejo. A arte é um movimento que rompe com uma continuidade, com uma suposta unidade ilusória, portanto, criar é se a ver com o furo.

O ato sublimatório advém da tentativa em satisfazer a pulsão em desvio e, na mesma feita, oportuniza o testemunho do impossível. Criar é atuar numa mudança de posição do sujeito relativa ao gozo, pelo contato com seu próprio desejo. O artista mantém uma relação contraditória com a cultura e sua época, uma vez que sua criação se daria “contra as normas reinantes, normas políticas, [...] esquemas de pensamento, é sempre contra a corrente que a arte tenta operar seu milagre” (LACAN, 1959-60/2008, p.172). Se a arte opera em oposição às normas, assim também se dá o discurso analítico, sustentando o singular e a diferença.

Walter Isaacson (1952/2017), um dos biógrafos de Da Vinci, preconiza que

(...) a curiosidade e o experimentalismo incessantes de Leonardo deveriam nos lembrar da importância de inculcar [...] a ideia de não apenas assimilar o conhecimento, mas mostrar sempre disposto a questioná-lo — ser criativo e, como muitos desajustados talentosos e rebeldes de todas as épocas, pensar diferente” (ISAACSON, 1952/2017, p. 28).

Pensemos diferente!

3.2 O olhar e as artes

O surgimento da sexualidade, às margens das funções biológicas, mostra-se evidente em atividades de conservação vital e de trocas com o outro, como a alimentação e a defecação. Com isso, podemos afirmar que as pulsões oral e anal se encontram no registro da demanda. No caso da amamentação, trata-se da demanda *ao Outro*, posto que o bebê solicita o seio à mãe.

Já na atividade excrementícia se estabelece o inverso, a demanda *é do Outro* à criança. De maneira distinta, a pulsão escópica não se ancora em nenhuma necessidade, pois a função ótica não é essencial para a conservação do organismo, e, no entanto, solicitamos o olhar *ao Outro*, desejamos esse olhar. Portanto, o olhar não se inscreve na demanda, mas na dimensão do desejo, e este comparece, ou não (QUINET, 2002).

Embora não tenha incluído o olhar na série do desenvolvimento libidinal — das pulsões parciais oral, anal, fálica e genital —, Freud enfatizou a importância do impulso e do prazer de olhar em diversas fases de seu constructo teórico, atestando que, ao menos para o homem, o olhar é “indispensável para se atingir a meta sexual [...] e continua sendo o caminho pelo qual a excitação libidinal é despertada com mais frequência” (FREUD, 1905/2016, p.49). O despertar constante da excitação escópica, e sua preponderância na sexualidade, é tema de uma extensa nota de rodapé de “O mal-estar na cultura” (FREUD, 1930 [1929]/2021) em que Freud a apresenta como um efeito do recalque orgânico.

Dessas formulações freudianas, Coutinho Jorge (2005, p. 40-1) sublinha que a aquisição da postura ereta, na evolução de nossa espécie, promoveu o rechaço e a atrofia do sentido olfativo e, portanto, do prazer em cheirar, ao passo que instaurou a primazia e a hipertrofia do sentido visual no erotismo. O bipedismo, inclusive, resultou na exposição dos genitais à visão e, em oposição, a forte excitação provocada pela exibição fez surgir os sentimentos de vergonha e a necessidade de ocultação. Ademais, também o erotismo anal — fortemente ligado ao olfato — sucumbiu ao recalque, abrindo caminhos civilizatórios por meio da adoção de hábitos de higiene, de normas e de ordem. Com isso, a repugnância ao excrementício e aos cheiros associa-se ao sexual, forçando o movimento libidinal a deslocamentos e desvios, a sintomas e sublimações. Coutinho Jorge (2005) destaca ainda, neste contexto, a diferença crucial entre o instinto e a pulsão, posto que o olfato promovia estímulos cíclicos, pela menstruação, carregando a marca do funcionamento instintual e, de maneira radicalmente distinta, o visual se constitui como matriz do funcionamento pulsional próprio da sexualidade humana, uma vez que fomenta estímulos contínuos.

Já nos primórdios da psicanálise, observamos a dimensão visual se impor na demanda histórica aos médicos, em suas exibições corporais sintomáticas, quase espetaculares, e, sobretudo, por uma cegueira — analisada em “A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão” (FREUD, 1910/1996a) — que não era efeito de uma disfunção do órgão visual, mas designava uma dissociação entre os processos consciente e inconsciente: “As pessoas histericamente cegas só o são no que diz respeito à consciência; em seu inconsciente elas vêem” (FREUD, 1910/1996a, p.224). O olhar, assim, expõe a perda, o registro da falta, do

invisível; designa um lugar para além do corpo, para além do olho, para além da função de autoconservação, da visão e da imagem. Ver não é o mesmo que olhar.

No “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, Freud (1905/2016) concatena o olhar ao belo. A lógica dessa aproximação reside no fato de que, se a excitação libidinal se encontra relacionada ao visual, o objeto sexual se desenvolve no sentido da beleza. Contudo, há um interdito pelo interesse exclusivo nos genitais, ou em considerá-los belos, mas a excitação provocada pela visão destes pode ser transmutada em beleza e transferida para o corpo em seu conjunto. O belo surge como um precipitado da sublimação da pulsão escópica, antes dirigida aos órgãos genitais.

O prazer em ver, intolerável aos ditames civilizatórios, incita contenções psíquicas, ou seja, reações enérgicas como o pudor, o nojo e a moral. No entanto, a proibição e a ocultação da nudez resultam na impossibilidade de satisfazer a pulsão escópica, e causam o desejo, ativando o mecanismo sublimatório como uma outra via possível de escoamento da curiosidade sexual, pelo desvio para a esfera artística. Conforme sublinha Freud:

A ocultação do corpo, que cresce juntamente com a civilização, mantém desperta a curiosidade sexual, que busca completar para si o objeto sexual desvelando suas partes ocultas, mas que pode ser desviada (“sublimada”) para o âmbito artístico, quando se consegue retirar seu interesse dos genitais e dirigi-lo para a forma do corpo em seu conjunto. É natural que a maioria das pessoas normais se detenha, em alguma medida, nessa meta intermediária do olhar, sexualmente matizado; isso lhes dá, inclusive, a possibilidade de guiar certo montante de sua libido para metas artísticas elevadas. (FREUD, 1905/2016, p.50).

A arte oportuniza a sublimação, ou seja, a deflexão da excitação visual para a fruição estética no social, conservando a satisfação libidinal. O artista seria aquele capaz de transmitir ao outro e, sobretudo, transformar aquilo que vê, o apreensível, em olhar, o inapreensível; restando enquanto efeitos dessa operação a beleza, no campo do apreensível — e, por vezes, seu oposto, o feio, mas também o repugnante, o imoral, o tosco, o banal — e, no campo do inapreensível, o vazio.

Ainda nesse texto, Freud (1905/2016) faz uma aproximação interessante entre o olhar e o tocar, condensando os temas num mesmo tópico, mas sem desenvolver articulações específicas. Acerca dessa questão, Antônio Quinet (2002) retoma o termo *háptico*, empregado por Gilles Deleuze, para qualificar a relação entre a visão e o tocar ou, mais especificamente, entre o olho e a mão: o háptico é o toque com o olhar. Assim como a atividade erótica de ver deriva do toque, o desejo de ver o corpo escondido pelas roupas incita o de desnudar e tocar. Olhar é uma forma de tocar com os olhos, ou melhor, olhar com o toque e tocar com os olhos

são duas vertentes de uma mesma pulsão. O impulso de tocar deriva da pulsão escópica. O olhar é o ato de tocar libidinalmente o objeto da pulsão escópica, invisível no campo visual, diferente da função ótica do olho que é perceber fenomenologicamente os objetos. O primeiro é comandado pelo invisível real da pulsão, como *objeto a*, já o segundo, a visão, encontra-se no domínio do imaginário especular e do simbólico da perspectiva.

