

## A Palavra é a Morte da Coisa: Simbólico, Gozo e Pulsão de Morte

**Julio Cesar Lemes de Castro**

Pesquisador de pós-doutorado em Psicologia Social no Instituto de Psicologia da USP, com bolsa FAPESP. End.: R. Mateus Grou, 57/83, Pinheiros. CEP: 05415-050 - São Paulo - SP.

Site acadêmico: <http://www.jclcastro.com.br>

E-mail: [julio@jclcastro.com.br](mailto:julio@jclcastro.com.br)

### Resumo

*A introdução da linguagem cria uma separação entre as palavras e as coisas, num movimento que em termos lacanianos pode ser definido como uma transposição de registro. Por intermédio da simbolização, algo morre no real, onde a rigor tinha apenas existência (termo que Lacan toma por empréstimo a Heidegger), e emerge no simbólico, onde passa a fazer parte da realidade (que em Lacan difere do real enquanto registro). Já em Freud o ato fundador da ordem simbólica está ligado à morte: o assassinato do pai da horda primordial e seu reaparecimento subsequente como totem representa paradigmaticamente a morte da coisa que dá ensejo ao significante. Mais precisamente, o simbólico está relacionado ao conceito de pulsão de morte: a passagem da natureza à cultura implica que o homem funciona num regime de excesso, distinto do funcionamento biológico normal; o simbólico constitui um tipo de prótese, de dispositivo artificial acoplado ao organismo humano, que faz do homem uma espécie de cyborg, o mortifica. A satisfação a que almeja a pulsão de morte é o gozo, um impulso desenfreado para o prazer gerando repetição, excesso, desprazer, sensações devastadoras que põem em xeque nosso equilíbrio. O simbólico*

*surge com as inscrições do gozo no infante e, ao mesmo tempo, institui retrospectivamente o gozo e o limita. Assim, a vida humana desenha um arco simbólico entre o real indiferenciado do gozo absoluto e o real indiferenciado da morte.*

**Palavras-chave:** *Simbólico, gozo, pulsão de morte, Freud, Lacan.*

## **The Word is the Death of the Thing: Symbolic, Enjoyment and Death Drive**

### **Abstract**

*The introduction of language creates a separation between words and things, a movement that in Lacanian terms can be defined as a transposition of register. Through symbolization, something dies in the real, where, to be rigorous, it had only ex-sistence (term which Lacan borrows from Heidegger), and emerges in the symbolic, where it becomes part of reality (which in Lacan differs from the real as a register). Already in Freud the founding act of the symbolic order is linked to death: the murder of the father of the primal horde and his subsequent reappearance as totem paradigmatically represents the death of the thing that gives rise to the significant. More precisely, the symbolic is related to the concept of death drive: the transition from nature to culture implies that man functions in a regime of excess, other than that of the normal biological functioning; the symbolic is like a prosthesis, an artificial device attached to the human organism, which makes man a kind of cyborg and mortifies him. The satisfaction aimed by the death drive is the enjoyment, an unbridled urge for pleasure generating repetition, excess, displeasure, devastating sensations which put in check our balance. The symbolic arises with the inscriptions of the enjoyment in the infant and, at the same time, establishes retrospectively the enjoyment and limits it. Thus, human life draws a symbolic arch between the undifferentiated real of absolute enjoyment and the undifferentiated real of death.*

**Keywords:** *Symbolic, enjoyment, death drive, Freud, Lacan.*

## **La Palabra es la Muerte de la Cosa: Simbólico, Goce y Pulsión de Muerte**

### **Resumen**

*La introducción del lenguaje crea una separación entre las palabras y las cosas, un movimiento que, en términos lacanianos, se puede definir como una transposición de registro. A través de la simbolización, algo se muere en lo real, donde a rigor tenía sólo ex-sistencia (un término que Lacan toma de Heidegger), y emerge en lo simbólico, donde pasa a hacer parte de la realidad (que en Lacan difiere de lo real como registro). Ya en Freud, el acto fundador del orden simbólico está vinculado a la muerte: el asesinato del padre de la horda primitiva y su reaparición posterior como un tótem representa paradigmáticamente la muerte de la cosa que da lugar al significante. Más precisamente, lo simbólico está relacionado con el concepto de pulsión de muerte: el paso de la naturaleza a la cultura implica que el hombre trabaja en un régimen de exceso, distinto del funcionamiento biológico normal; lo simbólico es un tipo de prótesis, un dispositivo artificial acoplado al cuerpo humano, lo que hace del hombre una especie de cyborg, lo mortifica. La satisfacción buscada por la pulsión es el goce, un impulso desenfrenado al placer que genera repetición, displacer, sensaciones devastadoras que presentan un riesgo para nuestro equilibrio. Lo simbólico aparece en las inscripciones del goce en el bebé y, al mismo tiempo, establece retrospectivamente el goce y lo limita. Por lo tanto, la vida humana dibuja un arco simbólico entre lo real indiferenciado del goce absoluto y lo real indiferenciado de la muerte.*

**Palabras-clave:** *Simbólico, goce, pulsión de muerte, Freud, Lacan.*

## Le Mot est la Mort de la Chose: Symbolique, Jouissance et Pulsion de Mort

### Résumé

*L'introduction du langage crée une séparation entre les mots et les choses, un mouvement qui, en termes lacaniens, peut être défini comme une transposition de registre. Grâce à la symbolisation, quelque chose meurt dans le réel, où, pour être rigoureux, elle avait seulement ex-sistence (terme que Lacan emprunte à Heidegger), et émerge dans le symbolique, où elle devient une partie de la réalité (qui chez Lacan diffère du réel en tant que registre). Déjà chez Freud l'acte fondateur de l'ordre symbolique est lié à la mort: l'assassinat du père de la horde primitive et sa réapparition ultérieure comme totem représente paradigmatiquement la mort de la chose qui donne lieu au signifiant. Plus précisément, le symbolique est lié à la notion de pulsion de mort: le passage de la nature à la culture implique que l'homme fonctionne dans un régime d'excès, distinct du fonctionnement biologique normal; le symbolique est une sorte de prothèse, un dispositif artificiel couplé à l'organisme humain, qui rend l'homme une espèce de cyborg, le mortifiant. La satisfaction à laquelle la pulsion de mort aspire est la jouissance, une impulsion effrénée vers le plaisir qui génère répétition, excès, déplaisir, sensations dévastatrices qui mettent en risque notre équilibre. Le symbolique apparaît avec les inscriptions de la jouissance chez le nourrisson et, en même temps, établit rétrospectivement la jouissance tout en la limitant. Ainsi, la vie humaine dessine un arc symbolique entre le réel indifférencié de la jouissance absolue et le réel indifférencié de la mort.*

