ISSN 1676-157X

associação fóruns do campo lacaniano

# stylus



revista de psicanálise
n.13 out. 2006

# gozo: modalidades e paradoxos

associação fóruns do campo lacaniano

# stylus

revista de psicanálise


| Stylus | Rio de Janeiro | n.13 | p.1-176 | out. 2006 |
|---|---|---|---|---|

© 2006, Associação Fóruns do Campo Lacaniano (AFCL)
Todos os direitos reservados, nenhuma parte desta revista poderá ser reproduzida ou transmitida, sejam quais forem os meios empregados, sem permissão por escrito.

Stylus
Revista de Psicanálise
é uma publicação semestral da Associação Fóruns do Campo Lacaniano
Rua Humberto de Campos, 144 – Centro Médico do Vale sala 901
40.150-130 – Graça – Salvador – BA – Brasil
Tel.: [71] 3245-5681 Fax [71] 3247-4585
http://www.campolacaniano.com.br

Comissão de Gestão da AFCL
Diretor: *Ida Freitas*
Secretário: *José Antonio Pereira da Silva*
Tesoureira: *Amélia Almeida*

Equipe de Publicação de Stylus
*Ângela Diniz Costa*
*Christian Ingo Lenz Dunker*
*Daniela Scheinkman-Chatelard*
*Eliane Z. Schermann* (coordenadora)
*Sonia Maria Coni Campos Magalhães*

Assessoria de Edição
*Clarice Gatto*

Indexação
INDEX Psi Periódicos (BVS-Psi)
www.bvs.psi.org.br

Projeto Gráfico
*Paulo de Andrade e Sérgio Antônio Silva*

Revisão e Editoração Eletrônica
*Contra Capa*

Imagem da Capa
*Enfeite indígena brasileiro, de pena de arara*

Fotolitos e Impressão
*Gráfica Edil*

Conselho Editorial
*Ana Laura Prates Pacheco* (EPFCL)
*Andréa Fernandes* (EPFCL/UFBA)
*Ângela Diniz Costa* (EPFCL)
*Ângela Mucida* (EPFCL/Newton Paiva)
*Angélia Teixeira* (EPFCL/UFBA)
*Bernard Nominé* (EPFCL-França)
*Clarice Gatto* (EPFCL/Fiocruz)
*Christian Ingo Lenz Dunker* (EPFCL/USP)
*Daniela Scheinkman-Chatelard* (EPFCL/UnB)
*Edson Saggese* (IPUB/UFRJ)
*Eliane Z. Schermann* (EPFCL)
*Elisabete Thamer* (Doutoranda da Sorbonne – Paris)
*Eugênia Correia Krutzen* (Psicanalista/Natal – RN)
*Gabriel Lombardi* (EPFCL/U. Buenos Aires)
*Graça Pamplona* (EPFCL)
*Helena Bicalho* (EPFCL/USP)
*Henry Krutzen* (Psicanalista/Natal – RN)
*Kátia Botelho* (EPFCL/PUC-Minas)
*Luiz Andrade* (AFCL/UFPB)
*Marie-Jean Sauret* (U. Toulouse le Mirail)
*Nina Araújo Leite* (UNICAMP)
*Raul Albino Pacheco Filho* (PUC-SP)
*Sônia Alberti* (EPFCL)
*Vera Pollo* (EPFCL)

Tiragem
*500 exemplares*

FICHA CATALOGRÁFICA

STYLUS : revista de psicanálise, n. 13, outubro de 2006.
Rio de Janeiro: Associação Fóruns do Campo Lacaniano.
17 x 24 cm.

Resumos em português e em inglês em todos os artigos.
Periodicidade semestral.
ISSN 1676-157X

1. Psicanálise. 2. Psicanalistas – Formação. 3. Psiquiatria social. 4. Psicanálise lacaniana. Psicanálise e arte. Psicanálise e literatura. Psicanálise e política.
CDD : 50.195

# sumário

7 *Editorial*: Eliane Z. Schermann

## ensaios

15 Colette Soler: *O que você não pode escolher*
27 Sidi Askofaré: *A identificação com o sintoma*
45 Eléonore Pardo: *A questão do olhar: subjetividade e discurso capitalista*

## trabalho crítico com os conceitos

57 Pascale Macary-Garipuy e Michel Lapeyre: *Duas ou três coisas sobre o gênero, a sexuação e o gozo*
71 Moisés de Andrade Junior: *A* Moira *em psicanálise: gozo, repetição e desejo do analista em ato*
81 Fábio Santos Bispo: *Dos modos de gozo: a mística, a escrita e a ética da psicanálise*
91 Ângela Mucida: *Menopausa, excesso de libido e gozo*
103 Maria Carolina Bellico Fonseca: *Fenômeno psicossomático na vertente do gozo*

## direção do tratamento

113 Luis Izcovich: *De uma questão preliminar a toda clínica possível da suplência*
122 Eliane Z. Schermann: *Surpreso, ele ri! A experiência do objeto* a *na neurose obsessiva*
132 François Morel: *Suicídio e passagem ao ato*

## entrevista

145 Christian Dunker entrevista Marc Strauss: *Como está o passe na Escola, hoje?*

## resenhas

157 Nina Virginia de Araújo Leite: *A casa das belas adormecidas,* de Yasunari Kawabata
160 Ida Freitas: *Apresentação do livro* Angústia
165 Clarice Gatto: *Histeria ou paranóia?,* de Sol Aparicio

# contents

7 *Editorial*: Eliane Z. Schermann

## essays

15 Colette Soler: *What you can't choose*
27 Sidi Askofaré: *Identification with the symptom*
45 Eléonore Pardo: *The issue of sight: subjectivity and capitalist discourse*

## critical paper with the concepts

57 Pascale Macary-Garipuy e Michel Lapeyre: *Two or three things about gender, sexuation and enjoyment*
71 Moisés de Andrade Junior: Moira *in psychoanalysis: enjoyment, repetition and analyst's desire in act*
81 Fábio Santos Bispo: *On types of enjoyment: the mystic, the handwriting and the ethics of psychoanalysis*
91 Ângela Mucida: *Menopause, excess of libido and enjoyment*
103 Maria Carolina Bellico Fonseca: *Psychosomatic phenomena in the scope of enjoyment*

## the direction of the treatment

113 Luiz Iscovich: *On a question preliminary to any possible clinic of suppleance*
122 Eliane Z. Schermann: *Surprised, he laughs! The experience of object* a *in obsessional neurosis*
132 François Morel: *Suicide and passage to act*

## interview

145 Christian Dunker interviews Marc Strauss: *How is the pass in School, today?*

## reviews

157 Nina Virginia de Araújo Leite: *A casa das belas adormecidas,* by Yasunari Kawabata
160 Ida Freitas: *Presentation of the book* Angústia
165 Clarice Gatto: *Hysteria or paranoia?,* by Sol Aparicio

# editorial

Embora Lacan tenha considerado como conceitos fundamentais da psicanálise apenas o inconsciente, a repetição, a transferência e a pulsão, podemos, com base nos avanços de seu ensino, incluir a noção de gozo, por crermos que ela foi elevada à dignidade de conceito. Em seu *Seminário – livro 17: O avesso da psicanálise*, Lacan chega a afirmar que gostaria de que o campo lacaniano fosse nomeado de campo do gozo[1]. Um passo a mais e ele eleva a lógica que rege esse incalculável da "ex-sistência" a uma ciência do real. Ao ler a definição lacaniana presente no *Seminário – livro 7: A ética da psicanálise*[2] – "a Coisa é o que do real padece do significante" – à luz de seu texto *Kant com Sade*[3] – em que assegura o gozo no campo do Outro –, podemos tomar a insistência do gozo naquilo que se furta ao inconsciente estruturado como linguagem, de modo a verificar que, na constância da pulsão e na repetição, há uma manifestação não apenas do que é visado pela interpretação como significação, mas também de algo que se manifesta e insiste, mesmo que inaudito, para ser revelado por se tratar "do que se goza naquilo que se diz"[4].

Embora o significante vá rumo à mortificação, à elisão de vida, Lacan também afirma, no avesso de sua tese inicial, que o significante é causa de gozo. O que permite identificar o gozo no lugar do Outro não se situa no nível da fantasia, mas no colapso do significante e do gozo. Colette Soler, em seu ensaio *O que você não pode escolher*, apresenta-nos uma discussão sobre as escolhas determinadas pelo gozo. É o gozo que escolhe. O gozo é epifania do real no campo do sujeito. O sexo como real não tinha lugar privilegiado até 1973. Apenas com as fórmulas da sexuação, a escolha sexual, que não passa pelo anatômico nem pelos semblantes, dá-se, à medida que o corpo é afetado pelas modalidades de gozo. Assim, destacamos de seu texto a constatação de que "o gozo, desconectado do corpo anatômico, ou seja, imaginário, deve ser imputado a esse real da vida. Quando o gozo é todo fálico, esse real traz a marca das letras do inconsciente. Quando o gozo é não todo-fálico, Outro, esse real permanece parcialmente não marcado, mas habita o corpo, pois, para gozar, é preciso um corpo vivo" (p. 17).

No corpo sexuado, o gozo se manifesta como um incorpóreo. Lacan inicialmente utiliza o mito da lâmina[5] para representar a libido, esse órgão incorporal que habita o corpo, no qual ele destaca 'a parte perdida do vivente sexuado'. O corpo

[1] Lacan, *O Seminário – livro 17: O avesso da psicanálise* (1969-1970/1985, p. 77).

[2] Lacan. *Seminário – livro 7: A ética da psicanálise* (1959-1960/1985).

[3] Lacan. Kant com Sade (1963/1998).

[4] Lacan. O aturdido (1973/2005).

[5] Lacan. *O Seminário – livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1979, p. 186).

sexuado é marcado por uma perda de vida, uma desvitalização. Assim, sob o efeito da linguagem, o corpo é afetado por uma perda, uma subtração de gozo. Paradoxalmente, recupera-se dessa perda fazendo entrar no corpo a "substância gozante". É o que é dado a ver, por exemplo, no padecimento do sujeito pelo sintoma histérico. No sintoma, há um sofrimento que satisfaz. Estruturado como linguagem, o sintoma é construído sobre o significante do traumatismo sexual. Paradoxalmente, mesmo que seja no mal-estar, goza-se do sintoma!

O inconsciente veicula um traço que se repete e não adquire sentido até que "a morte entre na jogada"[6]. Lacan nomeia essa marca inominável de gozo. Em *Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos,* afirma: "o inconsciente trabalha sem pensar, nem calcular nem tampouco julgar, e, ainda assim, o fruto está aí: um saber que se trata apenas de decifrar, já que ele consiste num ciframento"[7]. Também nos lembra que, no ciframento, está o gozo, sexual decerto, aquele desenvolvido por Freud como obstáculo à relação sexual. "Assim, é pelo gozo que a verdade vem resistir ao saber"[8]. O gozo, portanto, necessita da repetição. Para esclarecer o final de análise pela "identificação com o sintoma", Sidi Askofaré parte da opção de Lacan de ir além do inconsciente freudiano e, travando um debate entre Freud e Lacan, discute as noções de identificação e sintoma.

A descoberta da psicanálise é o inconsciente. A subversão do sujeito é efeito do inconsciente estruturado como linguagem. Em sua estrutura linguageira, o inconsciente permite situar o desejo, esclarecer os mistérios do sexo, e ser condição do sintoma e, de modo geral, das formações do inconsciente. Sua estrutura linguageira causa os fenômenos de descontinuidade no nível das pulsões. Lacan chega a afirmar que o gozo é um pequeno desvio do princípio de prazer. O artigo de Eléonore Pardo se dedica à especificidade da articulação entre o social e o sujeito no que diz respeito à implicação da pulsão escópica na estruturação subjetiva. Ela considera que a psicanálise de amanhã não poderá encontrar sentido sem que sejam postos em perspectiva os aportes teóricos sobre o *objeto olhar como objeto causa do desejo.*

Essa discussão nos leva à distinção entre objeto *a* e gozo. Contrariamente às teorias que se referem às identificações, ou àquelas que se apóiam na naturalidade da função de reprodução, a psicanálise recorre ao real do gozo para falar do sexo. A orientação fálica dessa relação com o gozo foi mantida tanto por Freud quanto por Lacan, e as entrelinhas dessa distinção entre o objeto *a*, que se manifesta na fantasia como recuperação de gozo, e o gozo, que é perda, podem ser apreendidas no texto de Pascale Macary-Garipuy e Michel Lapeyre, *Duas ou três coisas sobre*

[6] Lacan, *O Seminário – livro 17: O avesso da psicanálise* (1969-1970/1985, p. 169)

[7] Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos (1975/2005, p. 553)

[8] Da psicanálise em suas relações com a realidade (1968/2005, p. 357).

*o gênero, a sexuação e o gozo*. Apoiados em duas teorias, uma da filósofa americana Judith Butler e outra de Françoise Héritier, os autores fazem avançar de maneira crítica o essencial a ser extraído do legado de Lacan no que concerne à questão mais da sexuação do que de "gênero".

A tragédia é a criação literária que melhor exemplifica a encenação, a colocação em ato do que, com Lacan, nomeamos gozo. A tragédia antiga expõe a céu aberto o que o inconsciente reluta em dizer. Para escapar ao esquecimento e ao recalque, ou ainda à estrutura do pensamento inconsciente, o teatro grego expõe, por meio de seus heróis trágicos, a imagem da "paixão do ser", dando a ver os paradoxos do desejo que afetam o sujeito.

No limiar de uma decisão, o herói trágico é forçado a se responsabilizar por seu ato, momento em que ele é ultrapassado por algo imprevisível e, até então, desconhecido. Sua decisão de agir, ou melhor, sua escolha por um determinado ato, é um desafio ao futuro, ao destino e a si mesmo. Não sendo senhor pleno e agente de seus atos e de suas decisões, o herói corre o risco de cair na armadilha de suas próprias escolhas, à espera de que os deuses estejam a seu favor. Onde estará a responsabilidade por seus atos? Em que podemos aproximar o ato trágico daquilo que a psicanálise trabalha em relação à ética?

No trágico, o que é causa de desejo margeia o profano e o sublime. Trata-se de uma "fatalidade" estrangeira que, dividindo o herói (análogo ao sujeito desejante na experiência de análise), é determinante do "destino" de sua realidade psíquica, de sua fantasia. Determinante e determinada pela linguagem, a verdade do desejo, irmã do gozo e das marcas simbólicas que comemoram a captura do herói nas malhas do seu destino, está na origem do que a psicanálise trabalha ao acolher as formações do inconsciente com sua oferta: "Fale!".

Os heróis, sem terror nem piedade, são movidos por algo distinto do que foi chamado de angústia neurótica. Enquanto esta antecipa signos para advertir o "herói do cotidiano" da proximidade de um perigo inevitável, o herói trágico, isento de angústia, é um joguete dos deuses, "um instrumento do gozo divino" por estar irremediavelmente imerso no inevitável destino que os deuses lhe determinaram. Lembremos que Lacan nos ensina serem os deuses do real. Assim, também o real irrompe como enigma do campo do Outro.

De maneira análoga aos heróis da tragédia antiga, o nosso herói da tragédia do cotidiano, o *falasser*, padece inevitavelmente do efeito de gozo de seus sintomas. Estes chegam inclusive a presidir seus laços sociais, como, por exemplo, a "sociedade

dos poetas mortos", os alcoólicos anônimos, os vigilantes do peso etc. e, embora aparentemente passem pelo simbólico, pelos significantes dos ideais, são, na verdade, relativos ao núcleo de gozo e, portanto, expressão de modalidades de gozo.

Algumas dessas questões são tratadas nos artigos de Fábio Santos Bispo, *Dos modos de gozo: a mística, a escrita e a ética da psicanálise*, e Moisés de Andrade Junior, *A* Moira *em psicanálise: gozo, repetição e desejo do analista em ato*, e nos levam a refletir sobre os descaminhos do gozo e sobre o "saber fazer algo de sua incompletude", questão ética e sempre atual para a prática psicanalítica.

Ângela Mucida recorre a uma tese freudiana sobre a elevação libidinal como norte de sua análise da menopausa. Entre outras tantas discussões, relaciona, ao percorrer as obras de Freud e Lacan, libido, destino pulsional e gozo. Maria Carolina Bellico Fonseca, por sua vez, trata o fenômeno psicossomático como "um gozo específico, fora da ordem fálica, que se mostra por meio de lesões orgânicas e rasuras da carne fora de subjetivação; à diferença da repetição significante, ele se manifesta em impulsos sucessivos, pura freqüência de número que não faz série, em uma escrita do real que sinaliza algo da ordem de uma pulsação sem sentido no corpo".

Na seção *Direção do tratamento*, três trabalhos, de Luis Izcovich, Eliane Z. Schermann e François Morel, levantam algumas questões relativas à noção de suplência na psicose, ao destino do objeto *a* em uma experiência de análise e às noções de passagem ao ato e suicídio, este nomeado por Lacan de "ato bem-sucedido".

Christian Dunker, em nome da equipe de publicação da *Revista Stylus*, entrevista Marc Strauss sobre tema proposto por Clarice Gatto, nossa assessora de edição, que nos lembrou que em 2006 completam-se 25 anos da morte de Lacan. A data nos serviu de mote para discutir como está a psicanálise nos dias de hoje e, aproveitando o ensejo, uma das invenções de Lacan que contribuíram para o avanço da doutrina da psicanálise sobre os finais de análise e a formação do analista: o passe.

Por fim, na seção *Resenhas*, divulgamos a interessante contribuição de Nina Virginia de Araújo Leite sobre o livro *A casa das belas adormecidas*, na qual constata como "o belo pode ser visto como a última barreira diante do gozo absoluto" e como o olhar "olha" o objeto. Nessa mesma seção, Ida Freitas apresenta a compilação de diversos artigos que ela própria realizou. Essa publicação da Associação Científica do Campo Psicanalítico, editada em Salvador neste ano, debate a angústia. Completando a seção a resenha de Clarice Gatto sobre a publicação, na revista de

psicanálise *Indecible*, n. 3, das conferências de Sol Aparicio recentemente proferidas na Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín, Colômbia. Nessas conferências, afirma Clarice, a conferencista remete os leitores "à complexidade que compõe o cotidiano da *práxis* da psicanálise: seja na colheita de elementos na transferência para a confecção da hipótese diagnóstica do começo do tratamento, seja no *laço social* imprescindível que ela promove ao 'alcançar o horizonte da subjetividade de sua época', como encorajava Lacan". Aos psicanalistas cabe "não recuar, nem ceder de seu desejo".

ELIANE Z. SCHERMANN



## referências bibliográficas


LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 7: A ética da psicanálise* (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jacques. (1963). Kant com Sade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. O S*eminário – livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.

LACAN, Jacques. (1968). Da psicanálise em suas relações com a realidade. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 17: O avesso da psicanálise* (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jacques. (1973). O aturdido. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LACAN, Jacques. (1975). Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos *Escritos*. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

# ensaios



# O que você não pode escolher[1]

Colette Soler

O que se escolhe? A vida, certamente, já que sempre é possível suicidar-se e optar pelo ato de morrer. Isso é verdade inclusive para os que não amam a vida, como se diz, para os que não sabem gozar dela e que a denunciam.

A escolha da morte é mais complexa, pois o fato de não se escolher o suicídio não o exclui absolutamente. Aqui, contudo, é preciso distinguir o que é genérico do que decorre de opções subjetivas. Chamo genérico ao que não cabe escolha, ao que, na verdade, já se escolheu ao entrar na linguagem: a morte atualizada no símbolo, como dizia Lacan no começo de seu ensino, com todos os seus efeitos de irrealização e de perda vital que conformam a condição do falasser. Não é isso que nos interessa aqui.

Em matéria de escolha, a psicanálise recenseou as formas ativas da ingerência insidiosa da morte na vida, muito mais freqüente do que o ápice do ato suicida: a dor de existir, que não é privilégio exclusivo do melancólico; o *me funai*, a maldição na vida de alguns sujeitos; a destrutividade do desejo e das pulsões em comparação aos equilíbrios da felicidade. Nesse sentido, alguém que conhecia um pouco dessa destrutividade, o poeta francês Paul Verlaine, disse: "A vida simples e tranqüila é uma obra de escolha [...]". Evidentemente, ele sonhava com o que tinha sido bastante incapaz de suportar. Além disso, há as repetições, algumas vezes atualizadas na transferência, e a fixação à mais dolorosa das experiências do sujeito, como se a identidade de cada um permanecesse ancorada no pior, como se as experiências mais desastrosas e, certas vezes, inclusive as de seus antepassados, os pais, fossem e continuassem sendo constituintes do sentimento de si. Em suma, o gozo mórbido da desgraça é uma companhia familiar para os falantes. A noção de pulsão de morte sob a qual Freud reagrupou todos esses fenômenos heterogêneos certamente é, como Lacan o mostrou, conceitualmente falível, mas o que ela subsume existe de fato. Isso é muito evidente, ao menos do ponto de vista da experiência analítica.

No que concerne à escolha do sexo, as coisas diferem. Aqui, não existem evidências. Em vez disso, há muitos paradoxos.

De onde vem essa noção?

[1] Conferência proferida no Encontro Nacional da Associação Fóruns do Campo Lacaniano. As escolhas do sujeito: no sexo, na vida e na morte, VI, 2005, novembro; Rio de Janeiro, Brasil.

Em Freud: ser homem ou mulher depende estritamente da anatomia. Há lugar para alternativas subjetivas, mas elas estão em outro nível, essencialmente o das respostas de cada um à prova do complexo de castração – sabemos que Freud distingue três delas no que diz respeito às mulheres. A alternativa está também no nível da escolha de objeto, homo ou hetero. Em todos os casos, a anatomia, para Freud, tem a função de elemento real do sexo, pois é ela que faz engrenar todas as configurações sexuais. Algo mais próximo do bom senso, com certeza.

Em Lacan: trata-se de uma concepção inteiramente diferente. O próprio termo sexuação, utilizado por nós de modo corrente e conotando um processo, indica-o.

Partamos das fórmulas mais surpreendentes. Elas são tardias. Tomarei duas delas: entre o lado homem e o lado mulher, diz Lacan, "os sujeitos têm uma escolha". Algum tempo depois, ele diz isso de modo ainda mais enfático: "os seres sexuados se autorizam por si mesmos".

Evidentemente, essas fórmulas supõem uma definição dos dois sexos que não passa pela anatomia. Há uma desconexão importante entre o sexo e a anatomia.

Ora, a anatomia tem implicações muito maiores do que a forma, pois é solidária do organismo vivo sexuado. O antinaturalismo dessas fórmulas é patente e, sem dúvida, poderia fazer suspeitar de um anti-realismo ou mesmo de um antibiologismo, como se a desnaturação pela linguagem no ser falante fosse de tal ordem que sua pertinência sexuada nada devesse ao corpo vivo. Soa estranho, quando nos lembramos de que, nos anos 1962 e 1963, entre o *Seminário – livro 10: A angústia* e o texto *Posição do inconsciente*, Lacan deu muita importância ao real da reprodução sexuada da vida, ao seu laço com a morte, ao que a castração devia às características do funcionamento do órgão viril e ao ritmo entre ereção e detumescência.

Cabe-nos considerar e avaliar alguns aspectos da concepção de Lacan. Antes, porém, um pequeno parêntese: o termo escolha não nos deve fazer pensar que a tese é foucaultiana. Sabemos que Foucault se esmerou em enfatizar a idéia da livre escolha dos prazeres como princípio de autofabricação do sexo. Tratava-se de uma tentativa de desconectar a questão da identidade – muito viva em nossa civilização – da questão do sexo. Um modo, portanto, de negar que exista algo como uma identidade sexuada e também uma maneira de desmentir que não há nada de real no campo da sexualidade. Essa tentativa, aliás, deve ser distinguida das teorias do *gender*, que fazem do sexo um produto social. Fecho o parêntese.