Quinet (2002) continua nos dando as indicações, de que, na esfera artística, o escultor e o pintor evidenciam o enodamento entre olhar e o toque, em duas referências básicas: um primeiro registro em que há uma certa subordinação a criar pelo toque das mãos, àquilo que se vê; em reproduzir formas, volumes e luzes por observação ou captura das imagens que atingem a retina, um campo de criações atreladas ao belo e às artes clássicas. E um outro movimento, que alcança a alforria do especular, uma ruptura com as representações miméticas do natural, alçando uma insubordinação das proporções e utilizando-se de formas hiperbólicas, de cores inusitadas, instaurando a surpresa — a exemplo do dadaísmo (nas primeiras décadas séc. XX) e da arte contemporânea. Em ambas as referências, o objeto se eleva ao vazio, o ver se eleva em olhar. Assim, a visão serve ao artista que pinta e esculpe com os olhos e as mãos, mas sublima ou encontra-se no registro *háptico* quando se toca, toca um outro e é tocado pelo olhar.

O instante fugaz de ser tocado pelo olhar aparece em formações de linguagem como: “aquela paisagem me toca”, “o quadro do artista me tocou profundamente”, “a lua toca meu rosto” ou “fiquei extremamente tocado ao ver uma escultura” etc. É um processo que não diz respeito à ação de perceber ou ver uma paisagem, um quadro, um astro ou uma escultura, mas que sustentam uma posição desejante. Trata-se, justamente, daquilo que escapa ao empreendimento da visão. Este toque do olhar, pontua Quinet (2002), marca um avesso da consciência visual perceptiva, um atravessamento, ou ainda, promove um desencontro gerador de um acontecimento irrepresentável que afeta, mas nada reflete.

Em 1913, no artigo técnico “Sobre o início do tratamento” (FREUD, 1913/1996), o olhar é abordado a partir do manejo clínico, pela recomendação de que convidemos o analisante a deitar-se no divã, especialmente aqueles em que “[a pulsão] de olhar (escopofilia) desempenhar papel importante em sua neurose” (Ibid., p. 149). Além de admitir uma escolha pessoal, posto que Freud afirma não suportar encarar seus pacientes durante horas diárias de atendimento – como confessou em suas recomendações sobre a técnica da psicanálise (idem) –, entra em jogo a suspensão da visão para privilegiar o discurso e a escuta. De outra forma, trata-se de deslocar o campo visual imaginário e, em alguma medida, isolar o simbólico, o registro da fala. Ou ainda, a visão é interdita no campo analítico para que o olhar, inconsciente, possa advir.

Dissertamos anteriormente sobre a pulsão escópica, analisada em 1915 (FREUD, 1915/2004a), na apresentação dos destinos pulsionais de reversão ao oposto e retorno ao Eu. Vale resgatarmos aqui um ponto relevante da elaboração freudiana, que é a admissão de uma etapa passiva, autoerótica, o *olhar-se*, anterior à ativa, *olhar* (*voyeurismo*), e depois, *ser olhado* (*exibicionismo*). Ademais, cabe sublinharmos o fato de que a atividade e a passividade são concomitantes no circuito pulsional, o que se mostra especialmente flagrante no campo escópico.

É também na gênese do “Fetichismo” (FREUD, 1927/2007) que o registro escópico comparece na teorização freudiana. Freud nos dá a precisão quando diz que diante de uma forte impressão visual da castração materna, a criança a renega, retendo sua percepção em um outro ponto da cena, fixando a visão em um pé, sapato, pele, ou em objetos como o veludo, peças de roupas íntimas etc. Dessa maneira, estes se tornarão substitutos do falo faltante materno. Para Freud, o fetiche exprime um “compromisso intermediário”, em que, tanto a afirmação quanto a renegação da castração se infiltram em sua constituição (FREUD, 1927/2007).

Para Lacan, se sabemos ler Freud, apercebemos que o olhar é colocado em primeiro plano — tanto em “As pulsões e destinos da pulsão” e no “Fetichismo” —, visto que a pulsão escópica “é a que elude mais completamente o termo da castração” (LACAN, 1964/2008, p.81). Assim, no seminário dedicado aos quatro conceitos fundamentais da psicanálise, Lacan dedica um extenso capítulo ao olhar, tratado como objeto da pulsão escópica ou, mais precisamente, como *objeto a* minúsculo, faltoso, causa do desejo. Segundo Lacan:

O olhar pode conter em si mesmo o objeto *a* da álgebra lacaniana, no qual o sujeito vem a fracassar, e o que especifica o campo escópico e engendra a satisfação que lhes é própria, é que lá, por razões de estrutura, a queda do sujeito fica sempre despercebida, pois ela se reduz a zero. Na medida em que o olhar, enquanto objeto *a*, pode vir a simbolizar a falta central expressa no fenômeno da castração, e que ele é objeto *a* reduzido, por sua natureza, a uma função punctiforme, evanescente — ele deixa o sujeito na ignorância do que há para além da aparência — essa ignorância tão característica de todo progresso do pensamento nessa via constituída pela pesquisa filosófica. (LACAN, 1964/2008, p.80).

A lição intitulada, “A esquizo do olho e do olhar” (LACAN, 1964/2008), prefigura o cerne da elaboração lacaniana: a cisão entre a função visual do olho e do ato de olhar. De forma simplificada, o que Lacan aponta é que o objeto da pulsão escópica é o olhar, e não a visão, ou o olho. Podemos, inclusive, afirmar que o olho não é sequer a borda, a zona erógena, que excita a pulsão escópica, mas sim a abertura da pálpebra, pois possui a característica de fenda, de furo (NASIO, 1995).

As elaborações iniciais de Lacan (1964/2008), no *Seminário 11*, fazem referência ao livro, *O visível e o invisível*, de Maurice Merleau-Ponty — importante filósofo da fenomenologia —, cujo ponto teórico essencial é o da “preexistência de um olhar”, isto é, o fato de que antes de olhar, sou olhado, ou ainda melhor, há algo anterior ao olho e sou olhado por toda parte. Na perspectiva lacaniana, a função ótica e biológica do órgão visual concerne à dimensão imaginária, ao registro do Eu, ou seja, a visão serve de contexto ou suporte do olhar, mas, de maneira distinta, o olhar marca uma anterioridade, emerge no registro do sujeito que é olhado. Ou ainda, em outros termos, há uma cisão entre a dimensão do imaginário, do olho, do Eu que vê, e a dimensão do olhar que repousa sobre o sujeito, registro do real da pulsão, do “terreno em que o objeto *a* é mais evanescente em sua função de simbolizar a falta central do desejo” (LACAN, 1964/2008, p.106). Lacan sublinha que o olhar está para além do imaginário, pois no lugar da consciência ou percepção do que se vê, há a falta e o desejo, o real e o simbólico.

Ao contrário da função visual, que permite apreendermos narcisicamente os volumes e as reflexões, determinando a forma das coisas e os espaços físicos, o olhar é invisível e precede ao mundo representado por imagens, ou seja, antecede a percepção unitária e especular de um Eu. Ao pensarmos no ato de olhar, algo subsiste inapreensível e não especularizável; não temos uma imagem que represente o olhar. Trata-se de algo proveniente da ação do Outro a quem o olhar também falta, de maneira que restamos surpresos e afetados por este atravessamento e pelo fato de que, ao olho, algo escapa denunciando um vazio. Desse modo, Lacan (1964/2008) é categórico ao afirmar que o olhar inscreve-se no campo da imaterialidade, da falta, instalando a função do desejo.

Além disso, Lacan (1964/2008) utiliza as *anamorfoses* — um tipo peculiar de representação geométrica, um efeito de perspectiva, que distorce, deforma — como referência em sua elaboração sobre a questão do olhar e da função das imagens, justamente por elas se diferenciarem da reprodução realista das coisas no espaço que era dominante nas pinturas dos séculos XVI e XVII. Para ilustrar sua proposição, ele toma a tela *Os Embaixadores*, criada por Hans Holbëin, pintor renascentista alemão. No quadro, além dos dois embaixadores, figuram objetos simbólicos da ciência e das artes, entretanto, no primeiro plano, há um objeto oblíquo, deformado, inclinado e suspenso, como se estivesse fora da cena, à frente dos personagens. Então, observando esse objeto inapreensível de um determinado ângulo, somos olhados pela figura de uma caveira que, de acordo com Lacan, nos faz refletir sobre nosso próprio nada, ou seja, “torna visível algo que não é outra coisa senão o sujeito como nadificado” (LACAN, 1964/2008, p.91). Em outros termos, o crânio coloca-se como referência à castração —

“encarnação imajada do menos fi [(- ϕ)]” (idem) —, diferente dos demais objetos, de aparência realista e fálica, símbolos da *vanitas*, a vaidade das artes.