**Mots-clés:** Symbolique, jouissance, pulsion de mort, Freud, Lacan.

### A Palavra como Morte da Coisa

O romance *O Homem sem Qualidades*, no qual Musil trabalhou por mais de vinte anos, até sua morte em 1942, permaneceu inacabado. Para alguns, a obra-prima do escritor austríaco tem

uma dinâmica tal e desenvolve-se em tantas direções distintas que seria impossível que ele a tivesse concluído. A edição brasileira (Musil, 1991) opta pelo corte num ponto em que o material deixado pelo autor ainda perfaz um todo coerente. Outras edições, contudo, aduzem notas e esboços que ele não chegou a incorporar ao texto. E é num dos fragmentos que encontramos essa alusão ao momento de inacabamento de uma obra mais ampla: “No fundo, todas as naturezas-mortas representam o mundo no sexto dia da criação, quando Deus e o mundo ainda estão sozinhos, sem os homens” (Musil, 1978, p. 1230; Musil, 1995, p. 558; Musil, 2001, p. 775). No poema intitulado *Linguística Natural*, Auden (1986, p. 173) fala justamente da linguagem inerente a esse mundo. Nela não há nenhuma distância entre as palavras e as coisas, pois é uma linguagem feita apenas de coisas:

Toda coisa criada tem modos de enunciar o seu próprio ser:

básica e usada por todos, mesmo as tribos minerais,

é a *koiné* hieroglífica de aparência visual

a qual, lhe falte embora o verbo,

revela-se, em comparação com nossos

léxicos mais massudos, tão mais rica e sutil

em nomes de feitos,

adjetivos de cor e argutas preposições de lugar.

Como se sabe, porém, o mito bíblico sobre a criação do mundo avança e engloba o homem e a linguagem propriamente dita (a que nos é familiar, tecida de palavras). O momento inaugural desta é aquele em que Adão nomeia os animais (Gn 2,19): “Então o Senhor Deus formou da terra todos os animais selvagens e todas as aves do céu, e os trouxe ao homem para ver como os chamaria; cada ser vivo teria o nome que o homem lhe desse” (Bíblia Sagrada, 1985, p. 30). Noutra obra inacabada, editada postumamente por seus alunos, Saussure (1978, p. 440) alude ao valor modelar dessa

passagem. Em nota que consta apenas da edição crítica do *Curso de Linguística Geral*, declara ele: “[A maior parte das concepções que se fazem, ou pelo menos que oferecem, os] filósofos da linguagem fazem sonhar com [nosso primeiro pai] Adão chamando perto dele os [diversos] animais e lhes dando a cada um seu nome”.

O interesse de Saussure aqui é denunciar o aspecto reducionista da concepção da linguagem como mera nomeação de objetos. Mesmo nessa dimensão mais elementar de operação da linguagem, entretanto, está presente uma radicalidade ontológica. Locke (1999, p. 638) chama a atenção para a “liberdade que Adão teve de acrescentar um nome novo a qualquer ideia”. Por conta desse arbítrio, Benjamin (1984, p. 59) considera Adão “pai dos homens e pai da filosofia”, na medida em que no ato da nomeação, que ele enceta e a filosofia renova sem cessar, “a ideia se libera, enquanto palavra, do âmago da realidade”. O descolamento entre a palavra e a realidade, por sua vez, tem um efeito que já aparece em Hegel (1986, p. 201): “O primeiro ato pelo qual Adão constituiu seu domínio sobre os animais foi o de dar-lhes seus nomes, pois eles foram anulados como existentes e tornados ideais”. Isto é, os animais deixaram de existir enquanto seres por sua própria conta, tornando-se seres dentro da linguagem e, portanto, objetos diante do homem. “O sentido da palavra exige, pois, como prefácio a toda palavra, uma espécie de imensa hecatombe, um dilúvio prévio, mergulhando em um mar completo toda a criação. Deus tinha criado os seres, mas o homem teve de anulá-los” (Blanchot, 1984, p. 312-313). É nesse momento que devemos situar a emergência do simbólico, que inflige um corte ao real indiferenciado, porquanto sem nome, introduzindo uma separação entre as palavras e as coisas. Ademais, esse momento contém já o embrião da lei, sob a forma da submissão dos animais ao homem, que antecipa a dominação do homem pelo homem. Adão replica aliás o ato de nomeação diante de sua própria companheira (Gn 3, 20): “O homem chamou a mulher ‘Eva’, porque ela se tornou a mãe de todos os viventes” (Bíblia Sagrada, 1985, p. 31). E, em *O Mistério de Adão*, famoso drama religioso do século XII, de autoria de um normando desconhecido, a figura de Deus diz a Adão, a propósito de Eva: “Tu a governas pela razão” (*Le mystère d’Adam*, 1925, p. 12). A palavra nomeadora, primeira rachadura no mundo pa-

radisiaco, prefigura o acesso pleno ao simbólico por ocasião da Queda, quando a linguagem se metaforiza (distanciando-se ainda mais das coisas) e se estilhaça (multiplicando-se após Babel), os tentáculos da lei alcançam o homem sob a forma da voz tonitruante da divindade, e o trabalho à custa do próprio suor impõe-se como necessidade e como pena.