O que dizer da nova definição dos dois sexos em Lacan, no que concerne tanto ao sentido comum quanto a Freud?

Sabemos que, nessa elaboração, a identidade homem/mulher não passa pela anatomia, nem pelos semblantes, mas sim pelo modo de gozo, conforme ele seja fálico ou não todo fálico para um determinado sujeito. Desenvolvi esse ponto em 1992, em Londres, em uma contribuição intitulada *Otherness today*.

Chamemos homem o falasser que está todo no gozo fálico, seja qual for sua anatomia, e mulher o falasser que está não todo no gozo fálico, seja também qual for sua anatomia.

A tese é difícil de manejar e é evidente que a manejamos mal, pois repetimos as fórmulas canônicas de Lacan, ao mesmo tempo que continuamos a falar das mulheres em concordância com o senso comum. Em vez de chamarmos mulheres o que é não-todo, atribuímos o não-todo, com seu outro gozo, às mulheres, segundo a anatomia ou o estado civil. Isso produz alguns efeitos cômicos que tive a ocasião de enfatizar, uma vez que permite que mulheres marcadamente fálicas se adornem com um pseudo não-todo.

A avaliação a ser feita do antinaturalismo evocado por mim dependerá da concepção que tivermos do gozo. Esse antinaturalismo não é um antibiologismo, pois não negligencia o real, isto é, o real fora do simbólico que Lacan inscreve em seu nó borromeano, e que inclui tudo o que chamamos vida, sem que possamos representá-la para nós. O gozo, desconectado do corpo anatômico, ou seja, imaginário, deve ser imputado a esse real da vida. Quando o gozo é todo fálico, esse real traz a marca das letras do inconsciente. Quando o gozo é não-todo fálico, Outro, esse real permanece parcialmente não marcado, mas habita o corpo, pois, para gozar, é preciso um corpo vivo. Em ambos os casos, o gozo é anômalo em relação à homeostase do organismo e aos arranjos dos semblantes. Ele é perturbador, pois atrapalha os prazeres... ditos naturais e a boa ordem das coisas, isto é, a do discurso.

Posso, então, precisá-lo: a tese da escolha do sexo não é um antirealismo, nem um antibiologismo, ao contrário. Seu pressuposto, o postulado que a fundamenta, é que o real é heterogêneo e naturalmente desatado dos enlaces – se posso empregar esse termo – com o simbólico e com o imaginário, que presidem a justa dosagem dos prazeres, o equilíbrio das satisfações.

Isso, todavia, ainda não diz em que os sexuados falantes se autorizam por si mesmos. A tese parece ser bastante paradoxal. É verdade que, no que diz respeito à identidade sexuada,

os sujeitos não se fiam em sua anatomia e desenvolvem, em vez disso, todas as dúvidas por nós conhecidas sobre ser homem ou mulher, chegando, por vezes, a contestar o estado civil que só conhece a anatomia. Mas eles estão longe de ter o sentimento de escolha. Ao contrário, toda a clínica imediata é testemunha do fato de que eles se submetem ao que sua realidade sexual lhes faz, com freqüência, contra sua vontade. Confrontados com a impotência, com a frigidez, com a intrusão de gozos incômodos, com as sarcásticas repetições de sua escolha de objeto, como se diz em psicanálise, isto é, aversão insuperável, apetência incoercível, fuga automática e mesmo indiferença, insensibilidade, mas também, oh!, surpresa, um bom encontro inesperado, em todos esses casos, os sujeitos nada podem fazer e estão muito longe de se considerarem na condição de agentes secretos de seus sintomas sexuais. Sexuados, certamente, mas não 'sexuantes'. Concluo: se eles se autorizam por si mesmos, esse "si mesmos" não é sujeito. Ao menos, não o sujeito suposto nos enunciados da queixa e no padecer que ele testemunha.

A tese de Lacan é ininteligível fora da concepção da divisão do ser falante, que, mesmo dividido, é apenas um único indivíduo e tem um e apenas um corpo. Divisão entre o que é representado pelo significante e o que é na condição de afetado em seu gozo pela linguagem. Entre os dois, o *gap* é irredutível. No *Seminário – livro 20: Mais, ainda*, Lacan diz que o sujeito não tem grande coisa a fazer com o gozo, mas o indivíduo corporal que o suporta sim, pois está sujeito à sulcagem do Outro. Entre os $S_1$ que representam o sujeito, aquele que nos fala no divã, e os $S_2$ do saber inconsciente alojados na *alíngua* que marcam o gozo do corpo vivo não há nenhuma cadeia, corrige Lacan em 1977, desdizendo o que dissera. Em outras palavras, o gozo está sujeito à (*être sujet à*) linguagem, mais exatamente à língua que o coloniza, de acordo com a expressão usada por Lacan, mas o sujeito permanece disjunto de seu gozo, que, no entanto, dizemos ser dele, pois é seu corpo que é afetado. Isso quer dizer que, apesar do Édipo freudiano e das identificações a que ele preside, e Freud gostaria que elas ordenassem tudo, os sexuados não se autorizam do Outro, não mais do Outro que de sua anatomia. Em 1964, Lacan declinou tudo o que da sexualidade poderia vir do Outro, da linguagem, já diferenciada por ele do vivente:

> Do lado do Outro, do lugar onde a fala se confirma por encontrar a troca dos significantes, os ideais que eles sustentam, as estruturas elementares de parentesco, a metáfora do pai

> como princípio da separação, a divisão sempre reaberta no sujeito em sua alienação primária, apenas desse lado, e por essas vias que acabamos de citar, devem instaurar-se a ordem e a norma que dizem ao sujeito o que ele deve fazer como homem ou mulher.[2]

[2] Lacan. Position de l'inconscient (1964/1966, p. 849).

Pois bem, enfatizemos que em tudo isso não há nada que determine o gozo, mas apenas os semblantes do sexo, confirmando o parágrafo precedente, no qual Lacan atribui apenas às pulsões parciais o acesso ao corpo do Outro, ou seja, do sexo oposto. Se Lacan tivesse permanecido aqui, teríamos tido, aí sim, uma elisão do real, uma identidade sexuada puramente 'Outrificada', se assim posso dizer, pois essas fórmulas não possibilitavam nenhuma tradução da diferença real dos sexos no campo do falasser: entre os semblantes e as pulsões parciais em si mesmas assexuadas, não havia lugar para o sexo... real. É isso que ele corrige nas fórmulas da sexuação. A diferença dos sexos não é semblante. Ela se inscreve no real por meio dos dois modos de gozar já evocados. A trapalhada, ou ao menos a complicação, bem enfatizada no *Seminário – livro 20*, é que esses dois modos, por mais reais que sejam, não têm nada de natural e decorrem do ser de linguagem.

A escolha é a do gozo, mas no sentido subjetivo, a tal ponto que quase se pode dizer que é ele quem escolhe, ali onde responde, e nas formas em que responde todo ou não todo, faz a lei... sexual. Seria ousado dizer epifanias do real no espaço do sujeito? A tese era falsamente paradoxal, mas é veridicamente sardônica.

Com efeito, se esses sujeitos se autorizam, eles o fazem por um 'eles mesmos' que certamente lhes é muito próximo, tão próximo quanto o que são como corpos, um 'eles mesmos' que, todavia, não é nem o eu (*moi*), nem o sujeito propriamente falando. Aqui não há nenhum livre-arbítrio, nenhuma liberdade de indiferença, nenhuma chance de escolher esse íntimo tão *êxtimo*. Ele já os escolheu e, muito embora fale, é ele quem os faz falar. Assim, é por aquilo que vocês disserem, mais precisamente, é pelo dizer de vocês – tal como Lacan o definiu – que o reconheceremos. Isso quer dizer, incidentalmente: inútil não esperar nada do testemunho atualmente em voga. Essa é a maldição genérica conotada na fórmula dos sexuados que se autorizam por si mesmos. Quando digo genérica, quero dizer que ela vale para todos os falasseres. Como vocês podem observar, estamos muito longe da ilusão

foucaultiana. Que margem de escolha resta àquele que diz eu (*je*)? Apenas a da posição que ele tomar em virtude de sua escolha. Rejeição, consentimento, paciência, entusiasmo, há muitas. Isso, todavia, é um capítulo à parte.

A tese de Lacan que fundamenta a diferença entre os sexos no nível do real é evidentemente solidária da tese da não relação. Esta conclui outra existente havia muito tempo e que se referia ao gozo do falasser, "considerado perverso" (*tenue perverse*), como ele dizia em 1967.[3] Quando digo 'conclui', quero dizer que a generaliza.

[3] Lacan. A lógica da fantasia. Resumo do Seminário de 1966-67 (1969).

A não relação sexual é, se acreditamos em Lacan, o dizer de Freud evidentemente jamais enunciado por ele, mas que se deixa deduzir de todos os ditos do inconsciente que ele recolheu. Pois bem, aqui, em minha opinião, Lacan dá a César um pouco mais do que o que lhe cabe.

Do lado de Freud, o que pode fundamentar esse dizer? Em primeiro lugar, sua descoberta do laço originário do inconsciente com as pulsões parciais. Em 1905, em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, a expressão "perverso polimorfo", aplicada à criança, ratifica a descoberta. Ora, as pulsões são disjuntas de toda referência à diferença dos sexos. Elas estão, por assim dizer, fora do sexo. A diferença entre os sexos se introduz no inconsciente *via* fase fálica, com o que ela implica de gozo masturbatório, e em decorrência da descoberta da castração materna, isto é, de sua privação do órgão que concentra, como diz Lacan, "o mais íntimo do auto-erotismo". Isso é tudo o que o inconsciente detém do sexo. O sentido sexual dos sintomas se reduz a estes dois componentes: as pulsões parciais e o gozo fálico. O sintoma localiza o que nunca se renuncia da perversão polimorfa originária do pequeno falante. Em outras palavras, o gozo dos sintomas, trate-se de fobia, histeria, obsessão ou perversão, na condição de estruturas clínicas, é tão-somente o gozo "considerado" perverso, que Freud descobriu nas fantasias decifradas por ele em cada sintoma.

Observem que isso não diz nada do gozo particular ligado ao ato sexual. Ora, é dele que se trata na expressão "não relação sexual". Ela não visa nem ao desejo sexual, nem ao amor, mas ao corpo a corpo do ato e ao gozo que lhe é próprio no orgasmo. Única emergência de gozo, salvo o sintoma, a vir no espaço do sujeito. No que diz respeito ao ato sexual, Freud se interessou por seus fracassos ou rateios: frigidez, impotência, disjunção do amor e do gozo na depreciação, insensibilidade masculina etc. No que diz respeito a seus "sucessos", não há quase nada em toda a sua obra. Nenhuma teoria do par de corpos, apenas algumas

indicações esparsas que deveriam ser consideradas, é claro, para matizar o que estou dizendo. Detenho-me, inicialmente, na que evoca o gozo do ato como o *summum* dos gozos. Ela indica o quanto Freud distinguia esse gozo da "brevidade do gozo auto-erótico", embora ambos passem pelo mesmo órgão. Além disso, há seu questionamento sobre o que das pulsões parciais pode ou não se integrar ao prazer preliminar do ato. Por fim, suas observações sobre o obstáculo constituído pelo respeito à mulher. Mas nada de sistemático, e menos ainda de consistente, sobre o que condiciona o orgasmo e sua função.

A tese de Lacan incide sobre o ato sexual e vai muito mais longe. Segundo essa tese, não apenas a falta de relação sexual não exclui o sucesso do ato, como também, e ao contrário, é o sucesso do ato que faz o insucesso/fracasso da relação. As referências são inúmeras. Cito *Televisão*: "esse fracasso no qual consiste o êxito do ato"[4]. A tese, aliás, já está presente de maneira explícita no *Seminário – livro 10: A angústia*, em várias passagens dedicadas ao orgasmo e à sua identidade com o fracasso da relação.

4 Lacan. *Télévision* (1974, p. 60).

Minha idéia é a seguinte: foi por ter ido mais longe do que Freud no questionamento do par do ato sexual, não apenas em seus fracassos como também em seus sucessos, que Lacan pôde introduzir a fórmula "não há relação sexual" e o que ela implica de gozo perverso generalizado. Historicamente, podemos supor, sem muita dúvida, que foram as teorias delirantes de seus contemporâneos sobre a oblatividade genital que o induziram a esse questionamento.

A questão, embora ainda não formulada, estava presente desde 1964 em *Posição do inconsciente*. Lacan evoca, eu o disse, o lado do vivente, do corpo a corpo do ato, que só passa pelas pulsões parciais, as mesmas que chamamos perversas, em que: "o sujeito busca um objeto que lhe reponha a perda de vida que lhe é própria, por ele ser sexuado"[5].

5 Lacan. Position de l'inconscient (1964/1966, p. 849).

Toda a questão é saber onde situar a castração. É nisso que Lacan se afasta de Freud, para quem o complexo de castração está do lado do Édipo, ou seja, do Outro: castração por causa do pai. Para Lacan, a partir ao menos do *Seminário – livro 10*, seja qual for a pregnância do imaginário do pai castrador, a castração é sem o pai, a função do pai é outra. Na realidade, a castração começa do lado do vivente. É isso o que diz o mito da lamela, que, em *Posição do inconsciente*, substitui muito bem tanto o mito bíblico quanto o mito edipiano, sendo o mito da lamela não apenas sem o pai, mas também, se assim posso dizê-lo, sem o Outro da linguagem. Ele mitifica os enigmas da vida porque ela

se reproduz pelas vias do sexo, ao preço de uma perda de vida que funda o campo da libido em que Lacan inclui até mesmo o mundo animal sexuado. Disso decorre sua referência à etologia, que ele situa paralelamente à histeria. Estamos aqui em um registro muito diferente daquele da dialética do desejo, por meio da qual, em 1958, ele explicitava o par. Dessa vez, trata-se da libido, já que ela busca um complemento de gozo. Deduzo daí uma série de conclusões e pontuações.

Talvez seja preciso, inicialmente, lembrar que, em Lacan, a pulsão não é exatamente a mesma que em Freud, embora ele tenha se apoiado na obra deste. Além disso, sua função tem dupla face: sua estrutura, segundo Lacan, vem da linguagem, mais precisamente do discurso da demanda e de seus efeitos sobre a necessidade. Como atividade, todavia, a pulsão, a um só tempo, compensa e restaura a perda. Ao falar de seu circuito em torno dos objetos, ele especifica: "[...] é para neles resgatar, para restaurar em si sua perda original, que se empenha a atividade que nele denominamos pulsão (*Trieb*)"[6].

[6] *Ibid.*

Assim, o próprio exercício da pulsão inclui um efeito de perda renovada que o *Seminário – livro 10* nomeava "castração primária", valendo também para o orgasmo. Retornarei a essa questão. De fato, não há nada disso em Freud.

Isso, contudo, não quer dizer que o adulto heterossexual, para Lacan, continue sendo o pequeno perverso polimorfo caracterizado pela dispersão e pela justaposição das pulsões parciais. Em indicações discretas, porém determinantes, Lacan acrescenta uma condição suplementar, que, curiosamente, parece ter sido muito pouco comentada: a genitalidade, se passa pela via das pulsões parciais, supõe também a solidariedade de sua co-presença. O acesso ao parceiro só é garantido, se as pulsões parciais forem constituídas em um conjunto, no sentido lógico, pela operação do Outro[7].

[7] Lacan. L'étourdit (1973, p. 49); *Télévision* (1974, p. 42-3).

Seja o que for essa condição suplementar, não se pode negar que o gozo do ato é o gozo "considerado" perverso, o mesmo que Freud detectou no sintoma. Em outras palavras, o campo fechado da relação sexual não se excetua do campo do sintoma. Por isso, é lógico que o gozo mais normatizado, heterossexual, o do pai, seja chamado pai-versão (*père-version*), escrito em duas palavras para se referir à versão pai do gozo perverso. Ele se escreve com *a*, o mais-de-gozar, e Φ, permanecendo o Outro inatingível. Dito de outro modo, o efeito castração é tão inerente ao orgasmo sexual quanto a perda é inerente a toda atividade pulsional.

É preciso, então, generalizar, como Lacan o faz, e dizer: nosso modo de gozo, "[...] que doravante só se situa a partir do

mais-de-gozar, que até mesmo não mais se enuncia diferentemente [...]"[8]. Isso quer dizer que o gozo em jogo no laço social, digamos a realidade, é apenas a união do mais-de-gozar com o gozo fálico? Gozo do poder sob todas as suas formas (política, epistêmica, artística etc.), essa é a definição do gozo fálico que se conjuga com o de ter objetos de consumo fetichizados. O gozo perverso, então, generaliza-se, incluindo o ato sexual e estendendo-se sobre todo o campo do discurso, onde hoje está a céu aberto, não mais recoberto pelos semblantes da tradição. Sem dúvida, é isso que produz a banalização do ato: o levantamento do segredo e dos pudores. fazendo com que alguns se imaginem tendo de se haver com sujeitos mutantes. Nada de exceção, pois, a não ser talvez – mas deixo isso sob reserva – o gozo outro, foracluído do discurso, que não passa pelo significante, nem pelo objeto *a*.

[8] Lacan. *Télévision* (1974, p. 54).

Retomo a questão da não relação. Não é pelo fracasso, mas sim pelo sucesso do ato que a objeção fálica funciona e que a não relação se verifica e se afirma. Disso seria preciso concluir que o fracasso do ato nos sintomas estudados por Freud ou em sua evitação por aqueles que dele se abstêm – os *sexless* de que falo desde os anos 1990 – poderia tomar um sentido novo, o de curto-circuitar a não relação e seus efeitos subjetivos.

Podemos ordenar o que faz par entre homem e mulher. No nível do desejo, de fato há um par: o da fantasia, $ ◊ *a*; no nível do amor, se acreditamos no *Seminário – livro 20*, há um par de sujeito a sujeito, $ ◊ $, mas, no nível do gozo, não há par. O gozo não é sociável, mesmo no que se apresenta como laço de par.

Existe aqui uma questão, pois se assim é, como compreender que a satisfação ligada ao orgasmo na relação sexual seja quase sempre distinta daquela que acompanha a masturbação? Isso ocorre porque, nessa satisfação, o sujeito está implicado de outra maneira. A questão mais ampla é saber como os diversos gozos se repercutem em efeitos subjetivos distintos.

Utilizei a expressão "os mandamentos do gozo", precisamente para dizer que o gozo, em suas diversas guisas, tem efeitos subjetivos distintos. Já desenvolvi esse ponto a propósito do gozo outro, o único a ser excetuado do gozo perverso[9].

[9] Lacan. *O que Lacan dizia das mulheres* (2003/2005).

Nos dias de hoje, nós o vemos de modo claro no discurso contemporâneo deixando emergir, a céu aberto, o gozo dito perverso, não reprimido. Disso resulta, de um lado, por via de indução imaginária, uma emulação sem precedentes quanto às práticas de gozo, visivelmente identificável sobretudo nos adolescentes e em diversos grupos de afinidade; de outro, respostas

subjetivas de insatisfação maciça: depressão galopante, suicídios que se multiplicam e, *a minima*, solidão, *non-sense* e todos os efeitos de inibição e de morosidade etc. É que o gozo perverso, pelo fato de ser gozo, não deixa de ser, no essencial, gozo que não contenta o sujeito. É aquele gozo que "não se deveria ter", como diz Lacan no *Seminário – livro 20*, e que, a todo momento, lembra a divisão do sujeito e a falta central do Um sozinho.

Nesse contexto, de onde provém, então, a satisfação específica do ato sexual? Noto, em primeiro lugar, que ela não é tão geral quanto se crê. Não nos esqueçamos da ascensão dos *sexless* e, de modo ainda mais amplo, da ética do celibatário. Há, todavia, parece-me, uma função subjetiva do orgasmo. Ela se deve, penso, ao fato de ele tocar no problema da identidade sexual, reproduzindo simultaneamente na relação com o parceiro, *mutatis mutandis*, o duplo alcance das pulsões parciais. De um lado, o sucesso do ato é a experiência para cada um dos dois – embora diversa – de estar um para o outro, no espaço de um instante, no lugar da coisa... inatingível. De outro, porém, o próprio momento da satisfação é a restauração da separação que de dois não faz um. Resta, então, segundo o lado em que nos engancharmos – e, aqui, há opção possível – seja recomeçar, para assediar as abordagens da coisa (via comum), seja evitar (via em ascensão, parece).

Pode-se esperar da comunicação de fala, especialmente da fala de amor, que ela tempere esses impasses da relação impossível? Formular a questão já é respondê-la. O psicanalista opera pela fala, é certo, mas sua experiência atesta que a não relação de gozo repercute no nível da troca para nela produzir uma não relação de fala. O parceiro da fala é... o gozo perverso veiculado na metonímia do significante. É que o gozo perverso, metonimizado, deriva na cadeia da fala, especialmente da fala de sedução, e até mesmo – escândalo! – da fala de amor. Não há diálogo, mesmo no interior de cada sexo, e falar de amor, no extremo, é em si um gozo. A fala certamente faz signo, mas não para qualquer um. Gozo do blablablá, diz Lacan. Ela acede ao parceiro Outro tanto quanto o próprio orgasmo. Essa não relação de fala também está a céu aberto nos dias de hoje, por vezes denegada, mas nutrindo os dois grandes temas do clamor contemporâneo: precariedade dos casais e solidão. E cabe às mulheres perguntar quem lhes fala... Súplica sem esperanças.

A psicanálise não é um discurso em uníssono com esse clamor, mas ela não o desconhece. Ao contrário, ela tenta demonstrar onde estão os limites do impossível a escolher: não se pode escolher nem o modo de gozo, que nos determina, nem a relação sexual e tampouco a relação de fala.

Muitas conseqüências deveriam se seguir para a psicanálise lacaniana. Para concluir, evocarei apenas estas. Não se deveria repensar a associação livre freudiana *pari passu* a interpretação pela fala-gozo? Quanto às estruturas clínicas, o que dizer da histeria, que põe o mais-de-gozar no lugar da verdade, quando o discurso mantém suas ofertas para gozar? E como distinguir o sujeito perverso tanto do destino de gozo perverso próprio ao falasser quanto dos empuxos a gozar do discurso contemporâneo? Por fim, e acima de tudo, qual o lugar do gozo não-todo que faz exceção ao gozo perverso?

TRADUÇÃO
Contra Capa



## referências bibliográficas


LACAN, Jacques. (1964). Position de l'inconscient. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. (1969). A lógica da fantasia. Resumo do Seminário de 1966-67. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LACAN, Jacques. L'étourdit. In: *Scilicet*. Paris, n.4, 1973.

LACAN, Jacques. *Télévision*. Paris: Seuil, 1974.

SOLER, Colette. (2003) *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

resumo

Esta conferência aborda as escolhas subjetivas à luz das formas ativas da ingerência insidiosa da morte na vida, bem como as distintas concepções de Freud e Lacan acerca do ato sexual, mostrando que a formulação "não há relação sexual", proposta pelo último, implica o gozo perverso generalizado.

palavras-chave

ato sexual, escolha, morte, vida

abstract

This conference deals with subjective choices from the perspective of the active forms of insidious mismanagement of death in life, as well as the distinct Freudian and Lacanian conceptions about the sexual act, demonstrating that Lacan's formulation "there is no sexual relation" implies a generalized perverse enjoyment.

key words

sexual act, choice, death, life

recebido

08/08/2006

aprovado

11/10/2006

# A identificação com o sintoma[1]

Sidi Askofaré

Lacan sempre valorizou a finalidade de seu ensino. Qual é essa finalidade? A formação de analistas. Ora, desde o debate que opôs Freud a Ferenczi, a questão da formação de analistas recobre, invariavelmente, a do fim da análise, a questão de sua finitude e a de sua finalidade.