O elemento anamórfico da representação é uma “armadilha” da visão, uma “tapeação da percepção”, posto que aponta, justamente, para o avesso do realismo das boas formas, carreando uma torção, um desencontro, um descentramento geométral e a inversão da perspectiva de um mundo puramente reflexivo, isto é, faceando o sujeito com o avesso do imaginário, com o real (LACAN, 1964/2008).

No prosseguimento de sua argumentação, Lacan (1964/2008) considera o lugar do artista na função do quadro, questionando o que é a pintura e o que estaria em jogo na criação de uma obra centrada no olhar. Ele declara que o artista quer ser sujeito no quadro, ou melhor, é como olhar que o artista se impõe em sua obra, e a isto os outros respondem valorizando o objeto como produto artístico. Isso significa que o quadro, que o pintor dá a ver, manifesta algo do olhar, e que ao artista cabe a expressão de um modo singular, específico, de olhar. Ou ainda, o sujeito é colocado no lugar do quadro e, como tal, emerge como olhar que, invisível e vazio, sustenta o desejo. Lacan vai ainda dizer que:

O pintor, àquele que deverá estar diante do seu quadro, oferece algo que em toda uma parte, pelo menos, da pintura, poderia resumir-se assim — *Queres olhar? Pois bem, veja então isso!* Ele oferece algo como pastagem para o olho, mas convida aquele a quem o quadro é apresentado a depor ali seu olhar, como se depõe as armas. Aí está o efeito pacificador, apolíneo, da pintura. Algo é dado não tanto ao olhar quanto ao olho, algo que comporta abandono, deposição, do olhar. (LACAN, 1964/2008, p.102).

A pintura oferece algo de gracioso para o olho, de prazer para aquele que vê, como uma espécie de anteparo que serve para a mediação, para a deposição do olhar. A função do anteparo é a de pacificar o vazio do olhar convertendo-o em imagem — e palavra —, isto é, visa proteger o sujeito de um encontro direto com o real do olhar que, de acordo com Lacan (1964/2008), vem de fora. De outra forma, o olhar, como *objeto a*, pode ser situado na fórmula da fantasia, “ $\$ \diamond$ olhar”, e o anteparo “ \diamond ” como aquilo que separa, faz mediação e regula as relações do sujeito com o objeto.

3.3 A arte além da beleza

3.3.1 O bem e o belo: ilusões na via do desejo

A terceira parte do *Seminário 7* de Lacan (1959-60/2008) é dedicada ao que ele nomeou de paradoxo do gozo, mais especificamente do que podemos chamar de gozo impossível ou gozo real. Isso significa afirmar que a satisfação no horizonte da pulsão, a verdadeira, não se encontra nem no imaginário nem no simbólico, mas no real. Em síntese, afirmaremos que o inconsciente estruturado como uma linguagem não inclui esse gozo irrepresentável que, apesar disso, permanece como as coordenadas do desejo. E mais, para Lacan, há uma oposição entre o que seria, por um lado, o engodo do princípio de prazer circunscrito ao significante e, por outro, aquilo que é o real inassimilável.

Pensando os liames do indivíduo com o coletivo, Lacan designa as duas principais barreiras do desejo, assim como a relação deste com a morte. Nesse contexto, ele desenvolve o paradoxo do gozo a partir do que chamou de “a função do bem e a função do belo”, na medida em que levantam “uma muralha poderosa na via de nosso desejo” (LACAN, 1959-60/2008, p.274), ao passo que demonstram sua visada.

A função do bem é discutida no nível da economia de bens, das operações de troca entre os homens. É por meio de uma articulação com as teorias de Marx, sob o esteio das relações do homem com seus objetos de produção, que Lacan (1959-60/2008) avança em sua exposição. Assim, destaca o problema dos bens e de sua criação, indicando que para além do valor de utilidade, há, conforme pontua Rinaldi (1996, p.100), sua “utilização de gozo. Por isso ele afirma que o âmbito do bem é o nascimento do poder, pois a disposição dos próprios bens implica o direito de privar os outros de seus bens”. Trata-se do estabelecimento de uma cultura cuja meta de felicidade objetiva a disposição de propriedades e o poder de tolher o outro de seus bens, isto é, de deter o prestígio pelas aquisições e posses — em seu poder de gozo —, fazendo com que as relações se instalem numa dimensão imaginária, em que prevalecem ações de rivalidade e agressividade. Os bens são uma barreira ao desejo porque se apresentam como um engodo, enquanto tapeação contra o mal-estar, valendo-se de construções socioeconômicas, políticas, familiares, e que pretendem realizar o impossível de suprir a falta.

Lacan (1959-60/2008) critica algumas noções éticas, como as de Aristóteles e de Kant, que predicam um bem alcançável ou uma disciplina que objetiva o agir virtuoso como promessa de felicidade e conforto. Neste debate acerca da questão dos bens, no nível da economia e do poder é que ele evidencia a diferença entre uma ética do desejo, própria à psicanálise, e um

imperativo categórico de dever e de ações morais supostamente normatizantes. “Para Lacan, o que importa é ressaltar a existência de uma maneira de lidar com os ‘bens’ radicalmente oposta à da sociedade contemporânea” (RINALDI, 1996, p.101), e é justamente a proposta arrojada da teoria e da técnica psicanalíticas.

Portanto, devemos ressaltar que a prática analítica não se reduz a uma sequência de manejos mirando posicionamentos corretos, ideais de conduta, ou procedimentos e ações pré-determinadas. A teoria e a clínica psicanalíticas, como uma ética, se distanciam radicalmente de modelos de comportamento e conjunto de costumes impostos, normativos, apostando no movimento desejante e marcando uma cisão com o imperativo do *bem comum* a todos. Afinal, o que seria O bem? O Bem de quem, e para quem? A este questionamento, Lacan responde de forma categórica: “Fazer as coisas em nome do bem, e mais ainda em nome do bem do outro, eis o que está bem longe de nos abrigar não apenas da culpa, mas de todo tipo de catástrofes interiores” (LACAN, 1959-60/2008, p.373). Por conseguinte, a proposta lacaniana demonstra sua originalidade ao afirmar que “a única coisa da qual [o sujeito] se possa ser culpado [...] é de ter cedido de seu desejo” (idem).

A psicanálise não se abrevia à moral, ainda que a comporte, mas propõe um caminho de singularização das relações do sujeito com a cultura, com a Lei, com a linguagem e com a sexualidade. Ademais, importa retermos das indicações de Lacan o fato de que um repúdio aos ideais se faz “necessário para [...] apreendermos em que via se desenvolve nossa experiência” (LACAN, 1959-60/2008, p.274), a saber, a de uma ética do desejo.

Sobre a função do belo, Lacan proclama que designa uma cobertura, um véu, ou melhor, “a verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo inominável do desejo radical, uma vez que é o campo da destruição absoluta” (LACAN, 1959-60/2008, p.259). Para ele, a manifestação estética, a experiência da beleza, encerra também seu oposto dialético: o feio, a putrefação ou aniquilamento. Dito de outra maneira, a beleza é uma obstrução do desejo e, paradoxalmente, aquilo que mantém uma proximidade com o limite da realização do desejo puro, o desejo de morte, o campo da Coisa.