Hegel (2003) precisa sua posição na *Fenomenologia do Espírito*: no capítulo VII, ele argumenta que a compreensão conceitual da realidade empírica funciona como um assassinato. Como explana Kojève (1979, p. 373, grifos do autor), “a palavra ‘cão’ não corre, não bebe e não come; nela o Sentido (a Essência) cessa de viver; isto é, ele *morre*”. A posição hegeliana é retomada por Lacan (1966, p. 627), para quem “o ser da linguagem é o não-ser dos objetos”. Quando utilizamos a linguagem, trocamos a coisa pela palavra: o símbolo passa a ocupar o lugar da coisa simbolizada. Encontramos uma ilustração às avessas disso em Swift (1931, p. 212-213), que nas *Viagens de Gulliver* descreve um esquema bizarro, aventado pelos sábios da escola de línguas da Academia de Lagado, para abolir inteiramente as palavras. A proposta é posta em prática apenas parcialmente, em função da resistência das mulheres e das pessoas incultas. Quem adere a ela passa a carregar um saco às costas contendo todos os objetos aos quais deseja referir-se; quando as pessoas se encontram na rua, cada qual abre seu saco e retira esses objetos para entabular uma conversação. Aqueles que têm mais recursos se fazem acompanhar de um ou dois serviçais para carregar seus fardos; em contrapartida, para conversas curtas basta levar alguns apetrechos nos bolsos. Swift mostra-se aqui, nota Jakobson (1982, p. 33), “tão hábil na sátira quanto na ciência da comunicação”. Se abolir as palavras implicaria recorrer às próprias coisas para comunicar-se, é porque a palavra em si mesma implica a ausência, o cancelamento, a morte da coisa. “O símbolo manifesta-se em primeiro lugar como assassinato da coisa” (Lacan, 1966, p. 319), evoca o “assassinato originário da coisa” (Lacan, 1975a, p. 196). Na frase de Paulo (2Cor 3,6), “a letra mata e o espírito dá vida” (Bíblia Sagrada, 1985, p. 1372), ao que Lacan (1966, p. 509) acrescenta que o espírito não vive sem a letra. Na mesma linha, Lacan (1974-1975, 15 de abril de 1975) explora a homofonia quase perfeita em francês entre as frases *Tu es*

*ma femme* (Você é minha mulher) e *Tuer ma femme* (Matar minha mulher). Segundo a conhecida formulação de Austin (1965, p. 6), nos enunciados performativos “a emissão do proferimento é a realização de uma ação”. Nesse sentido, *Tu es ma femme* tem algo de performativo, na medida em que envolve constituir um casal. Mas há também aí uma dimensão performativa subjacente, desvelada pela frase homófona: a nomeação está associada ao assassinato do que foi nomeado.

O que temos aqui é um movimento que pode ser definido como uma transposição de registro. No texto *Crise do Verso*, Mallarmé (1945) captura em pleno voo a passagem da flor-natureza para a flor-palavra, do real para o simbólico:

Para que a maravilha de transpor um fato da natureza em seu quase desaparecimento vibratório segundo o jogo da fala, entretanto, se não é para que daí emane, sem o estorvo de uma próxima ou concreta recordação, a noção pura. Eu digo: uma flor! e, fora do esquecimento onde minha voz relega algum contorno, enquanto alguma outra coisa que os cálices suspensos, musicalmente se levanta a ideia mesma e suave, a ausente de todos os buquês. (p. 368)

Essa operação ecoa em Borges (*O Golem*), para quem “nos sons de rosa a rosa é e perdura” (Borges, 1999, p. 286). E, ainda, em João Cabral (*Antiode*): “Flor é a palavra flor” (Melo Neto, 1994, p. 101). De um lado, temos a negação, a morte; de outro, alguma coisa surge: “Pelo que não toma corpo senão por ser o traço de um nada, e cujo suporte desde então não se pode alterar, o conceito, salvando a duração do que passa, engendra a coisa” (Lacan, 1966, p. 276). Por intermédio da simbolização, algo morre no real, onde a rigor tinha apenas ex-sistência (termo que Lacan toma por empréstimo a Heidegger), e emerge no simbólico, onde passa a fazer parte da realidade (que em Lacan difere do real enquanto registro), a ter existência efetiva: “Não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade funda-se e define-se por um discurso” (Lacan, 1975b, p. 33). Há uma dependência das coisas em relação às palavras: “É porque o homem tem palavras que ele conhece as coisas. E o número de coisas que ele conhece corresponde ao número de

coisas que ele pode nomear” (Lacan, 1981a, p, 199). Ou seja, “é o mundo das palavras que cria o mundo das coisas” (Lacan, 1966, p. 276). Pode-se dizer, assim, que a expressão “‘ser falante’ (...) é um pleonasma, porque só há ser devido à fala; se não fosse pelo verbo ‘ser’, não haveria nenhum ser” (Lacan, 1973-1974, 15 de janeiro de 1974). Na fala de Simone Pau, personagem de Pirandello (1990, p. 23): “O monte é monte, porque eu digo: *Aquila é um monte*”.

Não é fortuito, portanto, que o ato fundador da ordem simbólica esteja ligado à morte para Freud: “A necessidade de sua reflexão o levou a ligar a aparição do significante do Pai, enquanto autor da Lei, à morte, até mesmo ao assassinato do Pai” (Lacan, 1966, p. 556). A morte do pai e seu reaparecimento subsequente como totem representa paradigmaticamente a morte da coisa que dá ensejo ao significante. O apego de Freud, até o fim de sua vida, ao mito de Totem e Tabu, ao aspecto primordial do pai morto, o *Urvater*, pode ser entendido como uma insistência no aspecto primordial do significante: “O verdadeiro pai, o pai simbólico, é o pai morto” (Lacan, 1966, p. 469). É precisamente para evidenciar que o pai em Freud é sempre um pai morto, isto é, um pai enquanto significante, que Lacan (1966, p. 812) diz tê-lo designado como Nome-do-Pai.