Como a maioria dos teóricos e clínicos prestigiados, cujos nomes marcaram a história da psicanálise, Lacan participou desse debate. Mais do que ninguém, contribuiu para renovar e enriquecer sua problemática. Talvez, entre todos, apenas ele tenha situado o fim da análise no coração de seu ensino, atando-o, por assim dizer, doutrinal, clínica e institucionalmente à formação de analistas, o que atesta seu "passe", a um só tempo momento clínico, conceito de passagem a analista e dispositivo de recolhimento e elaboração de testemunho.

Que a questão do fim da análise tenha estado, desde o início e no centro de seu ensino, sem dúvida explica que tenha conhecido diversos tratamentos, diferentes coordenadas, uma série de deslocamentos em função de sua experiência de "didata" e do que ele pôde teorizar sobre isso. No presente trabalho, tentarei elucidar o que se convenciona ser a fórmula de Lacan sobre o fim da análise, a que condensa a última parte de sua doutrina sobre este problema: a *identificação com o sintoma.*

Em seu notável trabalho chamado *Justesse et insuffisance de la fin selon Balint* [2], Sol Aparicio explorou a questão do fim da análise segundo esta figura maior do pós-freudismo que foi Balint, aliás, referência e interlocutor de Lacan sobre tal questão. A concepção de Balint, sabemos, cristalizou-se em uma fórmula que a fez sobressair: *a identificação com o analista.* Conhecendo o destino que pôde ter a expressão identificação com o analista no ensino de Lacan, seríamos tentados a ler na fórmula lacaniana de identificação com o sintoma a última pontuação de seu desacordo com Balint. Essa hipótese não é falsa, mas é redutora e se situa aquém da potência e do alcance do que Lacan introduziu com ela. Pode-se preferir a essa hipótese uma outra: além de Balint, o debate que opõe Lacan a Freud!

[1] Este texto é uma versão modificada do trabalho apresentado no *Seminário Concepções do fim da análise*, da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano (França), em 25 de março de 2004, em Paris.

[2] Aparicio. Justesse et insuffisance de la fin selon Balint (2004).

1

Por quê? Porque, ao levar em consideração as coordenadas da enunciação dessa tese, percebe-se, com bastante clareza, que a referência a Balint vem de maneira quase associativa, metonímica, na aula de 16 de novembro de 1976.[3] Ela se situa entre duas afirmações fundamentais de Lacan que são muito esclarecedoras da questão que nos ocupa.

A primeira afirmação diz respeito ao projeto, à visada teórica de seu vigésimo quarto *Seminário*: "Este ano, digamos que com este o que não-se-sabe, que é parte de um equívoco, tentei introduzir algo que vai além do inconsciente"[4]. A crítica da topologia freudiana interior-exterior, do endopsíquico e o retorno ao conceito de identificação procedem desse projeto.

A segunda afirmação ocorre justamente após a recusa da concepção do fim da análise pela "identificação com o analista". Cito novamente Lacan: "Com o que, pois, a gente se identifica no fim da análise? Identificar-se-ia com seu inconsciente? É o que não creio, porque o inconsciente permanece [...] o Outro. [...] É do Outro [*Autre*] com A maiúsculo que se trata no inconsciente".

É, portanto, após a formulação de um projeto de ir além do inconsciente e rejeitar as duas concepções do fim da análise – o fim pela identificação com o analista e o fim pela identificação com o inconsciente – que Lacan enuncia o que nos ocupa neste artigo.

Lembremos esta passagem: "Então, em que consiste esse balizamento que é a análise? Seria, ou não, identificar-se, tomando cuidado de garantir uma espécie de distância, com seu sintoma?" Essa fórmula, que é quase un *hapax* – Lacan a retoma, de maneira indireta, pelo que sabemos, apenas na *Abertura da Seção Clínica*[5] –, tornou-se, para o grande número de alunos ou leitores de Lacan, sua última concepção do fim da análise. Só se pode ficar impressionado pela "obscura clareza" desta fórmula.

Ora, de todas as fórmulas forjadas por ele sobre o fim da análise, essa é a que parece a mais "freudianamente correta". Com a *identificação* de uma parte e o *sintoma* de outra, temos o sentimento de estar em terreno conhecido. Sua associação, no entanto, não deixa de aturdir, de fazer enigma. A opacidade dessa fórmula – lembremos, aliás, que *opacidade* é um termo que Lacan utiliza justamente a respeito do gozo do sintoma – pode ser penetrada, sob sua aparente simplicidade? Deixemos essa questão à sua indeterminação e adotemos a hipótese – e cabe

[3] Lacan. *Le Séminaire 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (1976-1977), (Inédito, aula de 16 de novembro de 1976).

[4] N. do T. Esta e as demais citações do *O Seminário 24* foram traduzidas por Jairo Gerbase. Disponível em: http://www.campopsicanalítico.com.br

[5] Lacan. Ouverture de la Section Clinique (1977, p. 7-14).

a nós tentar estabelecê-la – que essa fórmula é o resultado, o precipitado de uma série de remanejamentos doutrinários que devemos interligar entre si, se quisermos apreender o alcance do que Lacan introduz com o "identificar-se com seu sintoma".

Vamos tentar também, em um primeiro tempo, juntar alguns elementos que nos permitirão uma aproximação e uma tomada de perspectiva dessa concepção do fim de análise e, eventualmente, verificar suas conseqüências para o discurso analítico.

## 2

Comecemos por algumas observações de ordem geral.

Nossa primeira observação servirá para ressaltar que, em 1964, quando Lacan trata de estabelecer os fundamentos da psicanálise, de retomar seus conceitos fundamentais, ele retém apenas quatro. Isso constitui uma redução drástica em relação a Freud, que via ao menos uma dúzia.[6] A navalha de Occam do estruturalismo passou por aí. Conhecemos os eleitos*: inconsciente, repetição, transferência* e *pulsão*. Não figuram entre esses conceitos fundamentais, portanto, nem a *identificação*, nem o *sintoma*, e nem mesmo a *fantasia*, ou seja, nenhuma das grandes noções com as quais Lacan tentou situar, referir, teorizar o fim da análise.

[6] Sobre esse ponto ver o *avant-propos* dos tradutores de Freud. *Métapsychologie* (1968, p. 8).

Mas a essa constatação se pode opor uma outra que a relativiza. No fim de seu ensino, Lacan retomou certos conceitos freudianos e os submeteu severamente à prova do nó borromeano. Paradoxalmente, não são os conceitos considerados até então fundamentais que serão o objeto dessa retomada e desse reexame. Trata-se, de um lado, da *inibição*, do *sintoma* e da *angústia* – para seguir a ordem freudiana – e, do outro, da *identificação*.

O *Seminário – livro 22: R.S.I.* e aquele dedicado a Joyce, o *Seminário – livro 23: O sinthoma*, já tinham atribuído um lugar de escolha ao sintoma como função de ex-sistência do inconsciente, função de nó de três consistências e função de gozo do inconsciente. A identificação tem o privilégio de uma terceira, até mesmo quarta retomada e reelaboração, depois daquelas do estádio do espelho, do *Seminário* epônimo de 1961-1962 e do *Seminário – livro 22: R.S.I.,* que faz aparecer sua versão borromeana. Veremos adiante que Lacan, com a identificação do *falasser* com seu sintoma no fim da análise, acrescenta um tipo inédito às três identificações freudianas de *Psicologia das massas e análise do eu*.

Nossa segunda observação será sobre a diversidade das concepções do fim da análise em Lacan, que sem dúvida explorou o fim da análise, segundo diversas perspectivas não

facilmente articuláveis entre si. Pode-se distinguir, mais simplesmente, um fim *terapêutico*, um fim *pragmático* e um fim *didático*. Será preciso, igualmente, tê-los totalmente heterogêneos, hierarquizá-los ou considerar o último necessariamente mais justo ou mais "verdadeiro" que os precedentes? Não se trataria do aprofundamento da mesma doutrina e de tentativas renovadas para cercar um mesmo real, por intermédio da diversidade e das contingências da experiência?

Irei me ater apenas às quatro grandes concepções do fim de análise que podem ser recenseadas no ensino de Lacan: *fim pelo desejo*: sua interpretação e seu reconhecimento; *fim pela fantasia*: sua construção e sua travessia; *fim pela transferência*: sua resolução convertida em neurose de transferência, destituição do analista como sujeito suposto saber e sua resolução convertida em separação do analista, de *a* como objeto de rejeição; e *fim pelo sintoma*: identificação com o sintoma/*sinthoma* e/ou saber, dar-se conta de por que se tem esses *sinthomas*. Atendo-se apenas a essas quatro concepções, parece impensável considerá-las excludentes umas em relação às outras. É possível estabelecer, sem grande dificuldade, sua interdependência, tal qual uma convoca as demais. Como conceber a fantasia sem o desejo ou, inversamente, a saída da transferência sem o balizamento feito pelo sujeito de sua posição de objeto no desejo do Outro, a identificação com o sintoma sem a travessia da fantasia?

Nossa terceira observação, enfim, servirá para situar o problema das concepções lacanianas em relação a Freud. Para dizer a verdade, é possível distinguir três sistemas de oposição, se assim posso me exprimir: 1) um Lacan com e contra Freud; 2) um Lacan contra os – ou certos – pós-freudianos; 3) um Lacan contra Lacan.

Para a clareza deste trabalho, retenhamos, no momento, apenas o "Lacan com e contra Freud". Das diferentes concepções ou versões do fim, diremos que somente o fim pela resolução da transferência e o fim pela identificação com o sintoma parecem se situar no filão freudiano. Esses fins, no entanto, são fortemente dessemelhantes. Sua diferença tem a ver, entre outras coisas, com o fato de que o fim pela resolução da transferência (aquele relativo à neurose de transferência) foi não somente percebido, como também tematizado e elaborado na psicanálise desde Freud. O fim pela identificação com o sintoma é freudiano apenas em um único ponto: ratifica a constatação de Freud de que, no fim de uma análise, há o incurável. Só que ele não parece situar esse incurável no mesmo ponto que Lacan. De fato, Freud não somente visava ao e acreditava no desaparecimento

dos sintomas pelo tratamento analítico, como também fazia da capacidade de não formar novos sintomas o próprio critério da cura pela psicanálise – ver o que ele diz, por exemplo, nas *Conferências introdutórias à psicanálise*, apesar de o que ele introduz com o título de *reação terapêutica negativa*, no que concerne a esse ponto, deslocar um pouco tal concepção.

Terminemos essas observações com isto: de muitos modos, não se pode, portanto, deixar de ficar surpreso, siderado pela expressão paradoxal "identificar-se com seu sintoma". Por quê? Porque, de um lado – e a apresentação da psicanálise pelos psicanalistas não se opõe a isso –, é comumente esperado que ela decifre, interprete e dissolva os sintomas, e, de outro, porque se tende a pensar que a operação analítica desfaz as identificações, alivia e até mesmo liberta o sujeito da identificação com os significantes mestres de sua história. Não é isso, aliás, o que o próprio Lacan nos dá a ler com a escrita que propôs para o "discurso do analista"?

Parece-nos que estas razões bastam para que valha a pena tentar circunscrever, adiante, o que consiste essa enigmática expressão "identificação com o sintoma".

## 3

Como primeira aproximação, primeira tentativa de situar a novidade e o decisivo da identificação com o sintoma, busquemos opô-la não à identificação com o analista – tão conhecida e tão zombada –, e sim com o final da análise pelo *amor ao sintoma*.

Não se trata, evidentemente, nem de um gracejo, nem de uma especulação baseada na célebre oposição freudiana entre identificação e escolha de objeto, identificação e amor, ser e ter. De que se trata então?

Foi em 1958, em seu seminário dedicado às estruturas freudianas das formações do inconsciente[7], que Lacan focalizou, pela primeira vez ao que saibamos, e mesmo que tenha sido para criticá-la e recusá-la, uma saída pelo sintoma. No fim desse seminário, Lacan examina três artigos de Maurice Bouvet e, em particular, sua observação sobre um caso de neurose obsessiva feminina. Trata-se do caso apresentado no artigo *Incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans la névrose obsessionnelle*, de 1950.[8]

Não é o caso, evidentemente, de retomar esse texto, cujo comentário de Lacan se estende por três lições de seu *Seminário*. Basta evocar os sintomas de entrada, a crítica da direção do tra-

[7] Lacan. *Le Séminaire – livre 5: Les formations de l'inconscient* (1957-1958/1998).

[8] Bouvet. *Oeuvre psychanalytique* (1968).

tamento de Bouvet feita por Lacan e, sobretudo, o julgamento que enuncia quanto ao modo de saída.

Trata-se de uma senhora de cinqüenta anos, mãe de duas crianças, e que é paramédica. Ela o consulta em razão de sintomas obsessivos – obsessão de envenenamento, de infanticídio e, principalmente, de ter contraído sífilis, associada a uma "proibição referente ao casamento de seus filhos"[9]. Acompanhando o relato de Bouvet, Lacan insiste sobre as obsessões de tema religioso, as frases blasfematórias que se impõem ao sujeito, em evidente contradição com suas convicções religiosas cristãs. Um dos fenômenos mais marcantes de sua neurose trata da presença de Cristo na hóstia e se articula assim: "No lugar da hóstia, ela vê na imaginação órgãos genitais masculinos, sem que se trate de fenômenos alucinatórios"[10]. Segundo Lacan, enquanto o Cristo é o Verbo, "a totalidade do Verbo", substitui-se a ele nesse sintoma o falo, "o significante privilegiado, único, na medida em que designa o efeito do significante como tal sobre o significado"[11].

Do material produzido, retenhamos o que converge para a significação do falo no tratamento: o sonho em que a paciente esmaga, aos pontapés, a cabeça do Cristo – não sem notar que essa cabeça se parece com a de seu analista – no cenário que ela enuncia no texto associativo. Ela própria lembra: "Toda manhã, a caminho do trabalho, passo em frente a uma loja funerária onde há quatro cristos expostos. Ao olhá-los, tenho a sensação de estar andando sobre o pênis deles. Experimento uma espécie de prazer agudo e angústia"[12]. Acrescentamos que suas reprovações a respeito do analista se cristalizam em um novo sintoma: a impossibilidade de comprar sapatos, cujo valor fálico é evidente, e que no sonho, aliás, serviram para esmagar a cabeça do Cristo.

Enfim, as intervenções de Bouvet, orientadas no sentido de sugerir ao sujeito que, para ele, trata-se de um desejo de posse do falo, do desejo de ser um homem, conduzirão a analisante à seguinte réplica: "Quando estou bem vestida [entenda-se, com sapatos bonitos, acrescenta Lacan], os homens me desejam, e eu digo a mim mesma, com uma alegria muito real: olhe só para eles, não vão ganhar nem para o café. Fico contente em imaginar que eles possam sofrer com isso"[13].

O que fez Bouvet, segundo Lacan? Ele orientou toda a análise para a suposição de que a paciente quer ser um homem. Até o fim, ela não estava inteiramente convencida disso, o que não impede Lacan de acentuar que, ainda assim, é verdade que a posse ou não desse falo encontrou aí seu apaziguamento.

[9] As citações se referem à tradução do *Seminário – livro 5* (1957-1958/1999, p. 461).

[10] *Ibid.*, p. 462.

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.*, p. 463.

[13] *Ibid.*, p. 463-4.

Trata-se, todavia, de um apaziguamento que não deixa resolvido o essencial, a saber, a significação do falo como significante do desejo.

Que direção do tratamento teria podido conduzir a essa resolução? Lacan propõe a seguinte:

> O que é preciso levá-lo a ver no tratamento é que não é em si mesmo que o homem é objeto desse desejo, que o homem é tão pouco o falo quanto a mulher, enquanto o que gera sua agressividade contra o marido como homem [...] é ela considerar que ele é, não estou dizendo que ele tenha, mas que ele é o falo, e é nessa condição que ele é seu rival e que suas relações com ele são marcadas pelo signo da destruição obsessiva.
>
> Segundo a forma essencial da economia obsessiva, esse desejo de destruição volta-se contra ela. O objetivo do tratamento é fazê-la observar *que tu mesma és aquilo que queres destruir, na medida em que também queres ser o falo.*[14]

[14] *Ibid.*, p. 466 (grifos nossos).

Ainda segundo Lacan, Bouvet orienta as coisas de outra forma. Ele substitui o tu "*és aquilo que queres destruir* por um desejo de destruição do falo do analista, captado em fantasias improváveis e fugazes. *Queres destruir meu falo de analista* diz o analista, *e eu, de minha parte, o dou a ti.* Em outras palavras, a análise inteira é toda concebida como o fato de que o analista doa fantasmaticamente o falo, consente com um desejo de posse fálica"[15].

[15] *Ibid.*, p. 466-7 (grifos nossos).

Ora, não é disso que se trata. E Lacan vê a prova desse equívoco no resultado do tratamento, tal como o próprio Bouvet testemunha, a saber, "que, no ponto quase terminal a que parece ter sido levada a análise, é dito que a paciente conserva todas as suas obsessões, exceto pelo fato de que já não se angustia com elas. Todas foram ratificadas pela análise e se bloqueiam. O fato de continuarem a existir, no entanto, tem certa importância"[16].

[16] *Ibid.*, p. 467.

Ao ler bem Lacan, parece que ele não apenas reprova a orientação doutrinária de Bouvet ou a maneira como ele dirige esse tratamento, uma vez que parece apresentar o insucesso terapêutico, a persistência dos sintomas, como a prova da não justeza da direção conferida ao tratamento.

Na última aula do Seminário, Lacan retoma esse caso, para cercar, de maneira ainda mais precisa, a incidência da direção

do tratamento de Bouvet sobre a transformação da neurose de sua paciente.

> O analista muda o sentido do falo para sua paciente, torna-o legítimo para ela. Isso equivale mais ou menos a ensiná-la *a amar suas obsessões*. É isso mesmo que nos é dado como o saldo dessa terapêutica – as obsessões não diminuem, simplesmente a paciente não mais experimenta um sentimento de culpa em relação a elas. O resultado é operado por uma intervenção essencialmente centrada na trama das fantasias e na valorização delas como fantasias de rivalidade com o homem, rivalidade que supostamente transpõe sabe-se lá que agressividade referente à mãe, cuja raiz de modo algum é atingida.
>
> Desemboca-se nisto: em que a operação autorizadora do analista dissocia a trama das obsessões da demanda de morte fundamental. Ao operar assim, autoriza-se, legitima-se, enfim, a fantasia, e, como só se pode legitimar em bloco, o abandono da relação genital é consumado como tal. A partir do momento em que o sujeito aprende a *amar suas obsessões*, na medida em que elas é que estão investidas de plena significação do que lhe acontece, vemos desenvolver-se, no fim da observação, toda sorte de intuições extremamente exaltadoras.[17]

[17] *Ibid.*, p. 519 (grifos nossos).

É nesse ponto que Bouvet se junta a Balint, ou seja, que os efeitos subjetivos do *amor do sintoma* se revelam homogêneos àqueles da identificação com o analista. "Aí, encontramos, seguramente, o estilo de efusão narcísica cujo fenômeno houve quem valorizasse no fim das análises"[18].

[18] *Ibid.*, p. 519-520.

Nada surpreendente, portanto, que as duas concepções caiam igualmente sob o golpe da crítica de Lacan. Mas como passar do amor do sintoma e da identificação com o analista à identificação com o sintoma?

## 4

A identificação com o sintoma se destaca em sua oposição tanto à *paixão do sintoma* (ao *pathos* do sintoma, na entrada) quanto *ao amor do sintoma*, a que acabamos de nos referir. Sabe-se

que, em Freud, identificação e amor, identificação e escolha de objeto, são muitas vezes relacionados, sem jamais se confundirem. Lacan observa que:

> Os dois termos aparecem num grande número de casos como substituindo um ao outro com o mais desconcertante poder de metamorfose, de tal maneira que a própria transição não é captada.
>
> Existe, no entanto, uma necessidade evidente de se manter a distinção entre ambos, pois, como diz Freud, não é a mesma coisa estar do lado do objeto ou do lado do sujeito. O fato de um objeto se tornar objeto de escolha não é o mesmo de se tornar suporte da identificação do sujeito.[19]

[19] *Lacan. O Seminário – livro 4: A relação de objeto* (1956-1957/1995, p. 173).

Já estamos, pois, diante de um problema ou, em todo caso, de uma dificuldade. A identificação freudiana só admite, *grosso modo*, como suporte de sua operação a imagem, o significante (o traço) ou o objeto, e se situa, aliás, resolutamente do lado do ser – pela oposição ao amor que visa ao *ter*, a se apropriar do que não se é. Ora, de um lado, o sintoma não é, como tal, absolutamente nenhum dos três – imagem, traço, objeto; de outro, não se quer dizer, verdadeiramente, que o sujeito o *tenha* ou que o *seja*. Ele só tem o sintoma enquanto é seu portador, e ele só não o é no sentido em que, como significante, o representa e, como gozo, o divide.

Assim, que Lacan venha propor o sintoma como suporte da identificação do sujeito – suporte da identificação terminal do sujeito, deveríamos dizer – só tem sentido, se referido aos profundos remanejamentos que ele operou na doutrina analítica. O problema no ponto em que estamos é que esses remanejamentos da última parte do ensino de Jacques Lacan acontecem com tamanha velocidade que é praticamente impossível recenseá-los todos e, sobretudo, articulá-los entre si, extraindo as conseqüências que cabem. Apesar dessa precaução, apenas oratória, é possível, de todo modo, propor uma leitura dessa famosa "identificação com o sintoma" e das articulações que nos levam até ela.

Para esclarecer o final pela *identificação com o sintoma*, o ponto de partida indispensável nos parece ser o que evocamos logo no início deste artigo, isto é, a opção de Lacan de ir *além do inconsciente freudiano*. Não se trata mais simplesmente da famosa

frase espirituosa[20] da *Abertura da Seção Clínica* "o inconsciente portanto, não é de Freud, é preciso que eu o diga, ele é de Lacan"[21], nem mesmo que seu significante, o falasser, substitua o inconsciente, "saia daí que esse lugar é meu"[22], mas sim de introduzir "alguma coisa que vai além do inconsciente"[23].

Tendemos a escutar esse "além" no sentido de "para além", ou seja, incluindo o inconsciente freudiano, mesmo que aí seja preciso mobilizar uma topologia mais fina, a do simbólico aberto com o estatuto topológico do inconsciente como tal. As conseqüências doutrinárias dessa mudança de axioma, o falasser suportado pelo nó borromeano no lugar do inconsciente freudiano, evidentemente são enormes. Que nos seja permitido reter apenas aquelas necessárias para tentar avançar na compreensão da identificação com o sintoma.

Uma dessas conseqüências, e não a menor, é que a identificação com o sintoma não invalidaria ou anularia o que Lacan sustentou anteriormente sobre a "realização do complexo de castração", a "destituição subjetiva" ou a "travessia da fantasia". Essas referências guardam todo o seu interesse como momentos da experiência, mas parecem permanecer na dependência de uma doutrina da análise concebida como análise do inconsciente freudiano e de suas formações. Aliás, como conceber um tratamento analítico que levasse ao impasse sobre as identificações do sujeito ou que renunciasse ao deciframento do sintoma, à sua redução, à desvalorização do gozo que ele contém – levantando ou reduzindo sua dependência em relação ao supereu –, à ruptura de seu laço com o Outro que fizesse o significado desse Outro: s(A)?

Seria preciso, para pensar essa inclusão do inconsciente freudiano no falasser lacaniano, conceber um modo de articulação homólogo àquele que Lacan elaborou acerca dos dois tópicos freudianos, ao construir seu esquema L. Se essa hipótese e esse princípio de leitura são adotados, percebe-se que Lacan só pode falar da identificação com o sintoma porque o que ele diz do sintoma, assim como da identificação, vai além do que pode sustentar de um ponto de vista estritamente freudiano. Para tecer uma metáfora arquitetural, não se trata apenas de um andar acrescentado à construção freudiana; Lacan a refunda, a estende e a consolida.

## 5

Passemos agora às incidências doutrinárias da passagem para o além do inconsciente freudiano que são suscetíveis de nos esclarecer um pouco mais a questão em jogo.