Para avançar nessa problemática, Lacan (1959-60/2008) retoma a questão da valorização social presente na concepção freudiana da sublimação: a questão dos bens e do belo enquanto produção de valores como resultado da criação. O que ele ressalta é que, na arte é contestável considerarmos o que ocorre no nível da pulsão sublimada, a partir dos efeitos sociais de reconhecimento patrimonial ou monetários, ou seja, quando “a obra do criador de belo, retorna para o campo dos bens, ou seja, quando se tornam mercadorias” (p.283). Além disso, para Lacan, trata-se de um reducionismo teórico concebermos que o trabalho do artista é tornar

belo o desejo proibido, proporcionando ao espectador uma vivência de realização harmônica e de perfeição, bem como a sanção de sua audácia criacionista.

Lacan afirma que “o belo, em sua função singular em relação ao desejo, não nos engoda [...], ela *nos abre os olhos* e talvez nos acomode quanto ao desejo, dado que ele mesmo está ligado a uma estrutura de engodo” (LACAN, 1959-60/2008, p.284, grifo nosso). O belo “nos abre os olhos”, pois torna o limiar do desejo visível, isto é, revela a dimensão radical e mortífera da pulsão por uma tapeação do olhar e de uma cegueira: “uma proteção contra algo que está para além, e que é, precisamente, o que não sabemos” (Ibid., p.277). Lacan pontua: “o aspecto comovente da beleza faz vacilar todo juízo crítico, detém a análise, e mergulha as diferentes formas em jogo numa certa confusão, ou, de preferência, num cegamento essencial” (Ibid., p.331).

O que podemos depurar das indicações lacanianas é que o desejo não se extingue pela apreensão do belo, mas nessa dimensão, mais do que em qualquer outra, ele se manifesta como enganoso. O belo vela o desejo de morte, real, com uma miragem de completude e de imortalidade.

Para figurar as questões que envolvem o desejo, o belo e o bem, Lacan (1959-60/2008) empreende uma leitura de *Antígona*, peça grega de Sófocles. Em sua análise, a beleza desponta, essencialmente, ligada à experiência da tragédia. Ele nos indica que o estilo trágico produz um efeito contraditório, posto que o herói se consagra por um forçamento de ações em direção ao seu desejo em seu extremo fatal, a morte, para além dos limites do belo e dos bens e, paradoxalmente, sustenta a imagem de uma paixão. Lacan recorre a anamorfose cilíndrica para ilustrar o que está em jogo na trama sofocliana, visto que:

[...] vemos produzir-se a superposição de uma série de tramas, por meio de que aparece para além do espelho uma maravilhosa ilusão, uma imagem muito bela da paixão, enquanto que algo de bastante decomposto e nojento se esparrama em volta (LACAN, 1959-60/2008, p.322).

A interpretação lacaniana indica *Antígona*⁴ como aquela que discursa e representa o desejo em sua face mais radical, enquanto Creonte mostra-se como o discurso do bem, como

⁴ A tragédia Grega desponta como expressão da cidade e da democracia, pelo desejo de reedição de velhas histórias míticas e poéticas. Os dramas trágicos carregam o colorido da ação para além do discurso normativo, das críticas sociais coletivas e hierárquicas e da manifestação de pensamentos singulares. *Antígona* (440A.C), escrita por Sófocles, trata de diversos temas importantes, dos quais Lacan (1959-60/2008) destaca a luta contra o exercício de poder absoluto e o respeito pela morte. O cerne da questão reside na proclamação de uma lei que proíbe a prestação de honras fúnebres a Polínicos — filho de Édipo e irmão de *Antígona* — morto na disputa gerada pelo desentendimento sobre a divisão do trono. Creonte, tio dos jovens, assume o poder e impõe obediência total aos cidadãos. Cabe a *Antígona* lutar pelo direito de sepultar o irmão, ainda que este ato custe sua

uma lei sem limites, uma moral do poder de gozar de um outro. Para Lacan (1959-60/2008), a tragédia carrega a marca de uma ultrapassagem do bem, do belo e da lei — do imaginário e da ordem simbólica que impedem o alcance da Coisa —, uma vez que a heroína avança por uma zona de horror que o gozo admite, e alcança um dilaceramento. Trata-se, exatamente, do registro de um desejo de morte, isto é, a sustentação desejante em sua tendência absoluta, cuja consequência é o franqueamento a um gozo maciço: a morte da protagonista.

Na perspectiva lacaniana, a tragédia pode ser comparada à própria ação humana para além dos palcos, das turnês e das encenações teatrais, no sentido de que este tipo de arte aponta a possibilidade de afirmação do viver e também de seus limites, ou seja, com o que a vida comporta de desgostos, de fracassos, de decepções e até mesmo pela assunção da própria morte, bem como as consequências de não cedermos ao nosso desejo. (LACAN, 1959-60/2008)

Nesse contexto, concordamos com Rinaldi (1996) ao dizer que o que interessa a Lacan é sublinhar que na dimensão da lei dos homens, dos bens materiais e da beleza, há uma estrutura fantasística que vela um campo enigmático e antagônico: o da pulsão de morte, do gozo impossível, real. Em outros termos, trata-se do conflito entre o que é assujeitar-se aos bens e ao belo, e das consequências de sustentar o desejo, de se responsabilizar. A tragédia *Antígona* abrange uma dimensão radical que Lacan define como uma “segunda morte”, uma “morte simbólica em que o sujeito reconhece a castração que o constitui como ser situado na linguagem” (RINALDI, 1996, p.105). A heroína se situa, precisamente, entre duas mortes, na dimensão em que comparece algo de belo e um ponto de destruição.

Em um capítulo intitulado, “A demanda de felicidade e a promessa analítica”, ainda no *Seminário 7*, Lacan é cirúrgico em sua descrição acerca da função do belo, qual seja, “a de nos indicar o lugar da relação do homem com sua própria morte, e de nos indicá-lo somente num resplandecimento” (LACAN, 1959-60/2008, p.346). Em outra passagem, ele é ainda mais preciso e afirma que o belo “ao mesmo tempo, indica o lugar do desejo na medida em que é desejo de nada, relação do homem com sua falta a ser, e impede de ver esse lugar” (Ibid., p.349).

própria vida. É a este movimento que Lacan (1959-60/2008) se refere, e problematiza, ao abordar as questões do bem e do belo em sua função de barreira contra o desejo em seu limite, marcando um ultrapassamento: o desejo de morte. De maneira sintética, o desfecho da peça relata que *Antígona* viola a ordem do rei, consegue espalhar uma fina camada de terra sobre o corpo do irmão morto, como ato simbólico suficiente para satisfazer a obrigação religiosa do sepultamento. Assim, é julgada, presa e enterrada viva, já Creonte resta condenado à vida, a suportar o insuportável peso de seus atos em nome de um suposto bem (DUARTE, 2021; LACAN, 1959-60/2008).

3.3.2 A arte e a destituição da beleza

Procedendo das indicações de Lacan sobre o belo como uma experiência trágica que comporta a morte e buscando avançar no ponto de vista psicanalítico sobre a arte, interessa interrogarmos o fato da beleza, por vezes, afigurar-se como um atributo necessário para que uma obra seja considerada artística, particularmente no âmbito da pintura. Para isso, partamos das seguintes questões: há uma definição possível da arte? O que é propriamente belo nesse contexto? O que nos permite determinar se um objeto criado atinge esse estatuto de obra artística? Questionamo-nos ainda se haveria uma relativa antecipação de pensamento em algumas interpretações psicanalíticas de certas pinturas ditas belas — ou trabalhos artísticos —, nas quais a própria obra acabaria desaparecendo em prevalência de hipóteses ou validações teóricas.

Se a pintura for reduzida à função de ocultar ou revelar significados, se lhe for atribuído o caráter de um mutismo narcísico em sua ligação com a visão e a fascinação, ou servir para lançar sobre o artista e sua obra uma série de diagnósticos que designam posições psíquicas banais, de que serviria a arte para a psicanálise, e vice-versa? Em que exatamente a beleza de uma pintura difere da beleza trágica encenada? Alguns diriam: o audível ou o enredo de um desejo puro, desejo de morte. Talvez pudéssemos afirmar com Frayze-Pereira (2005, p.70) que “habitados a escutar a fala de seus pacientes, a refletir sobre significantes verbais, certos analistas parecem não saber mais olhar”. E talvez esse seja, paradoxalmente, um tipo peculiar de cegueira, daqueles que estancam a teoria em detrimento de demonstrações de erudição, dos que se recusam a frequentar o desconhecido de quando o silêncio da pintura “fala”.