## O Simbólico e a Pulsão de Morte

Igualmente digno de nota é o uso de um jogo de significantes para introduzir o argumento de Freud sobre a pulsão de morte em Além do Princípio do Prazer. Na brincadeira de seu neto, que faz desaparecer e aparecer repetidamente um carretel de madeira puxado por um cordão, a oposição entre os significantes “o-o-o-ó” (que serve para verbalizar tentativamente a palavra alemã “*fort*”, “ir embora”) e “*da*” (“*aqui*”, em alemão) evoca o afastamento e a aproximação do carretel, o qual por sua vez se refere à mãe (Freud, 1920/1976, p. 25-27). A ausência da mãe está duplamente representada: não apenas pelo afastamento do carretel, mas também pela negatividade dos próprios significantes, que tomam em última instância o lugar da mãe. “Pela palavra, que já é uma presença feita de ausência, a ausência mesma vem a nomear-se em um momento original cuja recriação perpétua o gênio de Freud captou no jogo da criança” (Lacan, 1966, p. 276). A ação do sujeito “destrói

o objeto que ela faz aparecer e desaparecer na provocação antecipante de sua ausência e de sua presença” (Lacan, 1966, p. 319, grifo do autor). Ou seja, é a negatividade dos significantes, sua dissociação e autonomia em relação à coisa, que permite evocar o afastamento quando o objeto está presente e a aproximação quando o objeto está ausente. “É na medida em que o símbolo permite esta inversão, isto é, anula a coisa existente, que ele abre o mundo da negatividade, o qual constitui ao mesmo tempo o discurso do sujeito humano e a realidade de seu mundo enquanto humano” (Lacan, 1975a, p. 196). Nesse processo, o carretel sofre uma espécie de transmutação, de esvaecimento, ao passar da concretude do objeto à abstração do signo:

É pois um objeto transformado, um objeto de função simbólica, um objeto desvitalizado, que já é um signo. É quando o objeto está lá que ele o repele, e quando não está que ele o chama. Por esses primeiros jogos, o objeto passa como que naturalmente para o plano da linguagem. O símbolo emerge, e torna-se mais importante que o objeto (Lacan, 1975a, p. 201).

Toda a vida humana desenrola-se dentro de um contexto simbólico. Para Lacan (2001, p. 223), “não somente a linguagem é um ambiente tão real quanto o mundo dito exterior, mas (...) o homem cresce (...) imerso em um banho de linguagem tanto quanto no ambiente dito natural”. A passagem da natureza à cultura, o acesso ao simbólico, implica que o homem funciona doravante num regime de excesso, distinto do funcionamento biológico normal, como observa Kafka (Janouch, 1983, p. 94, grifo do autor): “O homem não é somente uma obra da natureza, mas uma obra do próprio homem, um ser *demoníaco*, que transgride constantemente os limites que lhe são impostos”. Pirandello (1990) também se refere à ultrapassagem dos parâmetros naturais:

Os animais têm em si por natureza só aquele tanto que lhes basta e é necessário para viver nas condições às quais foram, cada um segundo a própria espécie, ordenados; já os homens têm em si um supérfluo que de contínuo e inutilmente os atormenta, fazendo com que nunca se sintam satisfeitos em nenhuma condição, e deixando-os sempre incertos do seu destino. (p. 23)

Assim, “o homem está destinado a viver mal, porque tem

em si mais do que o necessário para viver bem, isto é, em paz e satisfeito” (Pirandello, 1990, p. 24). É nesse sentido que se pode falar em pulsão de morte. “Se tudo que é imanente ou implícito na cadeia dos eventos naturais pode ser considerado como submetido a uma pulsão dita de morte, não é senão na medida em que há a cadeia significativa” (Lacan, 1986, p. 251). A ordem simbólica “tende para além do princípio do prazer, fora dos limites da vida, e por isso Freud a identifica à pulsão de morte” (Lacan, 1978, p. 375). O simbólico constitui uma espécie de prótese, de dispositivo artificial acoplado ao organismo humano, que o mortifica: “A natureza do símbolo ainda está por esclarecer. Aproximamo-nos de sua essência situando sua gênese no mesmo ponto que a da pulsão de morte” (Lacan, 1981a, p. 244). Noutros termos, “a pulsão de morte não é senão a máscara da ordem simbólica” (Lacan, 1978, p. 375). Isso faz do homem uma espécie de *cyborg*: “O próprio ser humano está em parte fora da vida, ele participa da pulsão de morte” (Lacan, 1978, p. 113). A concepção da pulsão de morte como ingrediente e preço da cultura é exemplificada por Freud em *O Mal-estar na Civilização*. E, com efeito, “a pulsão de morte deve ser situada no domínio histórico, na medida em que ela se articula em um nível que só é definível em função da cadeia significativa” (Lacan, 1986, p. 250).

Para Lacan, a passagem da natureza à cultura não significa que uma camada de cultura seja simplesmente acrescentada sobre uma camada de natureza. “O sistema simbólico não é como uma roupa que se colaria às coisas, ele não deixa de ter efeitos sobre elas e sobre a vida humana. Pode-se chamar essa perturbação como se quiser – conquista, violação da natureza, transformação da natureza, hominização do planeta” (Lacan, 1975a, p. 291). Fazendo uso de uma frase do texto inaugural dos *Escritos*, “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, podemos dizer que nesse processo “vem a exercer-se, até o mais íntimo do organismo humano, essa tomada do *simbólico*” (Lacan, 1966, p. 11, grifo do autor). Ou seja, a própria natureza é modificada, penetrada em suas entranhas pelo significativo. Goethe, lembra Freud em *A Interpretação dos Sonhos*, observa, a respeito da sensibilidade que temos em relação a nosso nome, “como nos parece termos crescido para dentro deles como a nossa própria *pele*” (Freud, 1900/1972a, vol. 4, p. 220, grifo do

autor). A tomada do corpo pelo simbólico equivale a uma desnaturalização, uma desvitalização da natureza: “A vida só está presa no simbólico de forma fragmentada, decomposta” (Lacan, 1978, p. 113). Na metáfora do homem como *cyborg*, é como se sua parte mecânica alterasse o funcionamento de sua parte orgânica.