[20] Evoluímos sobre esse ponto: há uma nítida diferença de fundo entre o inconsciente freudiano, tal como elaborado na *Traumdeutung* com base na idéia de um aparelho psíquico, e o inconsciente lacaniano, ou seja, o simbólico, o Outro. Cf. minhas contribuições ao Seminário da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano – França *O inconsciente lacaniano*, a serem publicadas no suplemento ao n. 7 de *L'En-je lacanien*.

[21] Lacan. Ouverture de la Section Clinique (1977, p. 10).

[22] *Ibid.*, p. 10.

[23] Lacan. Joyce le symptôme II (1987, p. 32).

Pode-se dizer que essa passagem além do inconsciente freudiano é uma passagem além da neurose, encontrando aí a razão pela qual Lacan se deixa ensinar por Joyce e pela topologia borromeana, e faz da psicose um verdadeiro *laboratório da estrutura*. É, parece-nos, o acontecimento maior, e é esse acontecimento que o leva a construir ou a trazer à luz: a) uma nova teoria do sintoma; b) uma nova teoria da identificação, ou melhor, uma nova forma de identificação; e c) *in fine,* uma nova concepção do final de análise.

Sobre o sintoma isso é relativamente evidente. Não é necessário ser muito esperto para medir a distância que há entre o que Lacan dizia do sintoma no início de seu ensino e o que essa noção se torna em seu fim. No primeiro tempo, ou seja, antes dos seminários borromeanos, ele está muito próximo do sintoma freudiano, mesmo que existam importantes variações nos valores conceituais que ele lhe atribui: signo (no sentido saussureano) em *Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise*; significante, metáfora em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*; s(A) no *Seminário – livro 5: As formações do inconsciente*; signo (no sentido misto de significante e gozo) em *Radiofonia*. Digamos que sua dimensão de linguagem, de significante, de mensagem e, portanto, de demanda e de desejo permanece, apesar de tudo, dominante.

Com o sintoma como gozo, e então como real, e depois como função de nó, função de nominação, como parceiro, como "*mès pantes*", muda-se realmente de registro e de perspectiva. A isso se acrescenta uma extensão do sintoma, uma generalização tal, que seu conceito pode absorver uma parte do que ele focalizara anteriormente no objeto *a*: *uma mulher* ou o analista, notadamente. Aliás, por que uma mulher, para um homem, torna-se, para Lacan, o próprio paradigma do sintoma? O que Nora foi para Joyce não basta para fundá-lo e explicá-lo.

Talvez convenha situar a razão no fato de que o sintoma tem por função justamente suprir a impossibilidade de inscrever a relação sexual na estrutura. Porém há algo mais decisivo: uma mulher, não importa qual, a mulher escolhida, condensa para o homem uma imagem que sustenta seu narcisismo, um corpo por meio do qual ele pode gozar de seu inconsciente, de ser sua própria verdade, a sua ignorância exposta, a portadora de um saber que ele ignora em si mesmo, a parceira que o instala no laço social e o tira de seu celibato e da ética que lhe é relativa. Essa mulher é também aquela de que ele pode fazer qualquer coisa, uma mãe, por exemplo, e para quem ele se torne alguém. Sintoma, portanto, ela é, eminentemente, já que enoda e liga.

Compreende-se, assim, que não se pode conceber para o sintoma o mesmo destino em função da doutrina à luz da qual ele é enfocado. Tratando-se de identificação, a elaboração que Lacan lhe faz experimentar parece menos importante e menos sofisticada. É, quando muito, notável que, após ter dedicado todo um ano de seu seminário, Lacan retome esse conceito e renove os fundamentos topológicos. E não menos notável é que faça da identificação "o que se cristaliza em identidade". Atualmente, sabe-se que isso não é necessariamente uma boa nova! Mas não nos percamos.

Parece-nos importante ressaltar dois pontos em relação à problemática da identificação. O primeiro é que, apesar da passagem "além do inconsciente", a identificação permanece, aos olhos de Lacan, uma função necessária. Mesmo franqueado o plano da identificação, mesmo após ter produzido todos os $S_1$ que o determinavam, o sujeito necessariamente se *re-identifica*. Um fim de análise não pode ser concebido como uma *desidentificação* total do sujeito, o que quer dizer não apenas uma abolição de sua representação como sujeito do significante, mas também a ausência de toda forma de narcisismo secundário. O passo que Lacan dá e que o leva à identificação com o sintoma consiste em separar identificação e introjeção, identificação e incorporação, e, sobretudo, em introduzir uma forma de identificação que destaca o "reconhecer-se nele".

Por esse "reconhecer-se nele", Lacan indica, de certa forma, que essa identificação final com o sintoma não deve ser concebida como algo que se produziria fora da operação específica do discurso analítico. O sintoma partilha com outras formações do inconsciente o fato de que seu estatuto propriamente analítico, seu estatuto de formação analisável, tem a ver com o sujeito dever reconhecer-se nele.

Do mesmo modo que se reconheça ou que não se reconheça aí em um lapso indicado por um outro, e do mesmo modo que se reconheça ou não se reconheça aí em seu sintoma. À exceção de que, no sintoma, reconhece-se não somente algo de sua verdade, mas igualmente seu ser de gozo, residindo aí, de fato, sua consistência de sintoma e, sobretudo, sua possibilidade de poder servir como suporte de identificação para o sujeito.

Lacan parece considerar esse reconhecimento homólogo à reviravolta do toro, que deixa aparecer o "endo", fazendo-o passar para a superfície. A manipulação topológica seria uma aplicação desse "reconhecer-se nele". Nesses termos, essa reviravolta tórica evidenciaria que, atrás do "equívoco" (*une-bévue*) se esconde um saber cuja materialidade nova, que não é redutível

apenas à *palavralidade*[24], excede o que o homem acredita saber dele.

Lacan sustenta assim a idéia que o equívoco possuiria a propriedade de evidenciar, para o falasser, uma outra estrutura que não a do inconsciente freudiano, decorrente de uma topologia da esfera.

Isso leva a análise freudiana, diz Lacan, a uma *preferência em tudo dada ao inconsciente* de envelopar o imaginário e o real, advindo daí sua idéia de uma contra-psicanálise (que ele aproxima das retomadas de análise recomendadas por Freud aos analistas) para restaurar o nó borromeano em sua forma original[25].

O "reconhecer-se nele", portanto, é inicialmente a primeira identificação com o sintoma. Para um falasser, trata-se de reconhecer-se em seu sintoma, ou seja, no mais particular de seu gozo, não somente *en passant*, mas de reconhecer-se nele verdadeiramente ou, em todo caso, o bastante (*satis*) para consentir em fazer disso outra coisa que não um gozo parasita, encobridor e importuno.

Eis por que a identificação também é o que Lacan acrescenta logo após tê-la formulado: "identificar-se, identificar-se tomando suas garantias, uma espécie de distância, identificar-se com seu sintoma?"

De fato, é essencial notar aqui que Lacan fala de um "reconhecer-se nele" guardando suas distâncias. Faz questão, portanto, de um *reconhecimento-sutura*, de um "reconhecer-se nele" a ponto de perder-se nele, fechando definitivamente sua divisão constitutiva. Reconhecer-se nele demasiadamente conduziria, no melhor dos casos, à imbecilidade, e, no pior, ao fechamento autista no gozo do sintoma. Só um "reconhecer-se nele" o bastante, portanto, um reconhecimento/satisfação/distanciamento, é deixar o sujeito aberto aos sintomas dos outros, condição necessária, mas não suficiente para que o desejo eventual de acolhê-los e decifrá-los possa emergir. Não é o traço que distingue o analista do artista? Lacan dizia, muito claramente, que: "Joyce n'est pas um Saint. Il joyce trop de l'S.K. beau pour ça, il a de son art art-gueil jusqu'à plus soif"[26].

Voltemos à aula de 16 de novembro de 1976. Lacan prossegue:

> Propus que o sintoma pode ser o parceiro sexual. É na linha que eu proferi, sem escandalizar, a saber, que o sintoma, tomado nesse sentido, é o que se conhece e ainda o que se

[24] N. do T. No original "motérialité", neologismo em que se destaca um jogo de palavras entre *mot* (palavra) e *matérialité* (materialidade).

[25] As operações topológicas a que se alude aqui mereceriam, por si só, outro artigo. Lacan as apresenta de maneira relativamente acessível nas três primeiras lições do *Séminaire 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, de 1976-1977.

[26] Lacan. Joyce le symptôme II (1987, p. 32). Em razão dos equívocos na língua original, preferimos não traduzir essa citação.

> conhece melhor, o que não adianta muito. [...] Conhecer seu sintoma quer dizer saber com, saber desvencilhar-se dele, manipulá-lo. O que o homem sabe fazer com sua imagem corresponde, de algum modo, a isso e permite imaginar como a gente se desvencilha do sintoma. Trata-se, aqui, do narcisismo secundário, que é o narcisismo radical, estando excluído nesta ocasião o narcisismo que se chama primário. Saber haver-se com seu sintoma, é isso o fim da análise. É preciso reconhecer que isso é pouco. Na verdade, isso não vai muito longe.[27]

[27] Lacan. *Séminaire 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (Inédito, aula de 16 de novmebro de 1976).

Então, o que acrescentar aos já numerosos comentários dedicados a esse "saber fazer aí com o seu sintoma"?

A partir desse "saber fazer aí com", pode-se declinar diversas expressões ou termos, cujas conotações são, no mínimo, heterogêneas: fazer, saber-fazer, fazer com, saber, ou seja, a ação, a *techné*, o fatalismo e a resignação, a episteme.

A distinção correntemente ressaltada e admitida entre saber-fazer e saber fazer aí é indicada pelo próprio Lacan, ainda que ele utilize as duas locuções e as aproxime do "conhecer". Não se trata, portanto, de um fim pela aquisição de uma *techné* quando ele fala de saber fazer aí com seu sintoma, contrariamente ao que sugere o significante saber-fazer. O saber fazer aí, que comporta e articula o conhecimento, quer dizer, a intimidade, a distância e a manipulação, estaria do lado do uso, até mesmo do bom uso, do sintoma. Essa noção, portanto, acentua o valor de uso do sintoma, seu valor de gozo, em detrimento de seu valor de troca, de seu valor de laço com o Outro.

Nada surpreendente, desde que o paradigma aqui seja Joyce e, em particular, o de *Finnegans Wake*. É difícil não ressaltar, no entanto, o paradoxo quando se faz do sintoma joyciano – ou seja, de um sintoma fora do discurso analítico, não completado pelo analista como ser-de-saber, fechado ao artifício da análise – o modelo do que a análise pode produzir de melhor em seu fim. Depois de tudo, não se pode dizer que o saber fazer aí com o sintoma de Joyce é um saber fazer aí menos o saber? Arte, artifício e mesmo *poiesis*, mas sem a interrogação do saber que o determina. Por quê? Simplesmente em razão da recusa do inconsciente que está na base da posição subjetiva de Joyce.

Eis por que seria, sobretudo, sensato aproximar esse saber fazer aí com o sintoma, de que fala Lacan, de Métis, essa inteligência astuta dos gregos que combina aos fins práticos a

habilidade, a prudência, o saber-fazer, a sagacidade e mesmo o desembaraço. Essas novas considerações e perspectivas sobre o falasser, o sintoma e a identificação desembocam – além do fim dito terapêutico – em uma espécie de dupla concepção do fim: um fim pragmático e um fim didático, de formação. Certamente, não é novidade que Lacan diferencie assim uma análise terapêutica de uma "análise didática". Isso já está articulado com clareza no *Seminário – livro 17: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, de 1964. Nas *Conferências e entrevistas nas universidades norte-americanas*, Lacan é muito mais preciso: "Uma análise não é para ser levada longe demais. Quando o analisante pensa que está feliz em viver, é o bastante"[28].

[28] Lacan. Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines (1976, p. 33).

Estamos diante de uma mudança e de um reordenamento de diferentes teses sobre o fim. Mas sabemos também que Lacan não fala aqui da análise da qual se espera que produza um psicanalista. Dessa análise da qual dependem apenas o prosseguimento e a renovação da experiência, cabe-nos perguntar se a identificação com o sintoma, entendida como saber fazer aí com seu sintoma, basta. Pensamos muito precisamente no que Lacan afirmou na aula de 10 de janeiro de 1978 de seu *Seminário: Momento de concluir*:

> A análise não consiste em que se seja liberado de seu sinthoma, já que é assim que escrevo sintoma. A análise consiste em que se saiba por que se está aperreado; isso se produz pelo fato de que há simbólico. O simbólico é a linguagem: aprende-se a falar e isso deixa traços. Isso deixa traços e conseqüências que nada mais são que o "sinthoma", consistindo a análise em se dar conta de por que temos esses "sinthomas", de tal maneira que a análise esteja ligada ao saber.[29]

[29] Lacan. *Seminário Momento de concluir* (1978) (Inédito, aula de 10 de janeiro de 1978).

***

Para concluir, diremos que a concepção de fim da análise que passa pela identificação com o sintoma pontua e recapitula quase todo o ensino de Lacan. Reside aí o movimento que o faz passar de um fim hegeliano, fundado sobre o universal da linguagem e do desejo – *fim pelo reconhecimento* –, para o gozo do mais singular, o gozo do sintoma reduzido a seu real que não é analisável, ou seja, o núcleo de particularidade irredutível do falasser. Esse movimento pode ser descrito igualmente como

aquele que vai de um *fim pela verdade* a um *fim pelo real*, o real da inexistência da relação sexual e o real que dela faz suplência: o *sinthoma*.

O que, todavia, nos parece que deve ser retido, para além das críticas recorrentes à identificação com o analista e o fim terapêutico, é que a identificação com o sintoma – uma vez que ela corresponde ao *saber fazer aí com o sintoma* – constitui tão-somente um aspecto da última doutrina lacaniana do fim da análise. Convém deixar lugar à riqueza e à complexidade dessa concepção, que apresenta, ao menos, três faces: o *saber fazer aí*, o *reconhecer-se nele* e o *saber por quê*. Saber fazer aí e reconhecer-se nele ressaltam a pragmática do fim. Isso não se confunde com o fim terapêutico, nem com a supressão do sintoma – Lacan o reivindicou, mas freqüentemente nos esquecemos disso[30] – ou com o fim epistêmico, que parece ser, para Lacan, o fim propriamente psicanalítico: *o saber por quê*.

Esta face, o *saber por quê,* lembra-nos aquilo sobre o que Lacan jamais cedeu, a saber, a dimensão epistêmica da psicanálise, a consideração de que ela é essencialmente uma "experiência de saber". Recolher esse *saber por quê,* esse *saber sobre a causa,* não é o que está em jogo no passe, para além de toda experiência de Escola?

TRADUÇÃO
Sonia Campos Magalhães
Denise Oliveira Lima

[30] Lacan. *Le Séminaire – livre 11: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964/1973, p.15-16).

## referências bibliográficas


APARICIO, Sol . Justesse et insuffisance de la fin selon Balint. *Le Mensuel, Bulletin Interne de l'Ecole de Psychanalyse des Foruns du Champ Lacanien*, Paris, n. 1, 2004.

BOUVET, Marcel. *Oeuvre psychanalytique.* Paris: Payot, 1968. Vol. 2.

FREUD, Sigmund. *Métapshycologie.* Paris: Gallimard, 1968.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire – livre 4: La relation d'objet* (1956-1957). Paris: Seuil, 1991.

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 4: A relação de objeto* (1956-1957). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire – livre 5: Les formations de l'inconscient* (1957-1958). Paris: Seuil, 1998.

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 5: As formações do inconsciente* (1957-1958). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire – livre 11: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). Paris: Seuil, 1973.

LACAN, Jacques. (1976) Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines. *Scilicet*, Paris, n. 6/7, 1976.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire – livre 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (1976-1977). Inédito.

LACAN, Jacques. (1977). Ouverture de la Section Clinique. *Ornicar?*, Paris, n. 9, avril, 1977.

LACAN, Jacques. Joyce le symptôme II. In: J. AUBERT (dir.). *Joyce avec Lacan.* Paris: Navarin, 1987.

resumo

Cada uma das etapas cumpridas por Jacques Lacan na sua leitura e, depois, em seu aprofundamento da doutrina psicanalítica se acompanha de uma redefinição das coordenadas do que sempre foi, a seus olhos, a questão crucial da psicanálise em intensão: o fim da análise e suas relações com o desejo do analista. O presente artigo se ocupa em situar, expor e interrogar a última doutrina de Lacan sobre o fim da análise, na qual se condensa o sintagma: identificação com o sintoma (*sinthoma*).

palavras-chave

fim da análise, identificação, sintoma, desejo de saber

abstract

In his program of work, Lacan has proposed to investigate the psychoanalytical doctrine and, in particular, a crucial question for each practitioner: the conditions of the end of the psychoanalysis in correlation with the desire of the analyst. This theoretical article presents and examines the last teaching of Lacan on the end of the analysis, which is condensed by the syntagm of "identification with the symptom".

key words

end of analysis, identification, symptom, desire of knowing

recebido
20/07/2006

aprovado
27/09/2006

# A questão do olhar: subjetividade e discurso capitalista

Eléonore Pardo

## Introdução

As mutações do social decorrentes da *sociedade espetáculo* e, com isso, a predominância da pulsão escópica nos fazem pensar que as modalidades de resposta a que recorrem os sujeitos irão se diferenciar consideravelmente, em um futuro próximo, daquelas que podiam ser observadas no tempo de Freud. O contexto corrompe a relação com o Outro por meio dos procedimentos de comunicação, que, sob a precipitação da imagem, impedem de pensar, para acentuar ainda mais as diversas adesões ao sistema. O sujeito, desde então, reduz-se à sua referência incondicional ao reconhecimento público, devendo, para tanto e paralelamente, responder a mecânicas condicionadas e "condicionantes", aptas a aumentar seus ideais. O que se vê modificada é a apreensão do tempo reduzido às virtualidades crescentes.

A esse respeito, observamos também que, apesar dos discursos sociais enaltecerem as auto-suficiências e as performances, os sujeitos exprimem cada vez mais sentimentos de incapacidade, esgotamento e impossibilidade para agir ou desejar. Ao operar as determinações sociais em nome de um igualitarismo fundamental, o sujeito não está submetido à expressão de sua liberdade; ao contrário, aliena-se em contingências que "não são localizáveis" e o desestabilizam. Esse mal-estar, precisamente porque difuso, não é facilmente apreendido no plano clínico, uma vez que dele decorrem as manifestações depressivas propriamente contemporâneas, que, sob a aparência de generalização, interrogam a estrutura da subjetividade. O fato é que, em geral, constata-se uma *radicalização da relação do sujeito com o mundo.*

Por essa razão, o presente artigo se dedicará à especificidade da articulação entre o social e o sujeito, na qual considera de primeira importância esclarecer a implicação do visual na estruturação subjetiva. Pensamos que o fato humano, notadamente à luz da psicanálise de amanhã, só encontrará sentido se forem postos em perspectiva os aportes teóricos sobre o *objeto olhar como objeto causa do desejo.* Com o objetivo de maior clareza,

pautaremos nossas idéias pelas contribuições lacanianas sobre a questão do objeto e de sua relação com os discursos. Veremos, assim, que, hoje, o domínio do discurso capitalista repercute na apreensão do tempo virtual, a ponto de cravar no sujeito a relação com o imaginário em detrimento do simbólico.

## relações do objeto *a* com os discursos sociais

O homem é questão de significantes, ou seja, ele é coagido à incerteza, à subjetividade. Nele, a articulação entre o desejo inconsciente e a linguagem não pode ser reabsorvida em um conjunto de conhecimentos. A experiência cotidiana, aliás, testemunha a constatação de que a fala ultrapassa a intenção de quem a formulou. Há, irremediavelmente, um *mal-entendido* persistente, porquanto resultante da estrutura da linguagem. De fato, o sujeito só pode ir de encontro ao *desconhecimento do discurso*, mesmo que ele não cesse, como ocorre na análise, de tentar elaborar o que diz respeito à sua história. Apesar de suas tentativas, ele é sempre levado a impasses que lembram sua falta constitutiva, a falta original de sua completude. Isso permite afirmar também que a estrutura do inconsciente se articula ao discurso do Outro universal. "[É] essa parte do discurso concreto como transindividual que falta ao sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente"[1]. Contudo, uma vez que o sujeito se forja também a partir dos olhos do Outro, é igualmente confrontado com seu olhar. Digamos que o homem, se confrontado com a fala que permanece muda no lugar do Outro, não poderá existir sem que nele se misture o Outro do olhar. Conseqüentemente, entre voz e olhar, interroga-se o duplo *médium* do desejo do Outro, por meio do qual o sujeito deve inscrever-se na singularidade de seu sintoma, razão pela qual Lacan afirmou: "Para todo ser falante, a causa do desejo [o objeto *a*] é equivalente à sua divisão de sujeito"[2].

[1] Lacan. *Écrits* (1966).

[2] Lacan. *Le Séminaire – livre 20: Encore* (1972-1973/1975, p. 114).

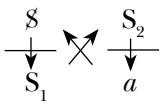
O objeto *a*, no entanto, não pode ser apreendido sob a forma de uma preensão. Ele é uma causa exterior ao sujeito, que se vê afetado seja pelo desejo, seja pela angústia; uma exterioridade anterior a uma interiorização, isto é, a que o sujeito se perceba como "eu" (*je*) no lugar do Outro.

O sujeito, do mesmo modo, não se torna uma entidade independente em decorrência dos objetos *a* que o determinam. Sua consistência se obtém dos discursos que definem os tipos de laço social. Ora, é precisamente porque os discursos não se equivalem que diversas relações surgem para tentar explicar o que é incompatível entre o gozo e o significante. O discurso do

mestre, por exemplo, escreve a impossibilidade de o significante se unir ao saber, sem que se perca como significante, ao passo que o discurso analítico traduz a razão dessa impossibilidade pela irredutibilidade do real, já que o sujeito jamais receberá seu ser de gozo perdido pela fala, pois essa perda constitui tanto o sujeito quanto seu desejo. Resta, porém, o fato de que tudo isso só opera sob o governo de leis simbólicas, formulando-se, obrigatoriamente, o problema de suas articulações, sobretudo hoje, quando assistimos ao apagamento das grandes referências tradicionais em face do predomínio insaciável do discurso capitalista. O que se abalou se refere *ao simbólico*, uma vez que ele não só é a própria ordem da linguagem, possui seu próprio funcionamento e comanda o sujeito, como inclui regras e regulações, da proibição do incesto às formas mais cotidianas de limitação do gozo. Por conseguinte, como explicar esse fenômeno com base no discurso capitalista? O que, no fundamento desse discurso, altera o simbólico e segundo quais modalidades ele o consegue, isto é, o que, em seu princípio, veicula sua propagação?

## o discurso capitalista

Em primeiro lugar, deve-se especificar o que é o discurso capitalista escrito por Lacan da seguinte forma:




Essa escrita ressalta que tal discurso se fundamenta na *foraclusão da castração*, isto é, na rejeição radical de tudo o que eventualmente limitaria a busca de gozo. "O que distingue o discurso do capitalismo é a *Verwerfung*, a rejeição, para fora de todos os campos do simbólico, cuja conseqüência, como eu já disse, é a rejeição de quê? Da castração. Toda ordem, todo discurso que se aparenta com o capitalismo, deixa de lado o que chamaremos simplesmente as coisas do amor"[3]. De fato, existe uma torção que inverte os termos e os lugares, provocando entre eles um trajeto circular. Isso quer dizer que, nesse discurso, não há impossível e que se pode retornar ao ponto de partida depois de se ter percorrido todos os lugares. Nenhum vetor religa o sujeito a um saber, que se torna valor de mercado, em vez do gozo. O sujeito dividido tende a ficar em posição dominante, decorrendo disso que o meio-dizer da verdade se anula, isto é, a verdade não é mais mascarada pela divisão subjetiva e, potencialmente, pode-se tudo dizer.