Um quadro é, inegavelmente, uma imagem estática em sua abordagem puramente contemplativa. No entanto, pensando com nossos referenciais, tais como Fayga Ostrower (2019), Jacques Lacan (1964/2008), Arthur C. Danto (2015, 2019), Hal Foster (2017) e Marcel Duchamp (CABANNE, 2015), podemos afirmar que o quê nos importa, de fato, em qualquer manifestação artística são: o movimento desejante, a ação da tendência, a emergência do inconsciente, a perplexidade e o estranhamento, que possibilitam elaborações e relações simbólicas. A pintura é, também, abertura ao discurso. Nos interessa a apreensão daquilo que se encontra fora da tela, para além do belo: o seu avesso e o arrebatamento. Ou ainda, a moção criativa, a surpresa e o embaraço, o afeto e a elaboração. Ademais, a interpretação de uma obra e a determinação do que é arte ou do que é belo, mediante qualquer teoria ou percepção, conta

apenas com os efeitos da obra sobre o intérprete que vê, lê ou a vivencia a partir do que carrega consigo, a não ser que o autor forneça sua própria explicação.

Retomemos a questão do paradoxo da beleza. Em consonância com as propostas de Arthur C. Danto (2019), no período renascentista seria indubitável o pressuposto de que toda arte, sobretudo a pintura, deveria possuir atributos de beleza e transmitir uma imagética datada, cujo efeito seria a gratificação visual ou sensorial do espectador por meio de figuras fiéis ao observado a partir do natural, senão aprimoradas. Acreditava-se que a função pragmática da arte era a de despertar o bem, o amor e a admiração por intermédio do belo e do visual, por meio de obras que eram simulacros exatos do visível, da natureza, e cujas cores, luzes e sombras conferiam à obra um mimetismo exato de uma suposta realidade material iluminada. Sob um certo ângulo, tratava-se de imagens revestidas de ideais intimidadores, estéticos, religiosos e moralistas. Ilusões na via do desejo em sua íntima relação com a falta (DANTO, 2019; LACAN, 1959-60/2008).

Não obstante, podemos complexificar, e até discordar, em parte, dessa leitura acerca da pintura clássica enquanto pura ilusão de plenitude e beleza. Trata-se de obras celebradas e discutidas até a atualidade, que convocam ao pensamento, à palavra e evidenciam, em si mesmas, impossibilidades. Como aponta Oswaldo França Neto (2007), os críticos de arte, filósofos e psicanalistas tentam, reiteradamente, decifrar significados de uma pintura, “apreendê-la no campo do saber, destrinchando motivações do artista, sua razão de ser e lugar no contexto cultural” (Ibid., p.22), além de vinculá-la, quase que exclusivamente, ao campo visual. No entanto, algo de opaco, invisível e inassimilável subsiste e se impõe. E é exatamente esse fato que define a pintura, mesmo as clássicas idealizadas, enquanto arte que evidencia o impossível, para além do imaginário.

Fato é que a pintura proporciona laços sociais e discursos — de artistas e espectadores — e, além disso, sabemos que, se fosse possível esgotarmos a significação de uma obra de arte qualquer, essa se tornaria um bem material, uma mercadoria (LACAN, 1959-60/2008). E a pintura se furta a isso, é um campo interminável de significações.

As pinturas de natureza-morta, por exemplo, ilustram, notadamente, a ambiguidade do belo, visto que são obras nas quais figuram itens atrativos e de caráter mimético do natural em contraposição a objetos em decomposição ou inanimados, crânios humanos, ampulhetas quebradas etc., conforme nos assinala Lacan (1959-60/2008). Além disso, continua Lacan, explicitam um conflito com a moral, posto que destituem um ideal do que seria puramente agradável ao olhar. O estilo *vanitas* faz uma clara alusão ao real da morte, velado por meio da mais viva beleza pictórica e que, paradoxalmente, a evidencia: “a natureza-morta mostra-nos,

ao mesmo tempo, e esconde-nos o que nela ameaça — desenlace, desenrolar, decomposição — , que ela nos presentifica o belo como função de uma relação temporal” (Ibid., p.349).

Credita-se ao movimento modernista, no século XX, um rompimento radical e explícito com o imaginário de representações, ideais técnicos e de beleza, a exemplo do Cubismo e do Dadaísmo, que recusavam veementemente esse lugar da arte como produção de objetos belos. Movimentos que valorizaram “uma tomada de posição intelectual contra a servidão manual do artista” (CABANNE, 2015, p.69). Para além da beleza, a obra de arte modernista carrega um colorido crítico, inquietante e estranho, caracteriza-se por uma atividade capaz de desconstruir sistemas estéticos impostos pela tradição e pela moral; uma atividade intelectual liberta do conceito de belo que se tornou, com efeito, atributo quase irrelevante. Estando presente ou não em determinado objeto, a beleza não seria mais determinante para definir se algo era ou não, arte. Uma boa obra artística poderia não ser bela, incluindo por vezes os restos, lixo, ou o que há de mais vil no humano, nos conta Cabanne (2015).

A inscrição da arte como manifestação de Eros na cultura, enquanto sublimação da sexualidade, promove a criação de objetos capazes de enriquecimento simbólico, nos reconduz àquilo que nos é estranhamente íntimo e nos torna singulares. O artístico, para além da beleza, nos coloca face à reverência, à honra, à contemplação; mas também à destruição, ao acaso, à repulsa, à repugnância, à indignação, ao desprezo, à agressividade etc., conforme assinala Lacan (1959-60/2008). O movimento Criacionista — dos férteis anos 1920 do século passado, quando foram produzidos um sem número de obras-manifesto — se liga, sobretudo, ao elemento surpresa e à causalidade, ou aos pequenos problemas técnicos e criativos em nosso percurso, aqueles que nos impulsionam a elaboração e nos incitam ao novo. É pelo encontro com a eventualidade, com aquilo que não tem sentido e nos espanta, que podemos experimentar o novo e eventuais elaborações.

No livro de Pierre Cabanne, *Marcel Duchamp: engenheiro do tempo perdido*, o autor recolhe os comentários de Duchamp acerca de suas obras em conversas entre eles, o que, de sua leitura, parece-nos descrever um encontro com o real, da ordem da *Tiquê* (LACAN, 1964/2008), ao declarar que o acaso o interessava “como um meio de ir contra a realidade lógica”. (CABANNE, 2015, p.78). A criação escapa à intencionalidade, aos domínios do Eu, importando uma aceitação de um desvio do propósito, e até uma deformação, a exemplo da famosa escultura de Duchamp, *O Grande vidro* (1912), que se quebrou ao ser transportado, fato que o artista considerou, conforme ele relatou a Cabanne, como o próprio corolário da obra. Contingências que proporcionam à arte uma espécie de alforria, um desprendimento do peso moral ou ideal atribuídos à beleza, e cujo objetivo é a “*renúncia a toda estética*” (Ibid., p.72),

que desvencilha a obra do julgo do que seria um bem, o belo, o bom ou o mau gostos, ou seja, livrando-a da submissão a qualquer ordem moral. A arte é a emergência do parcial, do arrebatamento e do equivocado. A ênfase não está, portanto, no objeto, mas na ação e no entusiasmo do criar.

A importância da arte se desloca do objeto para a causa e para o efeito que a obra produz no sujeito, para além de quaisquer qualidades estéticas e beleza. Conforme relata Marcel Duchamp, em entrevista à Pierre Cabanne (2015), a obra, *Nu descendo a escada*, é tributária dessa fratura no conceito de arte. Trata-se de uma subversão dos padrões pelos quais a qualidade artística, supostamente, poderia ser julgada. O fato curioso da referida obra era que ninguém, aparentemente, conseguia encontrar o nu na pintura. O que o artista apontava era, precisamente, algo além do objeto. Assim como a *Brillo Box* (1964), de Andy Warhol, que se tratava de um objeto comum apartado e deslocado de sua utilidade óbvia, uma embalagem de esponjas exposta no museu mais famoso de Nova Iorque, com o estatuto de arte em sua estranheza provocativa e espantosa. Um convite ao questionamento e ao discurso, um estímulo para que o espectador possa se a ver com aquilo que está em Outro lugar, justo no invisível, intocável e indizível, o que estaria além da obra, conforme nos traz Cabanne (2015). Essa concepção artística é uma insubordinação ao belo e aos bens, uma operação de destruição, de ruptura e destituição de regras impostas pela civilização. Um trabalho que evidencia o desejo, a criação, a partir de um nada que, por sua vez, proporciona o advento do novo.