Essa natureza artificial tem um nome em Freud: é a “pulsão” (*Trieb*), “um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático” (Freud, 1915/1974a, p. 142). Pulsão opõe-se claramente a “instinto” (*Instinkt*), que alude ao aspecto inato, automático, invariável do comportamento animal, fora da linguagem, movido pela necessidade, direcionado a objetos predeterminados, envolvendo a busca e a obtenção de uma satisfação específica – um comportamento, enfim, que não envolve escolha nem hesitação. Lacan mantém tal distinção, salientando que “a pulsão freudiana não tem nada a ver com o instinto” (Lacan, 1966, p. 851), e critica a opção de James Strachey, tradutor de Freud para o inglês, de empregar “*instinct*” em ambos os casos (Lacan, 1973, p. 49).<sup>1</sup>

“No ser humano”, segundo Lacan (1981a), mesmo as significações mais próximas da necessidade, as significações relativas à inserção mais animal no ambiente enquanto nutritivo e enquanto cativante, as significações primordiais, estão submetidas, em sua sequência e em sua própria instauração, às leis que são aquelas do significante. (p.223)

À primeira vista, no caso da pulsão, as metáforas energéticas e hidráulicas poderiam sugerir uma “referência a um dado último, ao arcaico, ao primordial”, recurso “ao qual meu ensino os convida, para compreender o inconsciente, a renunciar” (Lacan, 1973, p. 148). Mas, que as pulsões estejam associadas à linguagem, testemunha-o o uso reiterado, por parte de Freud (1915/1974b, p. 176), do conceito de “representante pulsional” (*Triebrepräsenzanz*), entendido como “uma ideia, ou grupo de ideias, catexizada com uma

1 A Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, traduzida do inglês sob a responsabilidade da Imago, conserva “instinto” no lugar de “Trieb”. O próprio Lacan, embora condene essa forma, também a utiliza não raras vezes, no original francês. Em ambos os casos, para evitar confusão, optou-se aqui por corrigir as citações para “pulsão” sempre que necessário, reservando-se “instinto” apenas para as passagens contendo referências ao mundo animal.

quota definida de energia psíquica (libido ou interesse) proveniente de uma pulsão”.

Ademais, Lacan comenta um por um os quatro elementos que Freud (1915/1974a, p. 142-144) identifica na pulsão – a fonte (*Quelle*), o impulso (*Drang*), o objeto (*Objekt*) e a finalidade (*Ziel*) –, mostrando o quanto a pulsão está distante da determinação pela natureza. A fonte é somática, mas inscreve-se nas bordas do corpo como se obedecesse a um diagrama simbólico. O impulso é essencialmente inatural:

A constância do impulso interdita qualquer assimilação da pulsão a uma função biológica, a qual tem sempre um ritmo. A primeira coisa que diz Freud da pulsão é, se posso me exprimir assim, que ela não tem dia nem noite, que ela não tem primavera nem outono, que ela não tem subida nem descida. É uma força constante (Lacan, 1973, p. 150).

O objeto é indeterminado: “É o que há de mais variável numa pulsão (...). Pode ser modificado quantas vezes for necessário no decorrer das vicissitudes que a pulsão sofre durante sua existência” (Freud, 1915/1974a, p. 143). Por conta dessa indeterminação, “nenhum objeto de nenhum *Not*, necessidade, pode satisfazer a pulsão” (Lacan, 1973, p. 153). Assim, pode-se dizer que “o objeto na pulsão não tem nenhuma importância” (Lacan, 1973, p. 153). A satisfação é a finalidade da pulsão, mas a melhor maneira de entendê-la, segundo Lacan (1973, p. 163), é através dos termos em inglês *aim* e *goal*. Ambos têm uma certa afinidade de sentido, porém, mais precisamente, o primeiro indica o que se pretende fazer (ênfatisando o trajeto), enquanto o segundo indica o alvo (ênfatisando o destino final). Em última instância, o propósito da pulsão não é um *goal*, atingir uma hipotética satisfação definitiva, mas um *aim*, obter satisfação circulando repetidamente no circuito fechado em torno do objeto. Ora, em termos lacanianos, a satisfação via repetição é o gozo. A pulsão evidencia, portanto, uma espécie de contaminação no homem da dimensão natural pelo excesso característico do simbólico, gerando uma natureza que opera num ritmo descontrolado – embora ainda subsista paralelamente no ser humano a capacidade “quase natural” (Lacan, 1966, p. 821) de autorregulação via princípio do prazer.

A pulsão está necessariamente ligada à sexualidade, ela “é precisamente essa montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica” (Lacan, 1973, p. 160). E “a sexualidade está inteiramente tomada nas palavras, este é o passo essencial que ele [Freud] deu” (Lacan, 1981b, p. 8). Sendo de ordem essencialmente cultural, “a sexualidade só entra em jogo sob a forma das pulsões parciais” (Lacan, 1973, p. 160), inassimiláveis à finalidade reprodutiva e representando diferentes maneiras de tangenciá-la. Portanto, a pulsão “nunca é senão pulsão parcial” (Lacan, 1966, p. 849). Às duas pulsões parciais identificadas por Freud, a oral e a anal, Lacan acrescenta a *escópica* e a *invocante*. A cada uma corresponde uma zona erógena – respectivamente os lábios, o ânus, os olhos e os ouvidos – e um objeto parcial – respectivamente o seio, as fezes, o olhar e a voz. E a cada uma corresponde um verbo – respectivamente sugar, defecar, ver e ouvir –, que se conjuga nas vozes ativa, passiva e reflexiva. O uso dessa terminologia gramatical, “que só concerne a certos sistemas linguísticos”, já está presente em Freud e é uma ilustração adicional da dimensão significante que ele reconhece na pulsão (Lacan, 1973, p. 162). A ideia de pulsões parciais lança luz sobre a perversidade polimorfa a que Freud (1905/1972b) se reporta nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*. Manifestando-se de modo sempre parcial, a sexualidade humana é proteiforme, multifária, polimorfa. E, evadindo os desígnios reprodutivos e portanto qualquer padrão natural que autorize a falar em normalidade na esfera sexual, ela é inelutavelmente perversa, na acepção de algo fora da norma (obviamente, em toda sociedade são adotados códigos culturais que restringem o que se deve entender por perversão, definindo-a de alguma maneira particular).