[3] Lacan. *Le Séminaire – livre 19: ...ou pire* (1971-1972) (Inédito, aula de 2 de dezembro de 1971).

Em outras palavras, o discurso capitalista é dominado pela ciência e pelo mercado, embora seja entendido como uma forma de laço social. É ele que dá lugar à mundialização e à globalização. Isso é ainda mais verdadeiro quando o discurso *desinibido* do capitalismo funciona demasiado bem: "O discurso capitalista é alguma coisa loucamente astuciosa [...], funciona como se estivesse sobre patins, não pode funcionar melhor. Mas, justamente, anda depressa demais, se consome tão bem que se consuma"[4]. Digamos que o discurso capitalista se caracteriza por uma lógica calculada de ingurgitação e excreção: uma dá lugar à outra, e vive-versa. Não se trata de uma posição de desejo, assim como não há outro com quem atar laços. Isso equivale a dizer que não há lugar para os encontros, as contingências do amor, já que o sujeito é restringido às suas necessidades.

[4] Lacan. Conférence de l'Université de Milan (1972) (Inédito).

Assim, é em um objeto do mundo que é possível se sustentar, satisfazer-se e, por vezes, até mesmo encontrar sentido para a existência. Ou então, é ao outro, entendido como pequeno outro, que se confere a prova de uma excepcionalidade identitária, exatamente quando este está preso no sistema. Predomina, portanto, a ascensão de um mundo organizado segundo a *lógica do rendimento* e não mais o apelo ao Outro como lugar da verdade. Essa queda faz com que o sujeito seja, a um só tempo, isolado e velado de uma parte dele próprio, a que se exprime na estrutura de sua fantasia, ou seja, essa parte na qual ele orienta sua relação com os objetos *a*. Se, de outro modo, ele procura fazer valer sua consistência, é justamente porque os limites da falta invariável da linguagem são falsificados, dissimulados, em benefício de *latusas*, da multiplicação dos objetos de substituição. Ora, é precisamente esse fenômeno que, na reciprocidade, faz ocultar o próprio do desejo e rever o laço do sujeito com o mundo exterior, trate-se quer de um objeto no sentido comum, quer de um sujeito.

## as repercussões da imagem no tempo do vir a ser virtual

Porque vivemos em uma *sociedade espetáculo*, segundo a expressão de Merleau-Ponty, o apagamento do desejo caracterizado por uma busca de satisfação orientada pelos objetos do mundo exterior passa principalmente pela imagem. Tudo acontece por intermédio dos procedimentos de comunicação, que, à sua maneira, têm influência sobre os sujeitos, que oscilam entre o *assujeitamento* e o *abalo dos sentidos*. Tais fenômenos podem ser constatados porque nossa capacidade de representar o mundo para nós mesmos está alterada. A programação das redes de informações "maquinais" e abstratas nos impede de pensar,

precipitando os acontecimentos, fazendo-os convergir, sem qualquer classificação, para um *tempo paralítico* em que presente, passado e futuro se cristalizam em uma perpétua eternidade. Ora, o que se põe em jogo é a *dimensão humanizante*, já que o *virtual* generalizado impulsiona não apenas a reconsideração da apreensão das distâncias espaciais e do tempo, como também a organização familiar das coisas. Dificilmente recusamos sua presença invasora, sobretudo porque não temos recuo. Ao nos fazer sucumbir à vertigem da aceleração, produz-se uma aniquilação da fronteira entre o pensamento e a imagem.

Com efeito, os acontecimentos surgem em transmissão direta, em tempo real, por meio da presença ostensiva e onipresente dos sistemas audiovisuais. Eles tanto restituem o vivido na instantaneidade de sua aparição quanto os pulverizam mediante sua especificidade manipuladora. Disso decorre a dificuldade em fazer valer simples variações subjetivas do imaginário ou características próprias às impregnações socioculturais. Trata-se, inversamente, de intimações imperativas que regulam, sem que o saibamos, nossa abordagem do mundo e que misturam e confundem o subjetivo com o objetivo. O homem é capturado pela armadilha de uma *sociabilidade transparente* e desdobra seu ser nesse novo tempo em que se faz observador e ator. A multiplicidade das coisas que são dadas a ver o deixa sujeito à impossibilidade de apreender o que está à sua volta de um ponto de vista crítico. Nesse contexto, o tempo de que se trata não é o do humano, mas sim o tempo da *a-memória da tela*, que superpõe e apaga as imagens. Em outros termos, a exigência de visibilidade afeta o que implica o invisível, sem o qual não poderia haver relação, barra entre dois termos indispensáveis a uma construção. O desaparecimento dessa distância faz desmoronar a relação com a imagem e, do mesmo modo, a apropriação do tempo que só emerge em decorrência da fala.

Para ser mais precisa, ao habitar o cotidiano de todos, a dominação da imagem, no próprio princípio das pressuposições capitalistas e de seu discurso, exerce a mais feroz das violências simbólicas. O homem se vê *volatizado*. Faz-se nômade, desenraizado e se apresenta apenas ao sabor das intenções, que lhe são superiores e permanecem não localizáveis. Ele é levado pela nebulosa formada de imagens virtuais para um fora das fronteiras do simbólico, em um ponto de retorno de um real traumático.

Retenhamos, então, que as imagens virtuais obrigam o esvaziamento sumário da intimidade, uma vez que são simples receptáculos da realidade. Elas esperam que as apreendamos, quando, ao contrário, deveríamos considerá-las *significantes desemparelhados* do mundo e mesmo simples signos que nos dão

motivos para decifrá-los, a fim de apreender sua essência. Mas se as coisas se implicam assim, é, como veremos a seguir, em função do próprio modo de estruturação do sujeito.

## a estrutura do sujeito

*Entre o visível e o invisível do olhar*

De fato, as coisas se dão a ver no domínio do visível. Elas, contudo, só são visíveis devido ao campo do imaginário, por meio do qual o mundo especular das imagens transparece. Em contrapartida, há uma parte do meio ambiente que não pode ser apreendida pelas imagens e que, por conseguinte, permanece no espaço invisível: a ordem do invisível, constituída pelo real pulsional que recobre o escópico, domínio do olhar como objeto *a*. Entre esses domínios, caracterizados, de um lado, pelo imaginário e, do outro, pelo real, situa-se o simbólico, que, ao mesmo tempo que os separa, articula-os. A teoria lacaniana tende a demonstrar o simbólico operando a disjunção entre imaginário e real, assim como intervindo parcialmente na percepção. Ele intervém porque especifica a relação do sujeito com o significante presente em todo fenômeno visual. A linguagem, em razão de sua estrutura particular, influi na percepção do sujeito, mesmo se isso passar por uma imagem. O simbólico, contudo, é eclipsado por essa mesma percepção, que permanece no nível do imaginário. Ora, para que seja assim, é preciso que o Nome-do-Pai intervenha no lugar do Outro, do olhar, que interdita o gozo total. Esse Outro tem, efetivamente, uma função estrutural sobre a realidade do sujeito, uma vez que faz barreira ao objeto *a,* ou seja, ao objeto da pulsão. De fato, esse objeto não surgirá no fenômeno, pois, como diz Lacan: "[O campo da realidade] só se sustenta pela extração do objeto *a*, que, no entanto, lhe fornece seu enquadre"[5]. Isso quer dizer que, para o sujeito, o campo da realidade se constitui sob a condição de que, simultaneamente à sua própria entrada no campo do Outro, o objeto *a* seja dele extraído. Assim, o Outro será faltante, barrado, inconsistente. O objeto *a* não faz parte da realidade, mais especificamente no que concerne ao objeto olhar, porquanto não está presente no campo visual, embora faça parte deste. Ocorre que, na sociedade contemporânea, o *Outro se tornou "ilocalizável"*, devido ao apagamento das referências simbólicas, tornando possível pensar que, de fato, é possível apreender novas estruturas clínicas diferentes da neurose, da psicose e da perversão. E seja essa hipótese verídica ou não, parece, antes de tudo, que o discurso capitalista da sociedade vetorializado pela imagem incide sobre a estrutura e, mais particularmente, no nível do objeto olhar. Prosseguindo em

[5] Lacan. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (1958/1966, p. 553-554).

nosso percurso, devemos insistir, com Lacan, que o objeto olhar como objeto *a* é quem dá visibilidade ao vidente.

*O olhar, objeto causa de desejo*

"Em nossa relação com as coisas, tal como constituída pela via da visão e ordenada nas figuras da representação, alguma coisa desliza, passa, se transmite, de etapa em etapa, para ali ser sempre, em algum nível, elidida – isso é o que se chama olhar"[6]. O olhar não é assumido por meio de uma mestria; ao contrário, ele é inesgotável e indomável. Desde então, o sujeito perceptivo é um sujeito percebido, uma vez que o olhar, do qual ele fala, não é um olhar do sujeito, mas um olhar que incide sobre o sujeito. Do mesmo modo, onde a visão acontece, o olhar se eclipsa. Visão e olhar não se confundem. São distintos e dividem o campo visual por meio da pulsão escópica que garante o "dar-a-ver" do sujeito. É por essa pulsão que o sujeito é afetado por um olhar que o objetiva, excluindo-o do domínio da visão. Lacan enuncia: "Olho e olhar, esta é para nós a esquize pela qual se manifesta a pulsão no nível do campo escópico"[7].

[6] Lacan. *Le Séminaire – livre 11: Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964/1973, p. 70).

[7] *Ibid.*

Assim, entre olho e olhar há uma *esquize*, um corte que, na lógica lacaniana, remete àquela existente entre o real e o imaginário. Nessa perspectiva, o real recobre o campo da pulsão, que só se apreende através do gozo, desde que surja algo da ordem da satisfação. Mas é precisamente por nossa sociedade ser *oni-voyeurista* que a distância entre o olho e o olhar não nos parece mais suficientemente efetiva, ocultando simultaneamente o que é próprio ao desejo e as expressões sintomáticas características das diversas categorias psíquicas. Repertoriam-se, aliás, numerosas disfunções, que vão de distúrbios narcísicos a perversões, passando por dependências e adições, no momento em que a grande tendência é reagrupar essas manifestações sob o vocábulo genérico de *depressão*. A depressão, hoje, parece constituir a patologia dominante ou, ao menos, a que é mais freqüentemente evocada; seu diagnóstico é usado em casos muito diferentes, que se referem seja a momentos de ansiedade comum ou de profundo sofrimento moral, seja a preocupações passageiras da vida cotidiana e a estados de inibição que perduram há muito tempo.

Tais correlações não são facilmente compreendidas. Forçam-nos, assim, a nos perguntarmos se elas não tenderiam, sobretudo, a fazer valer uma paralisia da ação em que se misturam impotência e utopia decorrentes do apagamento do desejo. De fato, não se trataria de pensar que a erradicação da fronteira entre o olhar e a visão suspende o sujeito na inatividade, uma vez que esta atenua consideravelmente a emergência da fala?

## à guisa de conclusão

A linguagem é o que especifica o humano, tal como demonstrado na primeira parte deste texto. Isso faz com que o homem seja antes de tudo um *falasser* evanescente, cujo ser decorre da fala. O sujeito, portanto, existe depois de haver a linguagem. Assim, o fato de a clínica provar a emergência de novas manifestações sintomáticas que chegam a questionar as organizações psíquicas nos leva a concluir que isso não quereria dizer que o sujeito não pode evoluir ao longo do tempo, ainda que a linguagem constitua um sistema estrutural supostamente imutável. Em vez disso, o sujeito se articula com a história em uma determinada época que se caracteriza pela preeminência de um discurso social particular. Pareceu-nos, então, que, sob a aparência do mundo virtual, o discurso capitalista procede obviamente no plano da linguagem, mas também em um ponto de olhar pelo qual o sujeito se altera. O apagamento de uma distância fundamental entre a visão e o olhar o lança no desconhecimento, enquanto as ilusões suportadas pelo imaginário ocultam seu poder de resposta. Isso nos faz dizer que a peculiaridade da sociedade contemporânea, à luz do discurso capitalista, suportado pela circularidade sem fim das imagens, é o que está na origem do apagamento da ordem simbólica, ou seja, o que determina a potência do imaginário propriamente moderno.

TRADUÇÃO
Contra Capa



## referências bibliográficas


LACAN, Jacques. (1958). D'une question préliminaire à tout traitment possible de la psychose. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire – livre 11*: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). Paris: Seuil, 1973

LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire – livre 19: …Ou pire* (1971-1972). Inédito.

LACAN, Jacques. (1972). Conférence de l'université de Milan, 12 mai. Inédito.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire – livre 20: Encore* (1972-1973). Paris: Seuil, 1975.

resumo

Com a hipótese "o inconsciente é estruturado como uma linguagem", Lacan demonstra que o homem é dividido pelo significante entre sujeito falante e falado. Ao ter promovido, ao longo de seu ensino, o objeto olhar ao mesmo nível que a voz, fez com que se explicitasse o fato de o sujeito ser igualmente ordenado pelo visível. Por essa razão, o sujeito também é condenado a ser olhado por esse algo que faz o mundo e com o qual ele deve pactuar, a fim de sustentar seu lugar de sujeito. Em outras palavras, ele é virtualmente olhado de todos os lados, e seu olhar pousa sobre o mundo que o concerne tanto quanto ele o encarna. Como o objeto olhar não é claramente repertoriado no inventário freudiano, é negado por alguns praticantes da psicanálise. Em nossa sociedade que valoriza a mídia e o narcisismo, como se pode ir além do destino pulsional do registro do escópico? Não é lhe dando um status "de objeto", fazendo dele o detentor da função do objeto *a*, que podem ser especificadas as incidências contemporâneas da sociedade sobre a subjetividade?

palavras-chave

olhar, objeto *a*, discurso capitalista

abstract

With his hypothesis “the unconscious structured as a langage”, Lacan shows that the man is divided by the significant, so that he is together a subject talking and talked to. Because through his teaching he promoted the object-look as well as the voice, he showed that the subject is equally ordered to the visible. It is why the subject is fated to be looked at by that thing which makes the world and with which he must treat in order to support his place as a subject. In other words, he is virtually looked at from all sides and his sight, in return, considers the world he feels concerned about as well as he represents. Because that object sight (as well as the object voice) is not obviously identified in the freudian inventory, he is denied by some of the people who practice psychoanalysis. Still, in our society which promotes the media and the narcissism, can we overlook the instinctive fate of the scopic register? Is it not in giving it a “object” status, making of it a substitute of that function of object *a*, that we can specify the contemporary influence of the society on the subjectivity?

key words

sight, object *a*, capitalist speech

recebido

12/08/2006

aprovado

02/10/2006

trabalho crítico com os conceitos



# Duas ou três coisas sobre o gênero, a sexuação e o gozo

Pascale Macary-Garipuy
Michel Lapeyre

Os debates sobre feminilidade, feminino, gênero e sexuação vão a todo pano. Aqui, não se trata de fazer um percurso exaustivo da questão, mas sim de ressaltar uma posição que se fundamenta na clínica e encontra sua razão no ensino de Lacan. Examinaremos duas teorizações de "gênero" antinômicas em nossa opinião, embora cada uma delas mantenha certa relação com o movimento feminista, que sabemos ser atravessado por correntes muito divergentes. Uma dessas teorias é a da filósofa americana Judith Butler; a outra, de Françoise Héritier, é operante no campo francês. Nós nos apoiaremos de maneira crítica nessas duas teorias, a fim de avançar sobre o que nos parece o essencial a ser extraído do que Lacan nos deixou acerca da questão menos de "gênero" e mais de sexuação.

## tudo é linguagem: o "Gênero" e a radicalidade "queer" (homossexual)

Hoje em dia, muitos partidários do *Gender* pertencentes a diversos campos das ciências humanas, e também da vida[1], fazem a sexuação depender de modelos culturais, de identificações. Os mais ousados pontuam a diferença biológica pautados pelo "gênero", ou seja, pela linguagem. Sustentam que anatomias naturalmente "neutras" em si mesmas são diferenciadas apenas pela cultura. Essa é a posição de Judith Butler, mas foi também a de Foucault.

[1] Rouch e Dorlin. *Le corps entre sexe et genre* (2005).

Isso é muito interessante, uma vez que o real em si não significa nada; é preciso o sistema simbólico para que a diferença se crie. Mas esses autores vão mais longe, pois se engajam em uma crítica do binário masculino/feminino e afirmam que há mais possibilidades para um corpo se sustentar na existência do que apoiando-se nessa pobre repartição de *um* oposto ao *outro*. Uma crítica ao binário de que partilhamos, mas com outros argumentos: não há dois sexos no inconsciente, de acordo... há apenas um e não três, quatro ou uma infinidade.

Nessa lógica de desnaturalização do corpo humano, Butler[2] preconiza a completa separação entre o sexo dito biológico ("dito", pois isso já é uma interpretação) e a significação cultural do sexo: um homem não é obrigado a ter um corpo masculino e uma mulher, um corpo feminino, já que masculino e feminino são culturais, maneiras simbólicas de habitar corpos. Aqui também a psicanálise pode concordar parcialmente: a clínica da histeria ou de certas formas de homossexualidade, por exemplo, mostra que a sexuação não acompanha sempre, nem inteiramente o trilhamento biológico.

Ao rejeitar a orientação fálica, Butler pode autorizar-se a fazer deslizar corpo e gênero um sobre o outro, sem que nada se revele um obstáculo: nem o real do corpo, nem mesmo a estrutura linguageira, já que esta serve apenas à ideologia da dominação masculina. Em uma crítica extrema ao poder masculino, cujo meio mais seguro é a dominação simbólica, ela refuta os meandros linguageiros para falar sobre o sexo e, é claro, o primado do falo, já que para ela o falo não é um significante necessário à sustentação da linguagem. Butler recusa o próprio funcionamento do sistema linguageiro: ela nega o emparelhamento do significante tornado necessário por seu valor negativo, pela falta de positividade causada por sua heterogeneidade em relação ao significado (essa é uma idéia de Saussure, embora suas conseqüências fecundas tenham sido estabelecidas pelo Estruturalismo), e, por certo, a exceção fálica (isso, porém, é mais banal para uma feminista radical), sendo o falo um significante sozinho, sem emparelhamento[3]. Isso, aliás, é o que produz a não-inscrição do feminino no inconsciente.

A posição de Butler torna possível ao sujeito soluções individuais ilimitadas, puras invenções subjetivas. Para tanto, deve-se ultrapassar as leis da linguagem e de todo saber anterior, porquanto o saber é, por definição, viril. Eis aí sua aposta: uma virtualização extremada, invenções individuais evocadas para além de todas as "normas", a fim de existir em seu próprio corpo. Invenções que parecem surgir *ex-nihilo*, sobretudo porque Butler se esmera em criticar as teorias existentes – o que é legítimo, pois sempre partimos do existente –, sem propor um sistema positivo, sendo precisamente aí que seu raciocínio profundamente inteligente peca: por falta.

## o obstáculo naturalista

Posições feministas opostas à de Butler surgiram em torno da antropóloga Françoise Héritier e argumentam que a

[2] Butler. *Trouble dans le genre* (1990/2005).

[3] Certa vez, Pierre Bruno disse de modo chistoso: a *phalla* não existe.

diferença cultural se enraíza em um imponderável da natureza, o da fecundidade das mulheres, que é denunciado por Butler. É essa diferença – não superável por natureza – que engrena o pensamento que permanece binário. Para Héritier, a diferença entre os sexos é cifrada segundo uma equivalência: ao 1 corresponde o 2. Simetria dos sexos na simbolização desse real, não passível de ser virtualizado por ser o ponto de escora e de origem do pensamento, mesmo que tal cifração engendre sempre a dominação masculina, *a valência diferencial dos sexos*. Por que essa dominação universal? Porque é dominando as mulheres que os homens podem ter acesso aos filhos, já que são elas que reproduzem os dois sexos. A exclusão das mulheres não do social (no qual elas desempenham papel importante), mas do poder responde à lógica da exclusão dos homens da reprodução e a corrige, pois as mulheres, com seu ventre, reproduzem tanto as fêmeas quanto os machos.

Sylviane Agacinski retomou essa posição em uma obra de forte penetração na mídia chamada *Politique des sexes* [4], na qual traz o problema até nossa modernidade. Ela faz da procriação um imperativo natural e rejeita a dimensão do inconsciente freudiano no que concerne a essa questão. Isso lhe permite ultrapassar o falo como organizador do desejo e formular, como Héritier, um imponderável entre os sexos, ligado à reprodução e, de acordo com ela, ao desejo natural e, portanto, legítimo da criança.

[4] Agacinski. *Politique des sexes* (1998).

Nós nos deteremos nessas duas posições, a fim de enfatizar que, para nós, as teorias que prescindem do falo desembocam seja em uma virtualização total do sexo pelo significante – algo que parece estar mais próximo das feministas americanas –, seja em uma naturalização da diferença sexual decorrente do obstáculo da reprodução sexuada. No último caso, as sexuações "homem" e "mulher" provêm desse imponderável. Os homossexuais, os transexuais e outros têm a função de exceções que confirmam a regra comum.

A clínica não acolhe nem uma, nem outra dessas posições para fundamentar a diferença dos sexos: nem o culturalismo sociológico do *Gender* na linha de *A dominação masculina*, de Pierre Bourdieu[5], ou do feminismo americano, nem uma naturalização da sexuação cujo eixo é o desejo da criança. Como Geneviève Morel já ressaltou, o erro lógico de Héritier é formular uma simetria feminino/masculino entre os sexos, quando o Outro sexo é de uma tal alteridade, que resiste à identificação e à classificação[6]. Nas vezes em que os psicanalistas tentaram essa simetria na famosa "querela do falo" nos anos 1930 e também

[5] Bourdieu. *La domination masculine* (2002).

[6] Morel. *Ambiguités sexuelles* (2000).

nos anos 1970 e 1980, cuja melhor representante foi Luce Irigaray, a referência ao inconsciente em suas teorizações sempre foi abandonada *por se referir ao peso da história e à inércia cultural.*[7]

[7] André. Du pareil au même (2000, p. 45).

## a lógica fálica

A psicanálise freudiana afirma que o feminino não se inscreve no inconsciente. De acordo com o falocentrismo (e não falocratismo) da teoria freudiana, o falo é o único significante a representar o sexo no inconsciente: ou fálico/masculino ou não fálico/castrado. Para Freud, cifra-se o um (1) e uma falta (-1). Evidentemente, devemos examinar essa tese à luz do que nos foi legado por Lacan. Digamos, de imediato, que a cifração lacaniana não é 1/-1, mas sim 1/0, uma inscrição e o conjunto vazio. Isso quer dizer que, para todo sujeito, há um furo significante mais do que uma falta de órgão. A norma fálica é o fato de o representante da representação ser recalcado para os dois sexos; caso ele apareça, será objeto de uma denegação. Na lógica freudiana, como precisa Lacan no *Seminário – livro 16: De um Outro ao outro*, ele é um representante inadequado para falar da mulher: "Todavia é apenas sob esse ângulo que a mulher aparece na lógica freudiana – um representante inadequado, de soslaio, o falo, e depois a negação de que ela o tenha, isto é, a reafirmação de sua solidariedade para com esse treco, que talvez seja de fato seu representante, não tendo, porém, nada a ver com ela"[8]. O que falta a essa lógica, continua Lacan, é um significante que possa dizer da relação sexual. A denegação não incide precisamente sobre o fato "de lhe atribuir como caráter não ter o que precisamente nunca foi questão que ela o tivesse?"[9]

[8] Lacan. *Le séminaire – livre 16: D'un Autre à l'autre* (1968-1969).

[9] *Ibid.*

Para ele, as mulheres não são privadas do falo, e a falta sempre é uma interpretação do sujeito. Tal é o que resta precisar, mas sem desdobrar as duas teorizações completas da sexuação, reservando-nos a possibilidade de extrair delas algumas articulações essenciais para nosso propósito.