A arte opera um corte que indica a dimensão do real, por vezes experimentada como angústia pelo artista ou espectador. Porque o verdadeiro afeto nos extirpa a palavra momentaneamente. Nos deixa mudos de uma forma que parece nos aproximar da loucura, do inefável que nos toma por completo, de supetão. O inesperado reencontro com o vazio nos leva a visitar o abissal e a vislumbrar a onda que abala a superfície consciente, refutando aquilo que acreditávamos. Depois disso, não podemos voltar a ser quem éramos, porque o dizer nos escapa. Em contrapartida, somos convocados a retomar a palavra, possibilitando a emergência do sujeito, assumindo o que há de mais singular pela criação do novo, expondo a pura diferença.

Diante do nada, são a fantasia e a criatividade que conseguem transformar o caos real em produções subjetivas. Criar é condescender ao desejo, mergulhar no vazio e transmitir ao outro o impossível que se evidencia em ato, também imagem, e pela insistência no simbólico. A obra de arte é uma escrita feita com o corpo que, para além do objeto criado, é uma ação que torna o viver relevante ou, por vezes, suportável. É o rastro de um corpo pulsional que nos determina, mas que nos é sentido como estrangeiro, um corpo íntimo e, concomitantemente, desconhecido. Corpo de que somos permanentemente reféns e intimados a responder, ainda que

sintomaticamente. E, também por isso, podemos sublimar, e por esta razão apreciamos criações sublimatórias.

Procuramos dispor da arte como um discurso singular que, assim como nossa história, são apenas invenções. Ato criativos do artista dos quais podemos ser perante a vida, como falantes, e também criadores e espectadores do mundo. É nesse sentido que podemos valorizar as realizações sociais, o belo e o bem, o mal e o feio, as artes e as sublimações: avisados do impossível e brincando com o possível.

CONCLUSÃO

Concluir este trabalho nos remete à nossa pergunta inicial de pesquisa, na qual interrogamos, de forma abrangente: quais são os efeitos da sublimação para o sujeito e para a cultura? Entendemos que o movimento sublimatório viabiliza uma saída possível para a exigência pulsional e, assim, buscamos investigar como o ato, que chamamos de criativo, incide e reverbera na subjetividade e no social. Diante dessa tarefa, percorremos a tradição freudiana e examinamos os avanços de Lacan, na busca de respostas. Nossas questões, contudo, se relançaram constantemente, renovando o vigor do desejo de saber, desencadeando outros movimentos.

Devemos enfatizar, contrariando o que seria uma conclusão, o caráter parcial desta dissertação, que se expressa como um ponto de estofo, como um arremate que se furta a finalização, intentando para a inauguração de um novo texto, de um outro percurso. Consideramos este trabalho como um desenlace teórico momentâneo, como o encerramento de uma etapa em que, certamente, há o comparecimento de um olhar subjetivo sobre a sublimação e sobre a arte, afinal, o que é concluir senão contornar o inconclusivo para então nos percebermos a partir de um outro lugar? Um dos efeitos deste trabalho é, portanto, o reconhecimento de que “o inacabamento teórico está presente na formação do analista” (COUTINHO JORGE, 2022, pg.39).

Apresentamos ao leitor aquilo que recolhemos de uma vasta bibliografia, isto é, as interpretações e as construções sobre a sublimação estabelecidas em um íntimo diálogo com Freud, Lacan e outros autores. Nosso trajeto propiciou a criação de um discurso próprio, fruto de uma significação singular sobre o tema abordado, posto que “uma das reivindicações da psicanálise, em seu favor, é indubitavelmente o fato de que, em sua execução, pesquisa e tratamento coincidem” (FREUD, 1912/1996, p.128). Desta feita, providenciamos um arranjo conceitual como o resultado de nosso caminho e dos encontros com os acasos e tropeços de nossa jornada para, assim, construirmos um texto coeso e que agora vislumbra novos horizontes. Consideramos, portanto, que este momento de concluir designa um atravessamento ou, mais ainda, a revelação de um aprendizado que se renova e admite outras perspectivas e ampliação.

Evidenciou-se, em Freud, que a teoria da sublimação não se apresenta de maneira uniforme, que comporta descontinuidades e jamais foi concluída. Portanto, entende-se que o conceito admite diversas matizes, interpretações e variações teóricas. Ainda assim, diante do

desafio de percorrermos uma teorização incompleta, tornou-se viável contornarmos as indicações espalhadas pelas obras freudiana e lacaniana para, então, delimitarmos uma análise sobre o movimento sublimatório, convergindo para a conclusão do que estabelecemos como meta desta dissertação: explicar a sublimação de Freud a Lacan.

Em nosso deslocamento textual, situamos a sublimação primordialmente no âmbito das artes, mas também para muito além deste, no entrecruzamento de outras elaborações fundamentais ou como um norteador e possível efeito — mas nunca como um objetivo — para a condução de uma análise. Abordamos a sublimação como uma defesa a uma lembrança irreconciliável, como aquilo que comparece na transferência, viabilizando um processo analítico, e também enquanto destino pulsional alternativo ao recalque ou à satisfação pulsional direta. Ademais, assinalamos o conceito de deflexão libidinal para a pesquisa científica e às artes, bem como um movimento que revela o que é próprio da pulsão, justamente por evidenciar a plasticidade dos destinos e objetos, além de oportunizar uma satisfação prazerosa diferente do sintoma. Explicitamos a sublimação como a dessexualização da pulsão, o que resume com precisão o conceito pelo fato de que não há objeto capaz de promover a satisfação total. Portanto, diferente de sustentarmos a sublimação como o destino decorrente dos interditos e da moral civilizada, ou destino pulsional idealizado, levamos em consideração outras dimensões, revelando o impossível da satisfação pulsional e a falta estrutural do sujeito.

Destino alternativo ao recalque, a sublimação pode ser entendida como a operação em que não há renúncia pulsional, mas uma tentativa de substituição de objeto e um deslizamento do desejo na exposição do vazio através da obra criada, “uma forma de dizer sim à pulsão [...] assim, o impossível da satisfação, em causa na pulsão, encontra na sublimação sua possibilidade de manifestação plena” (COUTINHO JORGE, 2005, p.154). Faz-se necessário, contudo, destacarmos que cada sujeito apresenta uma capacidade para sublimar, bem como um limite. Dito de outro modo, face a exigência incontornável do pulsional, há uma impossibilidade de sublimação integral. Isso denota a exigência de que a pulsão atinja, ao menos em parte, a vicissitude corporal, isto é, a satisfação sexual direta, ou com Lacan, o gozo. (COUTINHO JORGE, 2005).

Com Jaques Lacan (1959-60/2008), averiguamos uma ampla articulação da sublimação com a pulsão de morte, em referência ao movimento desejante como um possível efeito diante do vazio constitutivo que subjaz no cerne da subjetividade. Esta articulação lacaniana foi elaborada em um seminário dedicado à ética da psicanálise — a ética enquanto uma prática da teoria analítica —, como aquela que aposta que o sujeito não ceda de seu desejo, sendo a sublimação o destino pulsional que, em alguma medida, sustenta essa máxima. Assim,

patenteou-se que a satisfação pulsional se dá no próprio circuito da pulsão e, mais ainda, que a sublimação impõe ao sujeito uma relação com o objeto para além do imaginário, mas no registro do real, evidenciando o vazio e revelando o que é próprio da pulsão.