Mas o aspecto sexual não é o único na pulsão. Em *A Besta Humana*, Zola (s.d., p. 38) capta assim a dimensão mortal que subjaz à própria sexualidade: “E, na noite perturbada da sua carne, no fundo do seu desejo emporcalhado que sangrava, ergueu-se bruscamente a necessidade da morte”. Como a pulsão implica artificialidade, repetição, excesso, subverte o princípio do prazer, tem um elemento destrutivo, Lacan (1973, p. 181) postula uma “afinidade essencial de toda pulsão com a zona da morte”. Em outras palavras, a pulsão de morte não é um tipo independente de pul-

são, mas um aspecto de cada pulsão: “Toda pulsão é virtualmente pulsão de morte” (Lacan, 1966, p. 848). É fato que as “as pulsões de vida têm muito mais contato com nossa percepção interna, surgindo como rompedoras da paz e constantemente produzindo tensões cujo alívio é sentido como prazer” (Freud, 1920/1976, p. 84-85). Ora, a pulsão de morte é justamente aquilo que transpõe o nível aceitável de tensão. Mantendo o modelo dualista, no qual Freud sempre insistiu, Lacan fornece uma chave para entendermos esse dualismo: toda pulsão é, ao mesmo tempo, pulsão de vida e pulsão de morte. “A distinção entre pulsão de vida e pulsão de morte é verdadeira na medida em que manifesta dois aspectos da pulsão” (Lacan, 1973, p. 232). Podemos lembrar aqui a alusão de Erasmo, no *Elogio da Loucura*, à ambiguidade entre vida e morte: “Muitas vezes, o que à primeira vista parece ser a morte, na realidade, observado com atenção, é a vida. E assim, muitas vezes, o que parece ser a vida é a morte” (Erasmo de Rotterdam, 1972, p. 48). Já em Heráclito há uma passagem segundo a qual “do arco o nome é vida e a obra é a morte” (Os Pré-Socráticos, 1973, p. 90), que serve de mote para Lacan (1973, p. 162) declarar: “O que a pulsão integra de imediato, em toda a sua existência, é uma dialética do arco, diria mesmo do arco e flecha”.

## O Gozo e a Pulsão de Morte

Essa dinâmica é renovada em cada ser humano. Cada recém-nascido já está programado para reproduzi-la, já é um pequeno *cyborg* em potencial. Ainda durante a gestação, são traçadas coordenadas simbólicas em torno do infante, através, por exemplo, da escolha do nome e dos planos que os pais fazem a seu respeito. “Esse banho de linguagem o determina antes mesmo que ele tenha nascido” (Lacan, 2001, p. 223). E, quando ele vem ao mundo, a teia simbólica começa a aprisioná-lo diretamente.

No início, o bebê não se distingue da mãe, não tem noção de sua própria identidade como um ser autônomo. Isso vale também para seu corpo, que não é percebido como uma unidade em si mesma, separada do corpo materno. Ademais, as sensações distribuem-se de forma regular pelo corpo, não se concentram em áreas específicas. Ele tem apenas necessidades simples, que podem ser satisfeitas de forma imediata. O infante vive portanto no registro

do real, que é completo, uniforme, está fora da linguagem e não pode ser captado por esta. É isso, aliás, que indica precisamente o termo “infante” na origem latina: “O homem, em sua primeira etapa, recebe a denominação de infante, porque não sabe ainda falar (*in-fans*), isto é, não sabe articular palavras” (Isidoro de Sevilla, 2004, p. 873). Esse estado idílico, porém, está sujeito a pequenas perturbações; desde o princípio, o real que a criança habita já apresenta pequenas fissuras. No *Projeto*, Freud (1895/1987, p. 316-317) afirma que a tensão gerada a partir de estímulos endógenos, como a fome, só pode ser aplacada através de ações no mundo externo. Essas ações, todavia, não estão ao alcance do infante, fazendo-se necessária a intervenção de outra pessoa (usualmente a mãe), alertada por alguma manifestação de desconforto (como o choro). O alívio então obtido representa uma experiência de satisfação. E, na medida em que as manifestações de desconforto são interpretadas e atendidas por outrem, instala-se a comunicação (Freud, 1895/1987, p. 336). Esse é o caminho que vai desembocar na fala (Freud, 1895/1987, p. 381). Temos aqui, portanto, as primeiras incidências do simbólico e do gozo, cuja correlação é aprofundada por Lacan. Na relação da criança com o Outro, que cuida dela e ao mesmo tempo a seduz, o gozo da criança manifesta-se inscrevendo-se em zonas determinadas do corpo – por exemplo, a boca em contato com o seio materno. Essas inscrições correspondem à “função do traço unário, isto é, da forma mais simples de marca, que é, falando propriamente, a origem do significante” (Lacan, 1991, p. 52); o traço unário (*einzigiger Zug*, em Freud) “comemora uma irrupção do gozo” (Lacan, 1991, p. 89). Pode-se dizer então que o significante fundador, “longe de surgir do universo, surge do gozo” (Lacan, 1973-1974, 14 de maio de 1974). As zonas já marcadas são polos de atração para onde tende a convergir o gozo superveniente; cada iteração do gozo, por sua vez, contribui para fixar os significantes. Recortada pelas linhas de força do gozo, que se traduzem num mapa simbólico sobreposto ao corpo, a superfície uniforme que caracterizava o corpo imerso no real desaparece.

É esse corpo imerso no real que sobrevive fantasmaticamente como o gozo absoluto. No texto sobre os complexos familiares, escrito para a *Enciclopédia Francesa* em 1938, Lacan fala de uma nostalgia da fusão com o seio materno, cuja perda, ao redor dos

seis meses, é um acontecimento traumático para a criança, assinalado pelo complexo de desmame. No limite, a nostalgia tem um alvo ainda mais ábdito: sob a imago do seio materno, tanto as fantasias do sonho como as obsessões da vigília remetem ao hábitat intrauterino (Lacan, 2001, p. 33). Como afirma Freud (1930/1974c, p. 110-111), “a casa para moradia constituiu um substituto do útero materno, o primeiro alojamento, pelo qual, com toda probabilidade, o homem ainda anseia, e no qual se achava seguro e se sentia à vontade”. A persistência da referência à vida intrauterina, segundo Lacan (2001, p. 34), indica que o nascimento do bebê humano é uma “separação prematura donde provém um mal-estar que nenhum cuidado materno pode compensar”.