Para nos situarmos da melhor maneira possível no desenvolvimento que se seguirá, precisemos, inicialmente, o uso que se faz dos significantes "feminino" e "feminilidade". O feminino é o que, no humano, tem de se haver com o real, para além do sexo. É especificamente o que do gozo não pode passar para o significante. O feminino é estrutural, causado pela incompletude simbólica notada por Lacan como S(Ⱥ). Tem a ver mais com a Coisa do que com o objeto, uma vez que o acesso ao objeto – ou melhor, seu não acesso, pois ele, como objeto-causa, é real – toma as vias da linguagem e se torna mais-de-gozar.

A feminilidade, por seu turno, tem a ver com o significante, com o falo. É, por exemplo, a mascarada feminina ou ainda certa maneira de ser mãe, quando a criança vem representar o falo na fantasia de uma mulher. Dito de outro modo, a feminilidade é a medida comum do gozo dos sujeitos que se agrupam do lado direito da tabela da sexuação de Lacan. Trata-se de uma forma de se acomodar com o falo. Para quem fala, é a única maneira de fazer com o sexo.

Assim, a feminilidade, ou seja, a relação com o falo, move-se em função dos modelos e ideais – disso falam os partidários do *Gender*[10] –, fazendo impasse ao feminino. A feminilidade é interrogada pelo "*unissex*"[11] de nossa modernidade. Em outras palavras, o falo tem muitos adornos, dispõe de todos os brilhos, e seu uso é balizado em função das épocas. Com freqüência, tem sido amplamente confiscado pelos homens. Hoje, todavia, as mulheres podem usá-lo de maneira não tão restrita. Assim, em nossos dias, as mulheres podem gozar do poder e os homens podem freqüentar institutos de beleza, muito em voga para eles. Estarão eles deslizando para o lado da mascarada (brilhar com o brilho fálico: ser esse brilho, encarná-lo) e deixando o ter fálico para as mulheres de poder? Outras práticas como o *body-building* ou seu imperativo, por exemplo, são recreativas tanto para as mulheres quanto para os homens.

A Antigüidade grega demonstra algo desse deslocamento fálico no sentido do que é ou não agalmático: a *philia*, então, era mais valorizada do que o amor conjugal[12], e a homossexualidade, sob certas condições, uma marca de virilidade e não de feminização do sujeito, tal como ainda o é hoje, de maneira ampla, no discurso comum.

O valor fálico atribuído aos objetos é metonímico, mas será suficiente atribuí-lo social ou ideologicamente a um objeto, para que ele se torne fálico, como a criança para os pais no caso de tutela partilhada? Trata-se de uma questão.

Apesar de tudo, há uma objeção maior à virtualização total do desejo: as leis da linguagem e do gozo. Este se engancha em um pedaço de real, resiste à linguagem em um ponto e objeta se transformar em mais-de-gozar. O tratamento do gozo por uma linguagem limitada, incompleta, justo por ser um sistema, efetua-se com um resto. Conseqüentemente, o inconsciente que funciona segundo as leis estruturais é furado, ou seja, em um ponto, a pulsão é acéfala. É bem isso que relança seu trabalho: o inconsciente trata, através de suas cifrações, essa Coisa perdida que chama para si os significantes mestres. E justamente porque ele é linguageiro, a determinação sexuada não é evidente para o humano.

[10] *Gender* tem uma significação teórica. Tal como indicado adiante, não se trata de confundir gênero e sexuação, como faz, por exemplo, Leader, que fala – muito bem – da elaboração freudiana da sexuação, chamando-a de "gênero". Isso apenas se presta à confusão em um debate já bastante confuso. Cf. Leader. *La question du genre* (2000/2001).

[11] Soler. *Ce que Lacan disait des femmes* (2003).

[12] Mas notemos que, da dança do toureiro à barbela do machista, quando o sujeito tenta encarnar o falo, está sempre em uma via de mascarada, de feminização: quanto mais se vai em direção à virilidade, mais se caminha rumo à encarnação d'A mulher que não existe.

Há uma carência do sexo real, uma insuficiência da presença ou da ausência de pênis para determinar, como se vê na histeria, no empuxo-à-mulher etc. É necessário uma retomada desse real sexuado do corpo pela linguagem, a fim de que ele faça seu efeito, de acordo ou não com o trilhamento biológico. As modalidades de gozo, as identificações, a escolha de objeto não dependem inteiramente do sexo biológico. Na determinação sexuada, trata-se de uma amarração entre real, simbólico e imaginário.

O corpo humano se divide entre duas anatomias; como ele fala, essa duplicidade, ainda necessária à sua reprodução, é interpretada em termos de diferença[13]. Freud indicou bem depressa que essa diferença era representada por um significante único, o falo. Como no humano nenhum instinto é convocado para saber fazer com o sexo, resta apenas a linguagem para representar – com sua falta – o sujeito sexuado. O falo, portanto, serve para designar os dois sexos no inconsciente: o lado de tê-lo, mas com risco de perdê-lo, e o lado de não tê-lo.

[13] Cf. Morin e Sauret. D'un lieu à l'expérience (Inédito).

A libido se orienta por esse significante, sendo precisamente esse o sentido que se deve dar ao fato de que Freud a considera masculina: no que concerne aos modos de gozo, o sujeito do inconsciente se determina como portador do falo ou não. Em outras palavras, segundo Freud, há para os dois sexos, em primeiro lugar, o gozo polimorfo, que é correlato à "denegação" da diferença dos sexos. Essa negação pode ser mais bem abordada por um enunciado que contém uma dupla negação: não há sexo que não possua o falo, não há sexo que seja castrado em relação a um outro que não o fosse.

A menina será chamada fálica em um tempo anterior ao complexo de Édipo, o que se deve interpretar mais sob a égide da castração materna do que sob a égide da anatomia: no tempo fálico, o sujeito feminino se posiciona como se tivesse algo à sua disposição que preencheria o Outro materno. É apenas em um segundo tempo que a menina se sente castrada, isto é, fundamentalmente em falta para preencher esse desejo. Segundo Freud, portanto, algo do sujeito está, inicialmente, sob o registro de "não faltar", e apenas em um tempo posterior há o sexuado, a sexuação sobre um fundo de falta. Como ele enfatiza, a assunção da castração para a menina é rapidamente organizada: ela viu, ela avaliou, ela não tem.

A operação do complexo de Édipo – ou, em termos lacanianos, da metáfora paterna – certamente vem dar uma resposta ao desejo inquietante da mãe, bem como desmascara a impostura da mãe fálica, barrando-a de seu desejo: ela é faltante e a criança é impotente para preenchê-la.

Ora, se o falo é o significante da falta, ele é, em primeiro lugar, significante da falta materna em uma gramática ativa e reflexiva: a ela falta e ela me falta. Antes de tudo, porque a metáfora paterna fornece a resposta do lado do desejo: o que a mãe quer é o que ela não tem, o falo. Mas o falo assinala também a falta do sujeito, pois a lei do pai interdita a mãe: o sujeito tem falta do Outro materno, do objeto de seu desejo que se torna perda radical, *das Ding*, a Coisa.

Nos termos de Lacan, a divisão do sujeito é situada por Freud:

> [...] sobre essa falta do pênis da mãe na qual se revela a natureza do falo. Aqui, no que concerne à realidade, nos diz Freud, o sujeito se divide vendo abrir-se o abismo contra o qual ele se defenderá por meio de uma fobia, e, ao mesmo tempo, recobrindo-o com essa superfície na qual erigirá o fetiche, isto é, a existência do pênis como mantida, embora deslocada... revelando sobre o próprio falo que ele não é senão esse ponto de falta indicado por ele no sujeito.[14]

[14] Lacan. *Le Séminaire – livre 13: L'objet de la psychanalyse (1965-1966)*, (Inédito, aula de 1 de dezembro de 1965).

Para Isabelle Morin e Marie-Jean Sauret, essa primeira experiência de S(Ⱥ) vem separar os dois sexos[15]. A menina é preparada para esse encontro mediante o consentimento em não preencher a mãe, parecendo ser determinante na questão a descoberta da castração imaginária sobre o próprio corpo. O sexo viril, em função do narcisismo ligado ao pênis, não dará essa mesma interpretação ao se deparar com a castração materna. Ora, a interpretação implica a decisão do sujeito diante da escolha de gozo. O sujeito feminino consente nesse encontro com S(Ⱥ), ao passo que o sujeito masculino tem maior dificuldade em aceitar tanto a castração materna quanto a sua própria.

[15] Cf. Morin e Sauret. D'un lieu à l'expérience (Inédito).

Será que o "não ter pênis" responde pelo fato de as mulheres terem mais a ver com o feminino do que os homens? Em outras palavras, por que encontramos com freqüência, mas nem sempre, as mulheres do lado direito da tabela das fórmulas da sexuação?

## a amarração R, S e I

Retomemos a amarração R, S e I (real, simbólico, imaginário) como o que vem determinar a sexuação[16]. Formular

[16] Macary. L'élaboration lacanienne de la jouissance Autre (2004, p. 231-249).

uma amarração permite levar em conta o fato de que se habita um corpo, e isso possibilita objetar tanto a virtualização absoluta do real pela linguagem, como faz Judith Butler, quanto a instauração de uma imponderável natureza da sexuação ligada à reprodução, como o fazem Françoise Héritier e, não tão bem, Sylviane Agacinsky.

De modo geral, Lacan formula um gozo mais limitado pelo falo nos homens do que nas mulheres. Nisso, o mito de Tirésias, ao testemunhar um gozo das mulheres sete vezes superior ao dos homens, diz a verdade. E Tirésias sabia o que dizia, pois mudava de sexo a cada sete anos. No *Seminário – livro 22: R.S.I.*, ele insiste sobre a falha de um homem no que se refere a juntar-se ao corpo do Outro no gozo: "[...] pelo fato de ele ser *aphligé* [...][17], afligido realmente por um falo que lhe barra o gozo do corpo do Outro"[18].

Para Lacan, tudo se articula em torno da falta do objeto *a* e, portanto, da castração simbólica. O objeto é demandado ao Outro materno. Aqui, a castração imaginária é menos operante do que a castração simbólica, e a falta de órgão é menos interrogada do que a castração pelo significante: ao sujeito feminino falta porque ele é um *falasser*. Dito de outro modo, Lacan enfatiza a castração simbólica e não mais a imaginária, como Freud. Para o ser falante, a falta do objeto *a* que causa o desejo é de estrutura, seja o sujeito homem ou mulher. A falta fálica – o *Penisneid* – apenas especifica secundariamente essa falta centrada no objeto *a*, ou seja, apenas recobre a falta mais radical do objeto elidido pela castração simbólica.

Isso nos leva à seguinte precisão: a falta do falo, em Freud, não passa de um dos nomes da falta-a-ter, lado feminino, em Lacan. É uma posição essencial e, em 1975, Lacan faz do conceito freudiano de "bissexualidade" um indício de sua percepção de que a identificação com um sexo é secundária, uma vez que ela decorre de *alguma coisa mais radical*, que é a especificidade de ser falante.[19]

Se, no humano, a sexuação responde ao fato de ele ser linguageiro, a escolha do sexo supõe certas implicações importantes no que diz respeito ao gozo:

> A mulher se revela como superior no domínio do gozo pelo fato de sua ligação com o nó do desejo ser muito mais frouxa. A falta, o sinal menos com o qual é marcada a função fálica para o homem, fazendo com que sua ligação com o objeto deva passar por essa negativização

[17] N. do T. Jogo de palavras possível pela homofonia entre os dígrafos *ff* de *affligé* (afligido) e *ph* de *phallus* (falo).

[18] Lacan. *Le Séminaire – livre 22: R.S.I* (1974-1975), (Inédito, aula de 11 de março de 1975).

[19] Lacan. Réponse à une question de Marcel Ritter (1975, p. 7-12).

> do falo e pelo complexo de castração, estando o status do -φ no centro do desejo do homem, não constituem para a mulher o nó necessário.[20]

[20] Lacan. *Le Séminaire – livre 10 : L'angoisse* (1962-1963/2004, p. 214).

A relação da mulher com o falo é, desde o início, feita de sua negativização: como é desprovida de seu representante no corpo (complexo de castração feminino), sua avaliação é rápida. Já o menino deve negativizar o falo, ou seja, fazer da protuberância de seu representante sobre o corpo um vazio. Será essa a operação produzida pela angústia de castração. O falo, como significante da falta, demanda um esforço suplementar ao sujeito masculino, mais enganado por aquilo que vem representá-lo no corpo.

Em outros termos, *o falo imaginário vem fazer objeção ao -φ da castração simbólica.* O sujeito feminino tem uma relação "mais simplificada com o desejo do Outro"[21] por ser menos problemática quanto à questão da falta fálica, cujo semblante sobre o corpo traz complicações para o homem. O que simplifica a relação da mulher com o desejo é o fato de ela "se interessar pelo objeto como objeto de nosso desejo"[22] – "nosso", aqui, designa a coletividade dos homens. Ou ainda: "Para ela, é uma grande simplificação o fato de que esse objeto fálico só venha, em relação a essa confrontação (com o Outro), em segundo plano, desde que ele represente um papel no desejo do Outro"[23].

[21] *Ibid.*

[22] *Ibid.*, aula de 13 de março de 1963.

[23] *Ibid.*

O falo deveria ser, de preferência, depositado na conta do homem, e sua falta seria antes uma preocupação dele. É pelo fato de o falo ser uma questão do homem que a mulher se interessará por ele. O que o homem busca em sua parceira,

> [...] em seu desejo de onipotência fálica, a mulher pode certamente ser seu símbolo, justamente porque ela não é mais a mulher. Quanto à mulher [...], ela só poderá tomar o falo por aquilo que ele não é, ou seja, *a*, o objeto, isto é, seu pequeno φ, que lhe dá apenas um gozo aproximado do que ela imagina ser o gozo do Outro, do qual sem dúvida ela pode partilhar em uma espécie de fantasia mental, mas que a afasta de seu próprio gozo.[24]

[24] *Ibid.*, aula de 5 de junho de 1963.

Embora a mulher lide mais facilmente com o falo, uma vez que ela não o tem, o retorno deste no circuito, via desejo do homem, parece ser um excesso embaraçoso para a mulher, já que ele lhe impõe "afastar" seu próprio gozo, ao se imaginar partilhando o que ela pensa ser o gozo do homem. Isso, porém,

não passa de uma *fantasia mental*. Fracasso da relação entre os sexos do lado feminino, duplicado pelo fracasso masculino. A *girl-phallus*, em torno da qual gira a dialética do desejo para um homem tampouco está do lado feminino: uma mulher não é mais mulher por representar o símbolo fálico.

Em outras palavras, temos aqui o fracasso fundamental no encontro do homem com a mulher. Um a toma por aquilo que ela não é e passa ao lado do que a torna Outra. A outra entra na relação via uma problemática fálica mais ou menos artesanal, na qual também se perde: *chercher la femme* é a principal palavra dessa elaboração.

A falta fundamental do objeto *a* para todo falasser se recobre da falta imaginária do falo. O falo é um semblante de objeto *a*. Notemos que, quatro anos antes, em *A significação do falo*, Lacan fizera um fetiche desse mesmo falo que as mulheres parecem encontrar no corpo do homem. Nesse texto, portanto, ele já tomara a mascarada feminina – ser o que elas não tem, encarnar o falo que falta ao homem – como uma rejeição essencial da feminilidade por parte das mulheres.[25]

[25] Lacan. La signification du phallus (1958/1966).

Resumamos: o recobrimento da castração simbólica pelo imaginário ocorre de modo diferente nos dois sexos. O homem acredita no objeto que positiva o -φ no corpo, em um semblante. O isolamento no corpo do traço que dirá do sexo como o pequeno φ será tomado por ele com certa seriedade. Ele é mais iludido pelos semblantes.

As mulheres, por sua vez, fazem da castração imaginária sobre seu corpo uma duplicação da castração simbólica. Elas são castradas e o objeto deve ser buscado alhures. Este lhes será dado, a elas que são fundamentalmente faltantes, pelo parceiro. É a entrada na dialética do amor, sobre a qual, no *Seminário – livro 4: A relação de objeto*, Lacan dizia que se sustentava na problemática do dom centrado no objeto fálico, cabendo aos homens dá-lo à parceira.

Detenhamo-nos nessa distância maior das mulheres em relação ao engodo fálico, ao semblante, diante de uma determinada negação da castração no homem. Essa maior facilidade, esse menor logro pelo semblante fálico, é o que abrirá as mulheres para uma outra coisa, situada por Lacan ao lado de S(Ⱥ). Também notemos que essa elaboração leva em conta o imaginário do corpo (pênis) para fazer dele um traço significante (falo). Nesse período estruturalista, nos anos 1960, em que se deu prevalência a um simbólico organizador da existência do sujeito perfurado pelo real de *a*, Lacan valora o imaginário como o que vem dar sua voz ao simbólico: instaura-se uma certa amarração, embora ainda não inteiramente articulável.

O especular se ata ao simbólico por um traço eleito pela linguagem como diferenciador, em função de sua ausência ou de sua presença – no *Seminário, livro 17*, Lacan precisará que é a ordem dada pelo simbólico que faz faltar: se falta um livro na biblioteca, é porque seu lugar vazio é dado pela ordem de classificação[26]. Em *A significação do falo*, este é extraído do campo do imaginário. Para Lacan, o falo em Freud

> não é uma fantasia, se entendermos por isso um efeito imaginário. Ele tampouco é um objeto (parcial, interno, bom, mau etc.), uma vez que esse termo tende a apreciar a realidade implicada em uma relação. Ele é menos ainda um órgão, pênis ou clitóris o qual simboliza. E não foi sem razão que Freud extraiu sua referência do simulacro que ele era para os antigos[27].

[26] Lacan. *Le Séminaire – livre 17: L'envers de la psychanalyse* (1969-1970/1991).

[27] Lacan. La signification du phallus (1958/1966).

O falo é um significante especial, já que determina todos "os efeitos de significado". Na teoria lacaniana, o falo é o significante mestre, a "medida padrão" que, ao orientar todos os significados, orienta a significação.

"O falo é o significante privilegiado dessa marca na qual a parte do logos se conjuga com o acontecimento do desejo". Ele preside o recalque, dá a razão do desejo[28]. O falo é um significante velado, tomado do campo do Outro: o que o Outro materno quer é o falo que a criança encarna durante algum tempo. Esse momento é decisivo porque, dessa posição, o sujeito aprende que a mãe não o tem. É daí que nascem as conseqüências: "aqui se assinala a conjunção do desejo, uma vez que o significante fálico é sua marca, com a ameaça ou a nostalgia da falta a ter"[29].

[28] *Ibid.*, p. 693.

[29] *Ibid.*, p. 694.

O falo simbólico, a um só tempo, designa a falta de gozo inerente ao falasser, em razão da castração simbólica, e fundamenta toda a valorização social, pois dá valor de gozo a alguns objetos circulantes entre os seres falantes. Assim, no *Seminário – livro 14: A lógica da fantasia,* Lacan faz referência à troca de mulheres, que, segundo Lévi-Strauss, ligada à proibição do incesto, está no fundamento do laço social: as mulheres têm um valor de gozo, um valor fálico.[30] Podemos dizer, de passagem, que essa troca das mulheres parece estar um tanto em desuso: quem hoje está em condições de trocar alguma coisa para perpetuar uma aliança? E as mulheres, ao menos em nosso hemisfério, já não atendem mais ao que querem seus pais ou irmãos, pois se casam ou se juntam com quem bem entendem, prontas a mudar de parceiro

[30] Lacan. *Le Séminaire – livre 14: La logique du fantasme* (1966-1967), (Inédito).

muito rapidamente. Hoje, o mundo quer que o desejo sexual seja mais valorizado do que o amor para os casais, não cabendo, portanto, falar em aliança.

A linguagem virtualiza a natureza que se torna semblante por meio da operação de instauração do falo, com a qual este é o significante mestre para dizer do sexo. "O erro comum"[31] é de todos, e chega até a fazer comunidade, do mesmo modo que o discurso faz laço social, a partir do momento em que o universal do falo se torna comum. O sujeito pode aceitar ou recusar esse erro comum do discurso sexual, a saber: transformar o significado fálico do gozo, no qual a criança é banhada passivamente, em um significante-mestre, sob o qual ele deve decidir inscrever-se inconscientemente. Se o sujeito aceita o erro comum do discurso sexual, entra na sociedade humana fálica, inscreve seu gozo na função fálica, única a poder significar a diferença sexual. Se o sujeito o recusa, tem-se a psicose como estrutura, que poderá se desencadear ou não. O sujeito, então, permanece fora do discurso ou, para dizê-lo de outro modo, não aceita o discurso sexual comum e seu significante-mestre, o falo. Se for esse o caso, deverá inventar uma sexuação inédita, sem a ajuda da função fálica.[32]

[31] Alby. *Contribution à l'étude du transsexualisme* (1956, p. 311).

[32] Cf. Ascaso. *L'effet papillon: transsexualisme et féminin* (2005), (Inédito).

TRADUÇÃO
Contra Capa

AGACINSKI, Sylvaine. (1998). *Politique des sexes*. Paris: Seuil, 2001.

ALBY, Jean-Marc. *Contribution à l'étude du transexualisme*. Tese de Doutorado, Paris, 1956.

ANDRÉ, Jacques. Du pareil au même. In: *De la différence des sexes entre les femmes*. Paris: PUF, 2000.

ASCASO, E. *L'effet papillon: transsexualisme et féminin*. Tese de Doutorado, Rennes II, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Paris: Seuil, 2002.

BUTLER, Judith. (1990). *Trouble dans le genre*. Paris: La Découverte, 2005.

LACAN, Jacques. (1958). La signification du phallus. In: *Ecrits*. Paris : Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. *Le séminaire – livre 10: L'angoisse* (1962-1963). Paris: Seuil, 2004.

LACAN, Jacques. *Le séminaire – livre 13 : L'objet de la psychanalyse* (1965-1966). Inédito.

LACAN, Jacques. *Le séminaire – livre 14: La logique du fantasme* (1966-1967). Inédito.

Lacan, Jacques. *Le séminaire – livre 16: D'un Autre à l'autre* (1968-1969). Inédito

LACAN, Jacques. *Le séminaire – livre 17: L'envers de la* psychanalyse (1969-1970). Paris: Seuil, 1991.

LACAN, Jacques. *Le séminaire – livre 22: R.S.I.* (1974-1975). Inédito.

LACAN, Jacques. Réponse à une question de Marcel Ritter. *Lettres de l'École Freudienne*, Paris, n. 18, p. 7-12, 1975.

LEADER, Darian. (2000). *La question du genre*. Paris : Payot, 2001

MACARY, Pascale. L'élaboration lacanienne de la jouissance Autre. *Evolution psychiatrique*, Paris, n. 69, p. 231-249, 2004.

MOREL, Geneviève. *Ambiguïtés sexuelles: sexuation et psychose*. Paris: Anthropos, 2000.

MORIN, Isabelle & SAURET, Marie-Jean. *D'un lieu à l'expérience*. Intervenção no Colóquio da APJL: Le féminin peut-il renouveler le lien social?, 2005, june; Biarritz, France.

ROUCH Hélène & DORLIN Elsa (org.). *Le corps entre sexe et genre*. Paris: L'Harmattan, 2005.

SOLER, Colette. *Ce que Lacan disait des femmes*. Paris: Éditions du Champ lacanien, 2003.

resumo

Contrariamente às teorias que se referem às identificações e àquelas que se apóiam na naturalidade da função de reprodução, a psicanálise recorre ao real do gozo para falar do sexo. Freud e Lacan mantiveram essa relação com o gozo orientada pelo falo.

palavras-chave

gozo, falo, sexuação, gênero

abstract

Contrary to the theories which referent to identifications – gender theories – or has those being based on the natural function of reproduction, the psychoanalysis in call with the reel of the pleasure to say the sex. Lacan and Freud have maintained this rapport to the enjoyment as directed by the phallus.

key words

enjoyment, phallus, sex-choice, gender

recebido

18/08/2006

aprovado

26/09/2006

# A *Moira* em psicanálise: gozo, repetição e desejo do analista em ato

Moisés de Andrade Júnior

## o gozo e a repetição

Comecemos pela tragédia grega.