Estabelecido este estudo, vislumbramos para um futuro trabalho empreendermos uma pesquisa sobre as noções de criação e criatividade, avaliando particularidades e aproximações entre os processos e examinando possíveis relações com a sublimação. Sobre o criar, partiríamos das indicações freudianas mais tardias, nas quais a criação emerge como um possível efeito da defusão pulsional. Dito de outro modo, a pulsão de morte, desanexada da pulsão de vida, tenciona para a destruição que, em seu limite, pode operar como causa da criação, oportunizando o refusionamento pulsional e novas vias de satisfação (FREUD, 1923/2007a).

Com Lacan (1959-60/2008), a questão da criação se revela sob uma perspectiva singular, a partir do nada, de um ponto *ex-nihilo*, ou seja, o ato criativo inaugura o que é histórico da pulsão, mas estará para sempre referido ao lugar vazio que resta na origem da cadeia significante. Portanto, podemos ampliar a noção de criação para além das produções sublimatórias, para qualquer manifestação simbólico-imaginária, inclusive o sintoma. A criação, portanto, pode ser entendida como a apreensão do real pela linguagem, o que nos permite uma dilatação do que é, de fato, criar.

Além da criação, nos questionamos: o que seria a criatividade? Uma potência para a criação, inerente ao humano, e não exclusiva de artistas? A criação, por sua vez, seria a realização desse potencial em que se legitima o fazer, a forma, a autoria e o novo?

Para Donald Winnicott (2019, p.108): “[...] a criatividade não se confunde com uma criação bem-sucedida ou aclamada”, isto é, a criação pode se dar por meio da produção de um objeto, uma pintura, uma casa, uma roupa, uma música. Já a criatividade denota um estado psíquico de saúde, de um modo singular de apreensão da realidade por meio do fantasiar. Sendo assim, podemos considerar que existam consonâncias conceituais entre a criatividade e a libido? E entre a criatividade, a criação e a sublimação?

Na esfera artística, seguimos nos perguntando se uma criação pode evidenciar aquilo que não tem sentido aparente ou imediato. Pode apontar o enigmático e torná-lo significativo, desvelando o que supostamente estaria oculto no detalhe mais anódino da obra de arte? Sabemos que, invariavelmente, estaremos na dependência da palavra, ou seja, do relato e interesse do próprio criador. Isto é, cabe apenas a ele, e a mais ninguém, articular o texto e formulações acerca de sua criação. A nós, psicanalistas, resta o testemunho por meio do discurso do autor cuja elaboração se efetua, do contrário faríamos apenas inferências vazias.

Todavia, sabemos que o criar não se restringe ao âmbito artístico, mas trata-se da invenção de novos modos de satisfação, de uma capacidade em dar formas ou palavras aos afetos e de se implicar pela insistência no viver. Ademais, aquilo que se materializa em objetos ou se expressa em ato, nos permite presenciar o que está para além da criação, evidenciando o impossível. O ato criativo é o movimento que expressa algo que ultrapassa o criador ou sua intenção, é o que se apresenta em caráter de surpresa inaugurando um conhecimento paradoxal, visto que pode parecer estranho ao autor. Trata-se do encontro, ou da construção de um saber que emerge a despeito do sujeito criador.

A criação pode ser em si mesma uma efetivação do inconsciente ou a ratificação de um outro imprescindível? E quanto a participação do espectador, especificamente, diante do que se cria? Caberia a este legitimar a ocorrência da sublimação e constatar o registro da criatividade e sua potência, ou o sublimar do artista ocorreria no ato, ainda que solitário, da criação? Uma obra de arte jamais exposta ao público, por exemplo, pode ser considerada fruto de uma sublimação?

Algumas teorizações psicanalíticas sobre o conceito de sublimação buscam ancoragem nas artes literárias e plásticas, justo por se tratar do destino pulsional desviado da meta direta, por demonstrar a realização e a inserção da pulsão no registro cultural e, portanto, ser supostamente passível de testemunho, de constatação. No entanto, o uso indiscriminado das palavras criatividade, criação, produção, objeto de arte ou sublimação pode causar imprecisões e enganos, sem o rigor teórico em que sutilezas, ambiguidades e particularidades imprescindíveis sejam delimitadas no emprego destas referências.

Existem especificidades e definições distintas para cada um destes termos? Toda sublimação é uma criação? E toda criação, por sua vez, é sublimatória? Os processos sublimatórios resultam, necessariamente, na produção de um objeto? A criatividade é requisito do sublimar? Toda arte é uma criação ou a reprodução puramente técnica pode ser uma criação? Qual a diferença entre criatividade e sublimação? Eis nossa tarefa para o futuro que, longe de responder de maneira conclusiva, visa a providenciar alguma consistência teórica amparada em autores que já se aventuraram neste feito.

Ademais, outras especulações se impuseram em nossa pesquisa e, assim, intencionamos a uma análise mais ampla sobre a temática do olhar em consonância com o tocar, refletindo sobre a sublimação da pulsão escópica tão presente nas artes, como nas pinturas e esculturas, em que olhar e tocar se coadunam. Expomos, com Lacan (1964/2008), que a visão não é o olhar, ou seja, ver o mundo e as coisas diante de nós implica diferenças entre olhar um aspecto singular

daquilo que estamos vendo. Mas de que maneira o olhar comparece nas criações e nas artes? A visão é uma dimensão imprescindível para a emergência do olhar?

Na contemporaneidade, testemunhamos um bombardeio visual e uma espécie de inflação do imaginário — em que as identidades se encontram cada vez mais ancoradas nas redes sociais e as relações presenciais empobrecidas —, e consideramos extremamente oportuna uma reflexão sobre o visível e o invisível, sobre a visão e o olhar, sobre a influência dessas questões no campo da cultura, para o sujeito e, especificamente, sobre a participação das artes nesse registro. O que essa lógica do visual exclui do social? Fazer-se imagem idealizada, isto é, ser e estar na imagem, revela uma estranha relação de visibilidade em que se mostra, de forma hipertrofiada, apenas aquilo que se considera bom, belo ou dentro de um padrão estabelecido. Contudo, aquilo que não se dá a ver — e que é parte essencial do humano — resta velado: a falta, a finitude, o natural, o corpo, o feio. Não é que encontremos uma recusa radical ao simbólico ou ao real, ou que não haja pensamento, mas supomos que haja uma tentativa de encobrir, a partir de imagens cada vez mais elaboradas, a condição de desamparo inerente aos homens. Assim, nos perguntamos de que maneira o olhar comparece nas artes e de que forma esta atividade colabora para exposição do que há de mais singular. Qual o efeito desse movimento na cultura?

Por fim, finalizaremos com interrogações, pois acreditamos que tais considerações mereçam uma investigação mais apurada. Dessa forma, renovamos o desejo de explorarmos as infindáveis questões que tocam os campos das artes e da psicanálise.

REFERÊNCIAS

- BREUER, J.; FREUD, S. (1893-95). Estudos sobre a histeria. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. II. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- CABANNE, P. *Marcel Duchamp: o engenheiro do tempo perdido*. Tradução Paulo José Amaral. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- CASTIEL, S.V. *Sublimação: clínica e metapsicologia*. São Paulo: Escuta, 2007.
- COUTINHO JORGE, M. A. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais*, v. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- _____. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: a clínica da fantasia*, v. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.
- _____. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: a prática analítica*, v. 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2019.
- _____. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: o laboratório do analista*, v. 4. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2022.
- _____. Apresentação: Dois ensaios sobre fantasias de surra. In: FREUD, S. (1919). *"Bate-se numa criança"*: uma contribuição ao conhecimento da origem das perversões sexuais. Tradução Kristina Michahelles e Vera Ribeiro. 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2020. (Freud e seus interlocutores).
- CROMBERG, R.U. *O amor que ousa dizer seu nome: Sabina Spielrein – pioneira da psicanálise*. 2008. 549 f. Tese (Doutorado em Psicologia). Departamento de Psicologia Social e do Trabalho, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- CRUXÊN, O. *A sublimação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- DANTO, A. C. *O abuso da beleza: a estética e o conceito de arte*. Tradução Pedro Sussekind. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.
- _____. *O descredenciamento filosófico da arte*. Tradução Rodrigo Duarte. 1ª ed.; 2ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- DIDIER-WEILL, A. A questão da formação do psicanalista para Lacan. In: COUTINHO JORGE, M.A. (Org.). *Lacan e a formação do psicanalista*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.
- DUARTE, A. da S. Introdução. In: SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução Millôr Fernandes. 11ªed. São Paulo: Paz e Terra, 2021.