Embora seja um conceito fundamental do ensino de Lacan, o gozo, pelo fato mesmo de situar-se no real, é difícil de definir, é “aquilo que é inominável” (Lacan, 1991, p. 205). “Talvez seja próprio do gozo, justamente, que nunca possa saber-se nada dele” (Lacan, 1974-1975, 12 de março de 1974). Na frase de Rousseau (1959, p. 354), no Livro VIII de suas *Confissões*, “o verdadeiro gozo não se descreve”. Inspirado na ideia de Freud (1920/1976) de algo “além do princípio do prazer”, o gozo remete à pulsão de morte: é um impulso desenfreado para o prazer, que gera repetição, excesso, desprazer, sensações devastadoras que põem em xeque nosso equilíbrio. No *Seminário VII*, o gozo é tratado sob a forma de *das Ding* (a coisa, em alemão). Lacan afirma que “o Bem Soberano, que é *das Ding*, que é a mãe, o objeto do incesto, é um bem interdito” (Lacan, 1986, p. 85), porque o sujeito “não pode suportar o extremo do bem que pode trazer-lhe *das Ding*” (Lacan, 1986, p. 89). Na prática, por conseguinte, o que teoricamente seria o Bem Soberano acabaria transformando-se no mal, em fonte de sofrimento.

Se o simbólico emerge com as inscrições do gozo, ao mesmo tempo se pode dizer que ele institui o gozo, pois o gozo que escoo pelas vias que dão origem ao significante só se dá a conhecer através dessas vias. “É de fato enquanto ligado à origem mesma da entrada em jogo do significante que se pode falar de gozo” (Lacan, 1991, pág. 206). Não há como representar o gozo do castor, da ostra ou da planta; nesses casos, “por falta de significante, não há distância entre o gozo e o corpo” (Lacan, 1991, p. 206). A rigor, portanto, esses seres não conhecem o gozo, eles coinci-

dem com o gozo”. O gozo filtrado através da linguagem é um gozo limitado; quanto mais nos afastamos dela, potencialmente mais intenso e mortal é o gozo, mas tende a ser um gozo que tem apenas ex-sistência. É o caso da conhecida passagem do *Sermão da Montanha* (Mt 6,28-29): “Olhai como crescem os lírios do campo: não trabalham nem fiam. Mas eu vos digo, que nem Salomão com toda sua glória se vestiu como um deles” (Bíblia Sagrada, 1985, p. 1184-1185). Temos aqui um gozo não-simbolizável, que do ponto de vista de um ser de linguagem seria inatingível e insuportável, daí porque o tom exaltante da passagem bíblica dá lugar em Lacan a uma leitura melancólica: “Por certo podemos imaginar os lírios do campo como um corpo totalmente entregue ao gozo. Cada etapa de seu crescimento idêntica a uma sensação sem forma. Gozo da planta. Nada em todo caso lhe permite escapar dele. É talvez uma dor infinita ser uma planta” (Lacan, 1991, p. 88). O equivalente desse gozo, em escala humana, é o gozo do bebê fundido com a mãe, que por não ser representável se dissipa diante da emergência da linguagem. Quando Lacan (1966, p. 821) diz que “o gozo é interdito a quem fala como tal”, é a esse gozo primordial que ele se refere. Na medida em que a inserção na linguagem implica uma perda de gozo, pode-se considerá-la em si mesma como a castração inaugural, anterior à fase edipiana, uma castração inerente à própria linguagem. E, de fato, embora o simbólico e o gozo surjam no mesmo movimento e sejam manifestações da pulsão de morte, o simbólico desenvolve-se em contraposição ao gozo, seja no plano ontogenético (a partir do complexo de Édipo) seja no plano filogenético (a partir do assassinato do pai da horda descrito em *Totem e Tabu*).

A harmonia perdida da vida intrauterina e da fusão inicial do bebê com a mãe projeta-se para depois da morte. A associação mental entre o “M” da mãe e o “M” da morte, ou, em inglês, entre *womb* (útero) e *tomb* (tumba), não é casual:

Ela é genérica, como se vê na prática da sepultura, certos modos da qual manifestam claramente o sentido psicológico de retorno ao seio da mãe; como o revelam ainda as conexões estabelecidas entre a mãe e a morte, tanto pelas técnicas mágicas como pelas concepções das teologias antigas; como se observa enfim em toda

experiência psicanalítica suficientemente aprofundada (Lacan, 2001, p. 35).

Chateaubriand (1948, p. 162) chama a atenção para esse costume entre índios da América: “As mães, entre eles, são assaz insensatas para espargirem seu leite na campa dos filhos, e dão ao homem no sepulcro a mesma postura que ele tinha ao seio maternal. Querem com isto dizer que a morte é uma segunda mãe que nos amamenta para uma outra vida”. Em *Romeu e Julieta* (ato II, cena III), Frei Lourenço declara: “A terra, que é mãe da natureza, também é sua tumba. O que é sua fossa sepulcral, é seu materno seio” (Shakespeare, 1995, p. 310). E, comentando outra peça de Shakespeare, *Rei Lear*, Freud (1913/s.d., p. 379) refere-se às “três formas assumidas pela figura da mãe no decorrer da vida de um homem – a própria mãe, a amada que é escolhida segundo o modelo daquela, e, por fim, a Terra Mãe, que mais uma vez o recebe”. A morte funciona como uma espécie de duplo do gozo absoluto, como a forma acabada de gozo: “O caminho para a morte não é senão o que se chama o gozo” (Lacan, 1991, p. 18). Tal como o gozo absoluto, a morte pertence ao registro do real: “A morte, para qualquer um, é, falando propriamente, incognoscível” (Lacan, 1991, p. 142). Ou, nas palavras de Melville (1972, p. 570) em *Moby Dick*, “a morte é apenas a singradura na região do estranho ignoto”.

Nas duas pontas da existência, portanto, uma espécie de vertigem do real assombra o sujeito. Quando Lacan (2001, p. 36) fala em 1938 de “uma assimilação perfeita da totalidade ao ser”, pode-se vislumbrar aí uma antecipação do conceito de real.

Sob essa fórmula de aspecto um pouco filosófico, reconhecer-se-ão essas nostalgias da humanidade: miragem metafísica da harmonia universal, abismo místico da fusão afetiva, utopia social de uma tutela totalitária, todas as espécies de obsessão pelo paraíso perdido anterior ao nascimento e da mais obscura aspiração à morte. (Lacan, 2001, p. 36)

A vida humana desenha assim um arco simbólico entre o real indiferenciado do gozo absoluto e o real indiferenciado da

morte. “A vida de um ser humano verdadeiramente canônico tem de ser simbólica de ponta a ponta”, diz um fragmento de Novalis (1988, p. 49). Como uma via talhada em meio ao informe, nossa existência permanece flanqueada por ele, acossada continuamente pela ameaça de erosão oriunda do real, enunciada desse modo na frase de Deus a Adão (Gn 3,19): “Pois tu és pó e ao pó hás de voltar” (Bíblia Sagrada, 1985, p. 31). Hölderlin (1991, p. 73), no poema *A Viagem da Vida*, resume esse percurso que se fecha sobre si mesmo: “Assim, eis que o arco da vida me trouxe ao ponto de partida” Ao circunscrever em ambas as extremidades a trajetória individual, o real corresponde, para cada sujeito humano, ao que Paz (1976, p. 222) se refere como “esse centro de convergência que é, simultaneamente, a origem e o fim dos tempos: o dia antes do começo e depois do fim”.