O herói trágico é um herói da fatalidade. Ainda que seus feitos sejam cantados por bardos, ou que sua glória seja absoluta, o desfecho de suas façanhas é sempre infeliz. Prometeu é, no término de sua jornada de libertação, acorrentado no alto de uma montanha apenas para ser torturado eternamente, castigado por sua insolência diante dos deuses. Medéia se vinga de seu marido Jasão matando seus próprios filhos, destruindo todo o lar que cultivara ao lado do argonauta. Finalmente, na trilogia tebana, o desejo de saber de Édipo o conduz à ruína, consciente do grave crime que cometera. Sua sina infeliz é herdada pela geração seguinte: seus dois filhos homens se matam em guerra e sua filha Antígona precisa suportar a provação de ser enterrada viva por decidir desafiar as leis da cidade e enterrar seu irmão, tido como traidor.

Em todas estas tragédias gregas[1], pesa sobre os heróis o fardo da *Moira*. Este destino cruel, geralmente previsto por oráculos e videntes, é invariavelmente cumprido no final trágico, a despeito dos esforços em evitá-lo: há uma sina fatal que alcança o herói e torna pó todas as suas edificações. Esse é o preço que o personagem trágico precisa pagar com seu sangue, seja por incorrer em *hybris*, ao desafiar o decreto imortal dos deuses, seja por herdar a maldição de seus pais, como é o caso de Édipo e sua progênie, vítimas das graves faltas perpetuadas por Laio[2].

Assim, o tom trágico dessas peças é ditado pela presença da *Moira*, destino absoluto do qual nem mesmo os deuses estão livres. Há, no caminho do herói, uma fatalidade passiva – quando o desfecho funesto se concretiza à revelia do herói – ou inconscientemente ativa – quando todas as tentativas de fugir desse decreto trágico apenas trazem para mais perto a má sorte. Seja qual for a forma com que esse destino se concretiza, o que permanece na tragédia é a impossibilidade de escapar do final decretado pela *Moira*, ainda que os passos dessa sina guardem algo de belo, de uma estética própria àqueles que insistem em

[1] Escritas, respectivamente, por Ésquilo, Eurípedes e Sófocles.

[2] Não nos esqueçamos que Laio havia desrespeitado as leis da hospitalidade e do recato ao raptar Crisipo, filho de seu anfitrião Pélope, e foi amaldiçoado a perecer pelas mãos de seu filho. Para mais detalhes sobre a maldição de Laio herdada por Édipo e seus filhos, cf. Freire. *Conceito de Moira na tragédia grega* (1969).

desafiar leis superiores (sejam elas forjadas pelos deuses ou estabelecidas pela *pólis*, guardem ou não a vontade de um tirano) para seguir os desígnios de seu próprio desejo.

Se inicio este texto pela via da tragédia grega, não é por mero acaso. Foi Freud quem primeiro evocou a tragédia grega para compor o arcabouço teórico da psicanálise: Édipo foi seu modelo na caracterização do amor incestuoso da criança por seus pais, cujo desfecho também guarda o final abrupto de uma tragédia. Em Lacan, temos Antígona e seu desejo absoluto como o modelo ético para a prática analítica, ainda que sua decisão de eleger a mortal escolha da heroína seja até hoje amplamente discutida nos círculos psicanalíticos.

A psicanálise, portanto, parece portar uma semelhança sempre renovada com a tragédia grega e seus personagens, e essa evocação não é sem razão: a fatalidade da tragédia tem a função pedagógica de estabelecer um *limite* às aspirações humanas, e por termo à *hybris* desmedida dos mortais. Da mesma forma, para a psicanálise, é próprio do desejo sempre encontrar um *limite*, seja por sua origem decorrente de uma falta (limite desde já dado pela causa), seja por sua impossibilidade. O destino do desejo é permanecer insatisfeito e, nas palavras de Freud, indestrutível: nas peças gregas, é essa a vertente absoluta do final trágico.

Mas não é apenas em Édipo e Antígona que a psicanálise pode se servir da tragédia grega, ainda que esses personagens sejam sínteses precisas da condição do sujeito e de seu desejo. Em *Além do princípio do prazer*[3], Freud mais uma vez evoca o trágico e faz da *Moira* uma força atual, concretizada na situação clínica pelo sujeito que sofre de um "destino maligno", vítima de circunstâncias funestas que parecem persegui-lo onde quer que vá. As ilustrações de Freud não poderiam ser melhores: o benfeitor que acaba sendo abandonado por todos os seus protegidos, malgrado a afeição que lhes dedica; o sujeito que sempre é traído pelos amigos; o homem que atinge uma posição de destaque social ou profissional, mas que invariavelmente vê suas realizações ruírem rapidamente; ou o amante que sempre encontra mulheres parecidas, e termina seus relacionamentos da mesma forma. Portanto, à semelhança do herói trágico, o neurótico sofre de uma fatalidade: para ele, a repetição assume o caráter de um *fado*. Há uma "perpétua recorrência da mesma coisa"[4] e, ainda que ele se esforce para obter o contrário, o desfecho é permanentemente um desfecho conhecido: o sofrimento da perda ou, na melhor das hipóteses, o completo fracasso.

[3] Freud. Além do princípio de prazer (1920/1996).

[4] *Ibid.*, p. 33.

Há a *repetição* de uma mesma história trágica. Essa compulsão à repetição – fenômeno isolado por Freud em seu texto sobre as tendências do psiquismo que estão muito além do prazer – consiste na mais perfeita atualização de um destino cruel. As neuroses traumáticas – que guardam, nessa denominação, o encontro com algo que não pôde ser devidamente simbolizado – atestam este retorno funesto: os recorrentes sonhos com os horrores da guerra que assombravam os soldados vindos das trincheiras davam provas de um *real* que insiste em se repetir, malgrado o desprazer do retorno desse traumático.

Os resultados das elaborações teóricas de Freud sobre o assunto não nos é desconhecida: ele encontra, além das pulsões que procuram a homeostase do prazer (por meio da manutenção de um mínimo de tensão), uma vertente pulsional cujo fim é a morte, a extinção de toda tensão do aparelho psíquico. Sua conclusão é assertiva: "Originalmente, esses guardiões da vida eram também os lacaios da morte"[5].

[5] *Ibid.*, p. 50.

Assim, Freud insere a repetição no campo das pulsões de morte, e trata a compulsão em repetir eventos traumáticos, cujos resultados só podem ser desprazerosos para o aparelho psíquico, como sua mais perfeita expressão clínica: para ele, a repetição constitui a prova de uma tendência à morte, um retorno ao estado inanimado anterior à vida, e desde então a antítese pulsões de vida e pulsões de morte permanece até o fim de seu ensino.

A elaboração de uma pulsão de morte, todavia, mostrou-se problemática não tanto por sua característica *radical*, mas principalmente por sua *constituição econômica*: sendo a libido o fator energético das pulsões de vida (de caráter, portanto, sexual), a pulsão de morte consiste em uma *pulsão sem libido*. Trata-se, portanto, de um conceito de difícil apreensão, já que é impossível pensar a pulsão sem seu fator quantitativo. A pulsão de morte, nesse sentido, permaneceu como uma pulsão muda, cujo fator inercial – para o repouso absoluto da morte – gerou diversas controvérsias teóricas, que tiveram de esperar Lacan para encontrar uma solução mais satisfatória.

Foi a partir dessa dificuldade em conceber uma pulsão desprovida de libido que Lacan elaborou o conceito de *gozo*. Esse conceito, entretanto, não é inequívoco: em seu ensino, a concepção desse "mais além do princípio do prazer" atinge graus de maturidade cada vez maiores, e ainda que o conceito perpasse suas elaborações sobre o sujeito e o desejo, foi cada vez mais deslocado para o campo do *real*, isto é, daquilo que não cessa de não se escrever.

É nesse gozo do campo do real, de algo que resiste à significação, que Lacan insere a compulsão à repetição: o sintoma de que o neurótico é vítima – transformado em um personagem de Sófocles – se encontra, para ele, na ordem daquilo que *não cessa de se escrever*, destino inexorável, exatamente porque há, em sua causa, um real que *não cessa de não se escrever*. O neurótico sofre de uma fatalidade: pelo sintoma, *goza sem o saber*.

Assim, a *Moira* em psicanálise é derivada desse real, do gozo que retorna no sintoma. O que essa "má fortuna" da repetição esconde e o sujeito que sofre desconhece é um gozo *resto da operação simbólica,* que, ao resistir à significação, determina o sintoma. O gozo padece de simbólico, permanecendo fora da relação entre sujeito e objeto no campo do real, determinada por Lacan por meio da fórmula da fantasia: $ ◊ *a*.

É a partir daí que a repetição é pensada por Lacan. A fantasia, modo de tratar o real pelo simbólico, deixa escapar um resto, algo do real que não encontra um significante apropriado: nem tudo pode ser dito, nem tudo pode ser escrito no simbólico, e é exatamente o que sobra que se repete, portanto, em *ato*. Do lado da cadeia significante, Lacan situa, tomando emprestados conceitos aristotélicos, o *autômaton*, o que se repete em série, na ordem *necessária* dos significantes, e, do outro lado, *tiqué*, o encontro com o real. Aqui, instaura um tempo lógico entre real e significante: em face do real, o simbólico procura extrair uma ordem, com que constrói a série significante.

Assim, o significante constitui uma forma de tratar o real, ainda que sempre insuficiente. Dito de outro modo, esse encontro com o real é sempre traumático: "o real está para além do *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos aos quais nos vemos comandados pelo princípio do prazer"[6]. E nos remete a Freud: "o real é o que vige sempre por trás do *autômaton*, e do qual é evidente, em toda a pesquisa de Freud, que é do que ele cuida"[7].

O gozo na repetição, portanto, é exatamente essa porção traumática do real que retorna em ato, cujos resultados desvelam um além do princípio do prazer não significantizado: se o simbólico é sempre da ordem do necessário, a *Moira* que recai sobre o neurótico condiciona-se pelo *impossível* de ser inscrito. O sintoma constitui o cruzamento entre real e simbólico, ponte de significação que sempre deixa um resto como *causa*. E é esse resto, mais-de-gozar, o objeto privilegiado pelo tratamento analítico: perante a repetição, gozo presentificado em ato, o analista responde de um determinado lugar, por intermédio do ato que define sua função.

[6] Lacan. *O seminário – livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1998, p. 56).

[7] *Ibid.*, p. 56.

A função analítica foi especialmente discutida por Lacan durante seu ensino. A questão que move Lacan – *o que faz um analista?* – encontra sua contraparte na questão ética: *que ética para a psicanálise?* Nesse ponto, sua teoria se desdobra sobre a relação entre analisante e analista: há uma dessimetria fundamental entre a demanda do analisante – que Lacan, em seu sétimo seminário, define como uma demanda de felicidade[8] – e o lugar ocupado pelo analista. A demanda feita em análise é uma demanda de amor: o analista, tomado como *agalma*, detentor de um saber capaz de tamponar o sofrimento da falta do analisante, está no lugar de Outro para o sujeito – Outro cujo amor é objeto de desejo daquele que demanda. O analista, então, é tomado como sujeito suposto saber através do discurso que caracteriza o sujeito em análise (o discurso histérico).

[8] Lacan. *O Seminário – livro 7: A ética da psicanálise* (1959-1960/1994).

Entretanto a via que se estabelece pela demanda em análise é a via da comunicação, do "diálogo entre pares", em que a resposta à demanda por parte do analista levaria a um ciclo vicioso, cujo desfecho só poderia ser a identificação do sujeito em análise com o analista. O que a demanda do analisante esconde, em sua própria formulação, é um *nada querer saber de seu desejo*, obliterado pelo gozo do sintoma. Nesse sentido, a recusa de saber do analisante coincide com a deposição do saber na figura do analista.

Em face da demanda do analisante, o analista responde de outro lugar, estabelecido de acordo com uma ética do desejo. Se há um desejo em jogo na análise – o desejo do analisante, subsumido pelo sintoma –, a resposta do analista deve ser absolutamente diversa daquela exigida pela demanda. Se sua função não é essa – encarnada na figura do Outro como aquele que responde à demanda de amor –, de que função se trata? E se há um desejo do analisante em questão, qual é o *desejo do analista*?

Aqui, trata-se de um desejo vazio de objeto, descrito por Lacan como um desejo inumano. O desejo do analista, tal como proposto por Lacan, consiste em um lugar específico da relação discursiva da análise. Ao analista cabe fazer o semblante de objeto *a*, causa de desejo de seu analisante. Com isso, o *ser-do-analista* perde qualquer possibilidade ontológica, desprovido que é de toda consistência, para ser definido como um lugar na relação transferencial: um lugar de abstinência de gozo, que Lacan compara ao ofício do santo.[9] Esse desejo impossível – pois não há *o analista*, somente o semblante de objeto *a*, função assumida

[9] Lacan. *Televisão* (1974/1993).

em análise – é condição para qualquer ética que se pretenda analítica. A não resposta do analista em face da demanda que lhe é dirigida pressupõe a manutenção desse lugar vazio, exatamente para que ali se instaure o desejo do analisante. Pelo semblante do objeto causa de desejo, o analista permite que o sujeito em análise se dirija a um "mais além" da demanda, lá onde o desejo que o constitui se anuncia: *che vuoi?*

O analista, portanto, destitui-se de todo *ser*, para se tornar causa da análise. Pelo semblante, ele toma a demanda do analisante – que nada quer saber disso – e transforma esse não-saber, ignorância ativa que esconde um gozo, em *desejo de saber* algo de seu desejo.

É assim que, nas três dimensões que caracterizam a prática analítica – a política, a estratégia e a tática, definidas por Lacan em suas considerações sobre a direção do tratamento –, o desejo do analista se faz presente como o eixo que perpassa todos os campos da clínica. Na dimensão política, o desejo do analista é a manutenção de uma ética do desejo, calcada na *falta-a-ser* que constitui o sujeito desejante: tomado como causa, o analista mantém seu compromisso com uma ética na qual o desejo do analisante é tomado em sua vertente absoluta. A política, nesses termos, é eminentemente ética[10], e a ela se segue a estratégia por intermédio do manejo da transferência, condição em que é necessário sustentar a diferença entre o que o analisante demanda e de que lugar o analista responde: é essa hiância o próprio motor da análise, ao permitir, pela recusa a uma *two-bodies psychology* que o analisante questione seu desejo.

[10] Ao menos é aqui, poderíamos ouvir Lacan dizer, que ética e política são absolutamente sinônimos.

Por fim, é na tática que o desejo do analista se presentifica *em ato*: é pelo ato analítico que a função de objeto *a* permite os giros dos discursos que conduzem a análise. Essa é a indicação sutil de que não existe o *ser* do analista, mas somente sua função: só há verdadeiramente analista no ato que caracteriza sua função. O discurso do analista se insere no momento fugaz do corte, inapreensível, em que o objeto *a* é o agente que se dirige ao sujeito para que este produza os significantes que o determinam. É nesse momento que o inconsciente *ali teria estado*: o ato analítico é, dessa forma, a atualização do desejo do analista em análise, que, no campo da tática, permite o surgimento do sujeito barrado no entre-dois do significante.

É pelo desejo do analista, presentificado em ato, que a *Moira*, destino funesto que assombra o neurótico, desdobra-se em outras possibilidades. Por trás dessa fatalidade existe um não saber sustentado, um nada querer saber que encontra, no desejo do analista (desejo, portanto, de saber), seu avesso: causa-se o

saber sobre o desejo por meio de um corte no "ciclo infernal da demanda", momento em que a produção dos significantes que sustenta o sintoma pode ser desdobrada em outras significações: *o gozo dá seu lugar ao desejo*. Assim, o discurso analítico cumpre sua função, a de permitir que os outros discursos girem. A escansão dos significantes, possível pelo corte no discurso, possibilita o surgimento do inconsciente. O desejo do analista, aqui, é o instante exato em que o analista, no lugar de objeto *a*, faz com que o sujeito tome contato com seu mais íntimo: seja pelo susto, pelo choro ou pelo riso, sinais de um sujeito que é da ordem da enunciação.

No momento do corte há, portanto, quebra do *autômaton* da cadeia significante. Pode-se interromper a produção de um gozo que sustenta a articulação significante do sintoma. Cabe ao analista, valendo-se do desejo que funda seu ofício, permitir que da repetição do *mesmo* o neurótico possa fazer *diferente*, livre de seu destino trágico imposto pelo gozo do não saber: é possível ser outra coisa. Nesses termos, a ética da psicanálise consiste justamente em servir-se do acaso da clínica (instituído pela regra fundamental da associação livre) para transformar o *necessário* – presentificado no sintoma como repetição – em *contingente*. Nesse processo, é dada ao analista a função ética de trazer o sujeito até a radicalidade de seu desejo: àquilo que o determina, ao *sinthoma* que o constitui como sujeito desejante. Algo do necessário, todavia, ainda persiste: um saldo de gozo permanece, exatamente onde se encontra o *sinthoma*. A proposta ética da psicanálise consiste justamente no saber fazer com esse necessário que resta, a partir do contingente que se decanta, ou seja, o trabalho de análise permite passar da *impotência encarnada no destino*, e mantida pela demanda de amor, para a *impossibilidade de tudo dizer*, expressa no aforismo lacaniano de que "não há relação sexual".

O ato analítico é um golpe de força na *Moira*; golpe de força do sujeito em direção à inexorabilidade de seus *fados*. Saber fazer algo de sua incompletude, eis uma questão ética e sempre atual para a prática psicanalítica. O desejo do analista, a ética da psicanálise e o ato analítico são, assim, pensados em uníssono: como forma de fazer o sujeito, em sua condição desejante, tornar-se responsável pelo que é. Somente assim esse objeto *a*, que funciona no campo da repetição como mais-de-gozar, pode se transformar em *causa* de seu desejo.

## referências bibliográficas


Freire, Antônio. *Conceito de Moira na tragédia grega.* Braga: Livraria Cruz, 1969.

Freud, Sigmund. (1920). Além do princípio de prazer. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XVIII.

Kury, Mario da Gama. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono e Antígona.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

Lacan, Jacques. *O seminário – livro 7: A ética da psicanálise* (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

Lacan, Jacques. *O seminário – livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

Lacan, Jacques. (1966). *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1998.

Lacan, Jacques. (1974). *Televisão.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

Rabinovich, Diana. *O desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise.* Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

resumo

Este artigo procura aproximar os conceitos clínicos de gozo, repetição e desejo do analista, buscando suas interlocuções na direção do tratamento. Para tanto, parte da analogia entre repetição e a *Moira* (destino) presente na tragédia grega. Assim como a *Moira* na tragédia grega representa um destino funesto do qual o herói não pode escapar, a compulsão à repetição assume a mesma função para o neurótico, como um mais-de-gozar que retorna no sintoma, resultado do encontro traumático com o real (*tiquê*). A resposta do analista a essa repetição se dá de um lugar causa de desejo: pelo desejo do analista, presentificado em ato, o analista permite que o analisante encontre outras saídas para além do gozo da repetição. O objeto *a*, que funciona no campo da repetição como mais-de-gozar, pode ser, pelo desejo do analista em ato, transformado em *causa* de desejo do analisante.

palavras-chave

*Moira*, gozo, repetição, desejo do analista

abstract

This article intends to approach the clinical concepts of enjoyment, repetition and the analyst's desire, seeking their interlocutions in the treatment's direction. For this purpose, it starts from the analogy between repetition and the *Moira* (destiny) that is found in the Greek tragedy. As well as the *Moira* in the Greek tragedy represents a dreadful destiny for the hero, of which he cannot escape, the repetition assumes the same function for the neurotic, as a *plus-de-jouir* that returns in the symptom, result of the traumatic rendezvous with the real (*tiquê*). The analyst response to this repetition resides in the place cause of desire: through the analyst's desire in act, he allows the patient to find other ways beyond his repetition enjoyment. The object *a*, that works in the field of the repetition as *plus-de-jouir*, can be, by the analyst's desire in act, transformed into cause of the pacient's desire.

key words

*Moira*, enjoyment, repetition, analyst's desire.

recebido
15/08/2006

aprovado
30/09/2006

# Dos modos de gozo: a mística, a escrita e a ética da psicanálise

Fábio Santos Bispo

## introdução

Para tratar do gozo em Lacan, há um leque extenso de possibilidades. Aqui, será retomada inicialmente a questão do impossível da relação sexual e, seguindo sua reflexão no *Seminário – livro 20: Mais, ainda*[1], serão traçadas algumas diferenciações entre os modos de gozo que se inscrevem no regime fálico, de um lado, e no mais além do fálico, no qual Lacan situa o feminino, de outro. Posteriormente, serão indicados os modos por meio dos quais a experiência mística e a experiência da escrita podem ser relacionadas com o gozo, e, principalmente, como a psicanálise propõe seus efeitos no que diz respeito ao seu tratamento.

[1] Lacan. *O Seminário – livro 20: Mais, ainda* (1972-1973/1991).

Há, então, a mística situada no campo do que é a pura experiência (não considerados aqui os discursos que se organizam em torno dela); a escrita como algo que demarca um litoral, que está na divisa entre o que é do real e do simbólico, entre o que é da experiência e do gozo da letra, e o que, na linguagem, volta-se para a comunicação e para o sentido; e, por último, a escrita da psicanálise como campo que se articula em uma formalização discursiva diferenciada, mas que não deixa de abarcar o campo da prática e nela incutir as suas marcas.

## dos modos de gozo

Lacan diz que o impossível da relação sexual se situa exatamente pelo caráter fálico do gozo: a mulher é *não toda* para o homem. Isso quer dizer que o gozo do corpo do Outro sexo é marcado pela impossibilidade, factível quando se considera que o homem goza do próprio órgão, algo que se constitui como barreira para a relação sexual.

Há, porém, que se falar do que é o gozo, definido pela pura negatividade, pelo que não serve para nada. Situado o terreno do Outro, que simboliza o gozo, pode-se evocar o ponto de onde parte a sua causação. É o ponto de falha no Outro que o impulsiona. Quanto à pulsão, os exemplos freudianos, como

o *Fort-Da,* podem ser bastante elucidativos. Porque mantém o fracasso da satisfação no âmbito do real, a brincadeira se repete. É a falha do simbólico, do jogo simbólico com o carretel que engendra a necessidade lógica da repetição, que não deixará de ser inútil de um lado, e útil de outro. O ponto de interseção entre o simbólico e o real é, como se vê, o ponto *a* de onde emana o jogo de forças. Sendo de interseção, o é de duas posições ou registros distintos, uma vez que eles não se reúnem no Uno, nem se complementam ou se fundem.

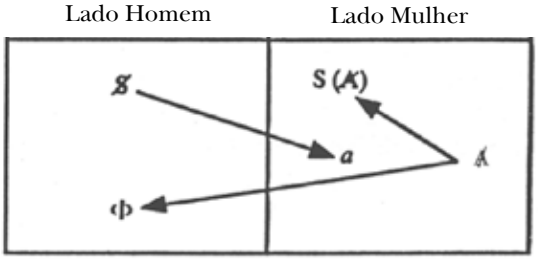
Uma pergunta, porém, ainda pode ser feita diante dessa configuração: algum ponto de *real-ização* é atingindo, a despeito dessa hiância?

O ser é o gozo do corpo, assexuado como tal, pois o gozo sexual está marcado pela falta. Pela distância. Ao visar à Mulher – e que não existe, é *não-toda* para o homem – o homem vislumbra apenas esse ponto que escapa, que está aquém do revestimento imaginário, ou seja, esse ponto que é justamente o corpo da mulher e que pode ser escrito como objeto *a*.