FOSTER, H. *O retorno do real: a vanguarda no final do sec. XX*. Tradução Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

FRANÇA NETO, O. *Freud e a sublimação: arte, ciência, amor e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

FRAYZE-PEREIRA, J.A. *Arte, dor: inquietudes entre estética e psicanálise*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

FREIRE, A.B. O inconsciente não coincide com o recalçado ou o acontecimento Freud. In: CALDAS, H.; DARRIBA, V. (Org.). *Um século de metapsicologia: Freud e o seu legado conceitual*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2019.

FREUD, S. (1900). A interpretação dos sonhos. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. IV e V. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1901). A psicopatologia da vida cotidiana. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. VI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1905). Os chistes e sua relação com o inconsciente. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1905 [1901]). Análise fragmentária de uma histeria (O caso “Dora”). In: *Obras completas*, v. 6. Trad. Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Obras completas*, v. 6. Trad. Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. (1905). Os chistes e sua relação com o inconsciente. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1907 [1906]). Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1908). Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

_____. (1908). Caráter e erotismo anal In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

FREUD, S. (1909). Notas sobre um caso de neurose obsessiva (O homem dos ratos). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. X. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1910). A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

_____. (1910). Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

_____. (1911). Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico. In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, 1911-1915*, v.1. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

_____. (1911). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico se um caso de paranóia (Dementia Paranoides) (Caso Schreber). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1912). Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1912-13). Totem e tabu. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1913). Sobre o início do tratamento (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1914). Recordar, repetir e elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1914). À Guisa de introdução ao Narcisismo. In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, 1911-1915*.v.1. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

_____. (1915) Pulsões e destinos da pulsão. In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, 1911-1915*, v.1. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004a.

_____. (1915). O recalque. In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, 1911-1915*, v.1. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004b.

_____. (1915). O Inconsciente. In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, 1915-1920*, v.2. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1916-17). 23ª conferencia. Los caminos de la formación de síntoma. In: *Obras Completas*, volumen XVI. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

_____. (1917 [1916-17]). Conferência XVII: O sentido dos sintomas (Conferências introdutórias sobre psicanálise. Parte III – Teoria geral das neuroses). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

_____. (1917 [1916-17]). Conferência XXIII: Os caminhos da formação dos sintomas (Conferências introdutórias sobre psicanálise. Parte III – Teoria geral das neuroses). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

_____. (1917 [1916-17]). Conferência XXVI: A teoria da libido e o narcisismo (Conferências introdutórias sobre psicanálise. Parte III – Teoria geral das neuroses). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1996c.

_____. (1917). Luto e melancolia. In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, 1915-1920*, v.2. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1918 [1914]). História de uma neurose infantil (O homem dos lobos). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1919). "Bate-se numa criança": uma contribuição ao conhecimento da origem das perversões sexuais. Tradução Kristina Michahelles, Vera Ribeiro. 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2020. (Freud e seus interlocutores).

_____. (1919). *O infamiliar [DAS UNHEIMLICHE]*. Tradução: Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

_____. (1920). Além do princípio de prazer. In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, 1915-1920*, v.2. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1923 [1922]). Dois verbetes de Enciclopédia. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1923). A organização genital infantil (uma interpolação na teoria da sexualidade). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1923). O Eu e o Id. In: *Obras psicológicas de Sigmund Freud. Escritos sobre a psicologia do inconsciente, 1923-1938*, v.3. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2007a.

FREUD, S. (1924). O problema econômico do masoquismo. In: *Obras psicológicas de Sigmund Freud. Escritos sobre a psicologia do inconsciente, 1923-1938*, v.3. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

_____. (1925). A negativa. In: *Obras psicológicas de Sigmund Freud. Escritos sobre a psicologia do inconsciente, 1923-1938*, v.3. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

_____. (1926 [1925]). Inibições, sintomas e ansiedade. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1927). Fetichismo. In: *Obras psicológicas de Sigmund Freud. Escritos sobre a psicologia do inconsciente, 1923-1938*, v.3. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

_____. (1930 [1929]). O Mal-Estar na Cultura. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud: Cultura, Sociedade, Religião*. 1ª ed; 2ª reimp. Tradução Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

_____. (1932). A aquisição e o controle do fogo. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1950 [1895]). Projeto para uma psicologia científica. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução a Metapsicologia freudiana 3: Artigos de metapsicologia (1914-1917): narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

GAY, P. *Freud: Uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ISAACSON, W. *Leonardo da Vinci*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2017.

LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. *Nomes-do-pai*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. (Campo freudiano no Brasil).

_____. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1953). O simbólico, o imaginário e o real. In: *Nomes-do-pai*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. (Campo freudiano no Brasil).

LACAN, J. (1953-54). *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. 2ª ed. Tradução M.D.Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. (1954-55). *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Tradução Marie Christine Laznik Penot e Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.

_____. (1956-57). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Tradução Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

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

_____. (1959-60). *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Tradução Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. (1962-63). *O Seminário, livro 10: a angústia*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. (1964). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Tradução M.D.Magno. 2ª edição 1985, reimpressão recomposta com nova paginação. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. (1966 [1960]). Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1968-69). *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. (1976-77). *O Seminário, livro 24: L'insu que sait de l'une-béveu s'aile à mourre*. (Inédito).

LAPLANCHE, J. *Problemáticas III: a sublimação*. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1989. (Coleção Estante de Psicanálise)

_____; PONTALIS, J.B. *Vocabulário de psicanálise*. Tradução: Pedro Tamen. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1986.

LIMA, M.M de; COUTINHO JORGE, M.A. (Orgs.). *Saber Fazer com o real: diálogos entre Psicanálise e Arte*. Rio de Janeiro: Cia de Freud; PGPSA/IP/UERJ, 2009.

MASSON, J. M. *A correspondência Completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887- 1904*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003. (Coleção Debates).

METZGER, C. *A Sublimação no ensino de Jaques Lacan: um tratamento possível do gozo*. São Paulo: EDUSP, 2017.

NASIO, J-D. *O olhar em psicanálise*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. (Transmissão da psicanálise).

OSTROWER, F. *Criatividade e processos de criação*. 30ª ed. 5ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2019.

PORGE, É. *A sublimação: uma erótica para a psicanálise*. Tradução Paulo Sérgio de Souza Junior. São Paulo: Aller, 2019.

QUINET, A. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

RINALDI, D. *A ética da diferença: um debate entre psicanálise e antropologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ; Jorge Zahar Editor, 1996. (Transmissão da psicanálise).

SPIELREIN, S. (1911). La destruction comme forme du devir. In GUIBAULT, M.; NOBÉCOURT, J. *Entre Freud et Jung*. Paris: Editions Aubier Montaigne, 1981.

_____. (1911). A destruição como causa do devir. Tradução livre de Renata Udler Cromberg. In: CROMBERG, R.U. *O amor que ousa dizer seu nome: Sabina Spielrein – pioneira da psicanálise*. 2008. 549 f. Tese (Doutorado em Psicologia). Departamento de Psicologia Social e do Trabalho, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

STRACHEY, J. Comentários editoriais da *Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. In: FREUD, S. (1914). À Guisa de introdução ao Narcisismo. In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, 1911-1915*.v.1. Coordenação geral da tradução Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p. 95-6.

TOREZAN, Z.C.F. *Sublimação, ato criativo e sujeito na psicanálise*. Londrina: Eduel, 2012.

VASARI, G. *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti*. Firenze: i tipi della Giunti, 1568. Primeira edição eletrônica de 26 de setembro de 2002. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/lb000995.pdf>. Acesso em: 7 out. 2022.

WINNICOTT, D.W. *O brincar e a realidade*. São Paulo: Ubu Editora, 2019.