## Referências

- Auden, W. H. (1986). *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Austin, J. L. (1965). *How to do things with words*. New York, NY: Oxford University Press.
- Benjamin, W. (1984). *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense.
- Bíblia sagrada* (1985). (2ª ed.). São Paulo: Círculo do Livro.
- Blanchot, M. (1984). *La part du feu* (rééd.). Paris, France: Gallimard.
- Borges, J. L. (1999). O outro, o mesmo. In J. L. Borges, *Obras completas (Vol. II, 1952-1972)*, pp. 255-351). São Paulo: Globo.
- Chateaubriand (1948). *O gênio do cristianismo* (Vol. 1). Rio de Janeiro: W. M. Jackson.
- Erasmus de Rotterdam. (1972). Elogio da loucura. In Erasmus de Rotterdam & T. More, *Elogio da loucura/A utopia* (pp. 7-157). São Paulo: Abril Cultural.
- Freud, S. (1972a). *A interpretação dos sonhos* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vols. 4/5). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1900).

- Freud, S. (1972b). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 7). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1905).
- Freud, S. (1974a). *Os instintos e suas vicissitudes* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1915).
- Freud, S. (1974b). *Repressão* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1915).
- Freud, S. (1974c). *O mal-estar na civilização* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 21). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1930).
- Freud, S. (1976). *Além do princípio de prazer* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1920).
- Freud, S. (1987). *Projeto para uma psicologia científica* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 1, 2ª ed.). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1895).
- Freud, S. (s.d.). *O tema dos três escrínios* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 12). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1913).
- Hegel, G. W. F. (1986). *Jenaer Systementwürfe I: das System der spekulativen Philosophie (Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes)*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Fenomenologia do espírito* (2ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Hölderlin, F. (1991). *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Isidoro de Sevilla. (2004). *Etimologías*. Madrid, España: Biblioteca

de Autores Cristianos.

- Jakobson, R. (1982). *Linguística e comunicação* (11<sup>a</sup> ed.). São Paulo: Cultrix.
- Janouch, G. (1983). *Conversas com Kafka*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Kojève, A. (1979). *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*. Paris, France: Gallimard.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris, France: Seuil.
- Lacan, J. (1973). *Le séminaire: Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, France: Seuil.
- Lacan, J. (1973-1974). *Le séminaire: Livre XXI: Les non-dupes errent*. Paris, France: Association Freudienne Internationale.
- Lacan, J. (1974-1975). *Le séminaire: Livre XXII: R. S. I.* Paris, France: Association Freudienne Internationale.
- Lacan, J. (1975a). *Le séminaire: Livre I: Les écrits techniques de Freud*. Paris, France: Seuil.
- Lacan, J. (1975b). *Le séminaire: Livre XX: Encore*. Paris, France: Seuil.
- Lacan, J. (1978). *Le séminaire: Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris, France: Seuil.
- Lacan, J. (1981a). *Le séminaire: Livre III: Les psychoses*. Paris, France: Seuil.
- Lacan, J. (1981b). Intervention de Jacques Lacan à Bruxelles. *Quarto, 2*, (Supplément belge à *La lettre mensuelle* de l'École de la cause freudienne), 5-10.
- Lacan, J. (1986). *Le séminaire: Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. Paris, France: Seuil.
- Lacan, J. (1991). *Le séminaire: Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*. Paris, France: Seuil.
- Lacan, J. (2001). *Autres écrits*. Paris, France: Seuil.

- Locke, J. (1999). *Ensaio sobre o entendimento humano* (Vol. II, livros III e IV). Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Mallarmé, S. (1945). Crise de vers. In S. Mallarmé, *Œuvres complètes* (pp. 360-368). Paris, France: Gallimard.
- Melo Neto, J. C. (1994). Psicologia da composição. In J. C. Melo Neto, *Obras completas* (pp. 85-102). Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Melville, H. (1972). *Moby Dick ou a baleia*. São Paulo: Abril Cultural.
- Musil, R. (1978). *Der Mann ohne Eigenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Musil, R. (1991). *O homem sem qualidades* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Musil, R. (1995). *L'homme sans qualités* (Tome II). Paris, France: Seuil.
- Musil, R. (2001). *L'uomo senza qualità: Volume secondo e scritti inediti* (2ª ediz.). Milano: Mondadori.
- Le mystère d'Adam: Drame religieux du XIIe siècle* (1925). Paris, France: Armand Colin.
- Novalis. (1988). *Pólen*. São Paulo: Iluminuras.
- Paz, O. (1976). *Signos em rotação* (2ª ed.). São Paulo: Perspectiva.
- Pirandello, L. (1990). *Cadernos de Serafino Gubbio operador*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Os pré-socráticos* (1973). São Paulo: Abril Cultural.
- Rousseau, J.-J. (1959). Les confessions. In J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes: Les confessions: Autres textes autobiographiques* (Vol. 1, pp. 1-656). Paris, France: Gallimard.
- Saussure, F. (1978). *Cours de linguistique générale*. Paris, France: Payot.
- Shakespeare, W. (1995). Romeu e Julieta. In W. Shakespeare, *Obras completas: Tragédias* (Vol. 1, pp. 285-354). Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Swift, J. (1931). *Gulliver's travels: A tale of a tub: The battle of the*

*books*. New York, NY: The Modern Library.

Zola, É. (s.d.). *A besta humana* (Vol. I). São Paulo: Moderna.

---

*Recebido em 21 de dezembro de 2009*

*Aceito em 25 de fevereiro de 2011*

*Revisado em 21 de outubro de 2011*