Mas e do lado da mulher? O lado feminino se conta no *um a um* – ou *uma a uma*, por se tratar de mulher. Lacan evoca d. Juan para demonstrar seu sucesso ao olhar para cada uma. Nele, o ser sexuado não passa pelo corpo. D. Juan ultrapassa o gozo idiota, fálico, e ocupa o ponto denso que marca a falta decorrente desse gozo do corpo do Outro S(Ⱥ).

Nas tábuas da sexuação (Figura 1), essa articulação é clara. A seta liga o sujeito dividido do lado masculino ao objeto *a*. O homem, visando à Mulher, atinge o pequeno *a* como causa de desejo. Isso lembra o matema da fantasia. A vertente de gozo que lhe resta é a vertente do Φ. A mulher, por sua vez, experimenta, além do gozo fálico, o outro gozo – que, na verdade, não chega a ser *um* outro gozo, mas aquilo que está para além do fálico –, que servirá aqui de suporte para um dos modos da experiência mística.

Figura 1 – Tábuas da sexuação[2]




[2] Lacan. *O Seminário – livro 20: Mais, ainda* (1972-1973/1991, p. 105).

O ser, no que diz respeito ao gozo, é rebelde, vale dizer, não é subserviente ao predicado na frase. Denuncia a falha, na referência ao ser falante, de dizer que *Ele é* algo. O predicado, aqui, só pode apontar para o infinito, para a extensão infinda da compulsão à repetição. Trata-se desse momento do ser mergulhado no gozo que aponta para o impensável, o indizível, o infindo, o Real, o *mais, ainda...* Vejamos, então, que é nesse momento que pode ser introduzido o que se denomina gozo místico.

## do gozo místico

O gozo místico é aquele que, ao apontar para a inconsistência do Outro, que serviria de álibi no simbólico para a sustentação do ser, para a constituição do gozo na série dos significantes, ultrapassa a vertente fálica. Esse outro gozo, que é uma invasão de gozo para mais além do princípio do prazer, articula-se com o feminino. A mulher é solitária nesse gozo porque, não estando *toda* na vertente fálica, participa da vivência devastadora da falta do Outro, que se mostra impotente perante seu ser, isto é, incapaz de conter todo o seu excesso.

Estruturação semelhante pode ser apreendida no êxtase místico, mas como articular isso ao redor do que a filosofia oriental costuma dar voltas? É possível, aliás, retornar isso como uma questão básica de toda filosofia. O que Kant articula a propósito da metafísica, que o pensamento é impotente diante da *coisa em si*, serve de exemplo. O mesmo que Freud introduz no nível de *Wahrnehmungszeichen,* ou traços de percepção, cujos registros são anteriores à estruturação do inconsciente como linguagem.

O movimento que precede o êxtase místico é uma insistência na vivência, pura vivência dessa impossibilidade de representação da coisa, da impossibilidade da relação sexual. Isso equivale a experimentar a falta do Outro no que tange à pura ausência de significado, como se houvesse uma regressão para o período anterior à extração do $S_1$ e à organização da cadeia da linguagem. Anterior, portanto, à eficácia e à determinação simbólicas. Nesses termos, a experiência mística equivale à experiência do buraco, da falta no Outro de onde emana a compulsão que está além do princípio de prazer, pois este ainda está articulado ao gozo do corpo como gozo fálico, mesmo que seja prazer para um dos sistemas e desprazer para o outro. A experiência mística, portanto, foge à determinação simbólica, algo que se costuma chamar de transcendência. Assim, o que isso, ao se dirigir para o ponto negro da falta, não só transcende, mas

transpassa é a própria organização da cadeia simbólica. Trata-se de uma experiência de devastação.

A sustentação da tensão em seu mais alto nível suporta também um caminho para esse gozo. Sustentação no nível de repetição que é sempre mais... *mais, ainda.* Ou então, contrariamente, sua redução drástica. Como exemplo, pode-se aludir à tentação de Jesus no deserto, na qual sua experiência mística atinge o ápice após quarenta dias de jejum. A abstinência radical do gozo fálico – da satisfação da carne, do corpo, como volúpia na ingestão do pão de cada dia – o conduz a um gozo muito distinto. Um gozo quase mortífero. Assexual. Que haja experiências místicas que não ultrapassam a dimensão de prazer, que não têm esse mesmo tom agudo de devastação, é algo que aparentemente não se pode negar. Mas o que se articula aqui com o outro gozo, o gozo feminino, é algo da ordem de uma devastação. Resta-nos, então, ainda a tarefa de discriminar nesses pontos de êxtase os gozos que articulamos.

Dois caminhos distintos estão delineados para a assunção desse êxtase, para o toque no real que é a experiência mística. Um do lado masculino, outro do lado feminino. O exemplo de Jesus aponta para esse impossível do gozo partindo da vertente fálica. Mas ele chega em algum lugar? Parece que sim. Ele goza, mas ainda se oferece ao Pai. Os anjos celestiais ainda conseguem conter um pouco o gozo que lhe atravessa. É algo disso que existe em alguns ritos que visam à transcendência, entre os quais o da transcendência pela dor. Neles, o aspirante à experiência mística faz uso de algum artifício que a precipite.

Esse caminho de assunção do êxtase, todavia, não se isenta de ser logo incluído no regime fálico. Quando é induzido por drogas, por exemplo, é factível que gere uma compulsão, tornando-se algo que *não pára de se escrever,* ou seja, passa a ser sempre mediado por algo que adquire um sentido e é capturado na rede de significantes. O importante a reter aqui é o fato de que ele é perseguido, induzido, ao passo que a vertente do gozo místico por excelência, cujo ícone, para Lacan, é Santa Teresa d'Ávila, é, mais que espontânea, quase imposta e entra no regime da necessidade de algo que *não pára de não se escrever.*

## da escrita

Pode-se propor ainda um paralelo da experiência mística com a experiência literária, na qual essa diferenciação também se sustenta. Arriscaria dizer que, quando *uma mulher* escreve – no caso, por exemplo, de uma Clarice Lispector ou uma Sylvia Plath –,

ela se derrama com a escritura, ou seja, escreve na tentativa de conter o gozo que lhe atravessa. Assim, coloca o seu ser na pena. É importante lembrar, contudo, que *uma mulher* aqui tem um sentido muito preciso, relacionado com um modo de gozo articulado por Lacan nas tábuas da sexuação (Fig. 1). Assim, quando há referência a uma escrita feminina ou masculina, ou quando se fala de poetisa, por exemplo, a referência é, estritamente, o modo como o gozo extraído da experiência literária se inscreve na fórmula lacaniana, sem correspondência de gênero ou, menos ainda, anatômica.

Para ilustrar, então, esse caráter de transbordamento da escrita, evoquemos o caso de Joyce, tal qual Lacan o lê no *Seminário – livro 23: O sinthoma*, ao demarcar o fenômeno que ele chama de 'palavras impostas': "é difícil não ver que uma determinada relação com a palavra lhe é cada vez mais imposta, até o ponto em que ele termina por dissolver a própria linguagem"[3].

[3] Lacan. *O Seminário – livro 23: O sinthoma* (1975-1976).

Enquanto uma mulher escreve com o ser, em uma dissolução da ligação com o sentido, o homem escreve para o mundo. Ele deposita no horizonte a possibilidade do Gozo Absoluto, do Gozo do Outro, ao passo que a mulher extravasa a vivência da impossibilidade. Se algum caminho é percorrido pelo homem, elevando ao máximo a tensão sexual, é porque ele precisa de algo que mantenha essa tensão para vivenciar o gozo fálico em seu limite. Evocando o provérbio latino *post coitum homine animal tristis est*, que, traduzido em bom português, quer dizer *depois de foder, todo animal fica triste*, pode-se dizer que, para o homem, isso se realiza com a detumescência do pênis, isto é, a vivência da castração e da impossibilidade no gozo fálico. Dito de outro modo, o homem atinge a falha de $\not A$ pela vertente fálica do gozo. O poeta não tenta conter o gozo com a escrita; tenta atingi-lo. A poetisa, em vez disso, parte dessa vivência da falta e a lança no texto.

É por esse caminho, então, que se pode distinguir um James Joyce de um Guimarães Rosa, para além do que pode ser suposto de uma possível estruturação psicótica no primeiro. Existe algo no regime do uso da escrita, do manejo das palavras, que os aproxima, entretanto o percurso de Joyce parece ser partidário de um corte cada vez mais radical com o campo do sentido. Guimarães Rosa, por outro caminho, estica a linguagem, propõe neologismos, inventa, mas para abarcar na escrita um gozo de sentido de que a fala do povo mineiro está impregnada – "alturas de urubuir..." –, constatando-se uma transgressão da escrita no sentido de alcançar algo que a norma culta deixa escapar, ou seja, quer circunscrever na escrita um gozo que só era dado à fala, mas que também não *pára de não se escrever*.

O que, portanto, há de distinto entre esses dois modos de acesso ao gozo é algo muito sutil conceitualmente, porém revestido de notável efeito. Há o místico que experimenta um gozo do qual só lhe é dado falar com as expressões-limite do simbólico – inefável, insondável, inescrutável... –, como em Santa Teresa d'Ávila; e há também o místico que tenta, se esforça, se mata para alcançar esse mesmo gozo, que é quase imposto no primeiro caso. Do mesmo modo, no tocante à escrita, a dimensão de necessidade que pode ser demarcada em uma escrita que aqui denominamos feminina está posta desde algo que *não pára de não se escrever*, denunciando, de saída, a ineficácia do simbólico. A escrita se faz presente para conter, acolher o gozo. Em contraponto, existe a escrita de um gozo que, partindo do fálico, tenta agregar em si o mesmo potencial de infinitude que está imposto na primeira. Como diz Lacan: "Nada é mais distinto do vazio escavado pela escrita do que o semblante. O primeiro [o vazio escavado pela escrita] é receptáculo sempre pronto a *acolher o gozo*, ou ao menos a *invocá-lo em artifício*"[4].

[4] Lacan. Lituraterre. (1971/1987, p. 13, grifo nosso).

## de uma ética da psicanálise

O que podemos finalmente destacar são os efeitos que a psicanálise é capaz de promover em sua atuação. O valor clínico da escrita desses pontos-limite do simbólico – *a*, *S*, Φ – é notável por ser capaz de ir além da fala e do sentido. "Isto tem o valor de centrar o simbólico, com a condição de saber servir-se disso, para quê? – para reter uma verdade côngrua, não a verdade que pretende ser toda, mas a do semi-dizer [...], a verdade que se põe em guarda desde a causa do desejo"[5].

[5] Lacan. *O Seminário – livro 20: mais, ainda* (1972-1973/1991, p. 126).

Do modo como a psicanálise aborda o falo, como causa de desejo, ela *pára de não escrevê-lo*, que é o ponto que se convém chamar de contingência. "É enquanto modo do contingente que ela pára de não se escrever. A contingência é aquilo no que se resume o que submete a relação sexual a ser, para o ser falante, apenas o regime do encontro"[6]. É ao fazer o sujeito se despir de sua subserviência ao significante, com sua ligação necessária ao campo do Outro, que a análise possibilita que ele use essa marca propiciada pela língua de modo absolutamente singular. De modo que a necessidade engendrada pelo excesso de gozo – que Lacan chama de entropia no *Seminário – livro 17* –, abre-se para o contingente, isto é, abre-se para a possibilidade de uma escrita que poderá servir à situação, lá de onde tratará de expressar seu próprio relato e realizar seu próprio *ser no mundo*. Onde antes funcionava o objeto *a* como *plus-de-jouir*, a psicanálise se propõe a sustentá-lo operando como *causa de desejo*.

[6] *Ibid.*, p. 127.

Ao abordar o gozo na clínica, a psicanálise não deixa de ocupar uma posição feminina. O analista se oferece para o sujeito como um suporte, uma contenção, um acolhimento para o seu gozo, para que, a partir disso, constitua-se um saber lidar com o gozo que seja capaz de prescindir da figura do analista e do álibi do Outro. Uma análise, portanto, propõe-se levar o sujeito a responsabilizar-se por seu gozo. Não por acaso, a articulação sobre a posição da mulher se aproxima do que pode ser enunciado sobre a ética, pois Lacan articula que, ao menos para o homem, a mulher e a verdade são a mesma coisa, no sentido de que a mulher é *não-toda* para o homem. A psicanálise apenas explicita que a verdade é *não-toda*, e considerar isso é o modo que tem de operar para manter seu dinamismo.

Por outro lado, a escrita da clínica não deixa de ocupar a posição do escritor que estica a linguagem ao máximo, a ponto de tocar em algo que ex-siste ao simbólico. Nesse sentido, a teoria da clínica está sempre um passo aquém da *práxis*, visto que *só-depois* ela tenta atingir uma formalização de algo que a prática já tem em seu início: os efeitos possíveis para o analista no tratamento que oferece para o gozo. Ainda assim, pode-se dizer que a contribuição psicanalítica ao campo da ética comporta essas duas faces. Trata-se de uma contribuição no campo do saber menos como um sistema conceitual do que como uma possibilidade de escrita no simbólico com efeitos na *práxis* humana.

Bispo, Fábio Santos. A ética do analista e o discurso da psicanálise. Anais do VI Fórum Mineiro de Psicanálise. São João Del Rey, 2006. CD-ROM.

Branco, Lúcia Castello. Por graça da textualidade. Disponível em http://www.geocities.com/ail_br/porgracadatextualidade.htm. Acesso em 14 de agosto de 2006.

Freud, Sigmund. (1892-1899). Carta 52. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. I.

Freud, Sigmund. (1920). Além do princípio do prazer. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XVIII.

Lacan, Jacques. (1966). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

Lacan, Jacques. *O Seminário – livro 17: O avesso da Psicanálise* (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

Lacan, Jacques. (1971). Lituraterre, *Ornicar? Revue du champ freudian*, Paris, n. 41, 1987.

Lacan, Jacques. *O Seminário – livro 20: Mais, ainda* (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

Lacan, Jacques. *O Seminário – livro 23: O sinthoma* (1975-1976). Inédito

Mazzuca, Roberto; Schejtman, Fabián & Zlotnik, Manuel. *Las dos clínicas de Lacan. Introducción a la clínica de los nudos*. Buenos Aires: Editorial Tres Haches, 2000.

Miller, Jacques-Alain. Os seis paradigmas do gozo, *Opção Lacaniana*, São Paulo, n. 11, 1994.

Miller, Jacques-Alain. O último ensino de Lacan, *Opção Lacaniana*, São Paulo, n. 35, 2003.

Miller, Jacques-Alain. Peças soltas. *Orientação Lacaniana III*, Paris, n. 6, novembro de 2004.

resumo

Aborda-se a formalização lacaniana do gozo a partir da questão do impossível da relação sexual, traçando-se algumas diferenciações entre os modos de gozo que se inscrevem no regime fálico, de um lado, e no mais além do fálico, de outro. Em seguida, são indicados os modos pelos quais a experiência mística e a experiência da escrita podem ser relacionadas com o gozo e, principalmente, como a psicanálise propõe seus efeitos no que diz respeito ao seu tratamento. Há a experiência que, pela vertente do simbólico, busca atingir os limites até um ponto de gozo inefável e um gozo que excede e é dificilmente contido pelo simbólico, seja na leitura ou nos relatos dos místicos, seja em certo modo de escrita.

palavras-chave

gozo, fálico, místico, feminino, escrita, ética

abstract

In this article the lacanian formalization of the enjoyment will be boarded from the matter of the impossibility of the sexual relation by tracing some differentiations among the enjoyment models that inscribe themselves in the phallic regimen, in one side, and in the more beyond of the phallic from another. Later on it will be indicated how the mystical experience along with the writing experience can be related to the enjoyment and, mainly, how psychoanalysis considers its effect in regard of its treatment. There is the experience that, through out the symbolic source, tries to achieve the limits that goes until a point of ineffable enjoyment, and an enjoyment that exceeds and that is hardly contained by the symbolic, either in the reading or in mystic's stories, or in a certain way of writing.

key words

enjoyment, phallic, mystical, feminine, writing, ethics

recebido
15/08/2006

aprovado
10/10/2006

# Menopausa, excesso de libido e gozo

Ângela Mucida

## de que menopausa se trata?

Destemperada, desarvorada, irritada, à 'flor da pele', deprimida, 'acesa', sem poder dormir, com ondas terríveis de calor que sobem e tomam conta, seguidas de frio desproporcional e humor oscilante, são alguns dos significantes encontrados no discurso de grande parte das mulheres que sofrem de sintomas atribuídos ao climatério e à menopausa. Do excesso à falta, vertentes que se encontram facilmente, algo flui, escapa, invade e não se detém. Ao mesmo tempo, podemos dizer, algo se fixa.

O discurso médico classifica tais "destemperanças" pelo nome de "fogachos", que no dicionário da língua portuguesa significa uma pequena labareda, chama, fogueira, fogaréu ou, figurativamente, "sensação de quentura que vem à face em decorrência de fortes emoções ou de males físicos; arrebatamento"[1]. Fogacho é associado ainda à luz súbita no espírito, manifestação momentânea de inteligência, iluminação. Arrebatamento, males físicos, luz súbita e sentimentos violentos, tudo isso carrega a idéia de uma irrupção do real difícil de conduzir ou suportar. Do fogo que irrompe, queima, incendiando diferentes emoções que afetam o corpo, passando pela ira, explosões de choro e irritabilidade, até emoções que eclodem sob o domínio de um forte desejo, não importa, algo toca o inesperado e causa espanto. O inesperado faz acordar. Mas o que "acorda"?

[1] Houaiss. *Dicionário eletrônico* (2001).

O discurso médico assinala a efetividade das mudanças hormonais relativas à produção de estrogênio sobre o corpo. Resta-nos pensar de que corpo se trata. A princípio, poderíamos afirmar que tais mudanças incidem sobre o real do corpo e escapam às vias da linguagem. Estão presentes diversos significantes que deslizam indicando isso que escapa. Mas se ali está o real do corpo, seus hormônios, seus sintomas e o inominável, está também a presença do sujeito com seus traços e a incidência sobre ele dos significantes e de todo campo de imagens pelos quais cada discurso trata a menopausa.

Daniel Delanoë assinala que a menopausa é, antes de tudo, um fato social, histórico e recentemente construído, apesar da existência do "fenômeno natural"[2]. A menopausa constituiu-se antes do século XX como um mistério ou tabu,

[2] Delanoë. La ménopause comme phénomène culturel (2001).

mas só a partir sobretudo dos anos 1980 ganhou o estatuto de patologia a ser tratada.

Mistério, tabu e patologia são destinos possíveis a essa face enigmática da sexualidade feminina, evocando-nos a atualidade do texto "O tabu da virgindade". Nesse texto de 1917, Freud parte da tese de que o homem primitivo institui um tabu quando teme algum perigo, chegando à conclusão de que o tabu não é relativo à virgindade, mas a própria mulher. Ao encarnar a diferença e a castração, ela impõe o enigma do sexo e o risco dos efeitos feminizantes sobre o viril. Se o tabu é uma defesa contra um perigo, será que a maneira contemporânea de se contrapor ao perigo e ao enigmático não seria exatamente outra: nomear, dizer, explicar, categorizar o indizível da sexualidade feminina? Reduzir a menopausa a uma "síndrome" não seria pretender apagar isso que excede, escapa e permanece enigmático em cada menopausa tomada separadamente?

É fato que o tratamento hormonal não pode encobrir todo real que atravessa a menopausa. O desaparecimento das chamadas "regras" leva muitas mulheres ao sentimento de perda narcísica, que toca diretamente o campo social, inclusive por uma conjunção, estranha e familiar, entre mulher e mãe. Dessa forma, nenhuma "reposição hormonal" pode tratar os efeitos desses significantes sobre o sujeito e, muito menos, o real presente nesses sintomas. As respostas a este são particulares. Há mulheres nas quais persistem sentimentos exacerbados de desconforto, mas para outras tal período passa praticamente despercebido, sem sofrimentos específicos e mesmo sem nenhum tratamento hormonal.

Em recente entrevista à TV, a atriz Sônia Braga, com seus 56 anos, afirma ter gostado muito dos fogachos, considerando-os bastante "divertidos" e não sentindo nenhum problema específico com a menopausa. Se tal afirmação causa incredulidade à maioria das mulheres que sofrem com tais sintomas, é fato que muitas encontram vias originais para tratá-los. Pude escutar da artista plástica e escritora Maria Helena Andrés, aos 86 anos, que da menopausa em si ela não saberia dizer, mas poderia falar do momento concomitante particularmente rico de sua obra. Isso se confirma pelas belíssimas pinturas de foguetes, fogos e astronautas que o retratam: "Acho que joguei todo meu fogo nessa produção. Não tive nenhum desconforto".

Uma analisanda encontra na menopausa um ponto pelo qual "teria o direito" de se ausentar das relações sexuais, trazendo para a cena pela primeira vez sua frigidez. Outra nomeia o retorno da menstruação – depois de um período de ausência, bem

típico do climatério – como hemorragia do "útero que chora", indício de que sua relação amorosa estaria prestes a terminar. Na seqüência das associações, interpreta esse fato como uma defesa contra uma relação pela qual se sentia completamente fisgada, mas que lhe trazia o inesperado e a impossibilidade de controle. Tais exemplos indicam que a menopausa é um real que sempre acorda algo do particular. Esses "acontecimentos" sintomáticos são sempre contingentes e relativos a cada sujeito tomado em sua singularidade. Por que, por exemplo, algumas mulheres associam a menopausa à perda da feminilidade?

Freud abordou o enigma do feminino, questionando o que quer e o que é uma mulher, e mesmo sem inserir uma distinção precisa entre mãe e mulher, deixa esse enigma em aberto, demonstrando que a mulher não nasce "mulher", mas se torna uma mulher. Ainda assim, as saídas encontradas por ele para a mulher se mostram problemáticas por se enlaçarem preferencialmente à referência fálica em uma mistura entre mãe e mulher. Lacan avança nesse ponto, ao promover uma distinção entre mulher e mãe, e indicar um gozo especificamente feminino que não se alia à mulher na condição de sexo biológico. A mulher no sentido de não-toda, Outro sexo inassimilável e enigmático, interroga tanto os homens quanto as mulheres.

Bem, no avesso dessa posição, o discurso capitalista atual tenta não apenas descrever o que é a mulher, mas como se tornar "A Mulher", a partir dos diferentes objetos disponíveis no mercado. Para a menopausa, no entanto, a saída é bem menos divertida: "Se não querem se tornar frágeis, encurvadas, apáticas, dessexualizadas, condenadas à osteoporose e outras doenças igualmente graves, façam a reposição hormonal". Diante do que 'destempera', arrebata, faz furos e não tem regras, a tentativa da ciência atual é homogeneizar e silenciar, embora a reposição hormonal não possa ser ministrada a todas as mulheres e não consiga calar o real da menopausa; ele persiste, insiste e demanda um tratamento, impondo-se aos psicanalistas como um dos problemas da cultura atual.

## o aumento libidinal e a pressão pulsional

Na obra freudiana, uma tese nos serve de orientação na análise da menopausa, a de que há nesse momento uma elevação libidinal. O que significa esta elevação da libido e quais os efeitos possíveis sobre o sujeito? Que tipo de laço há entre a elevação libidinal e os gozos? Se a menopausa faz acordar traços semelhantes àqueles tão freqüentes na adolescência, o que as

diferenciam? Qual a relação entre libido, destino pulsional e gozo? Que efeitos tem o tratamento analítico diante do real da menopausa?

Assinalei em outro escrito algumas hipóteses sobre a menopausa[3], valendo-me de algumas indicações freudianas, mais precisamente, de suas proposições sobre o aumento libidinal e a pressão pusional. Tais indicações se diferem da difamada associação entre menopausa e diminuição do desejo. Que diminuição do desejo é essa que se apresenta sob o domínio de um "fogo" difícil de ignorar? Antes de adentrar nessas proposições, todavia, torna-se essencial retomar as principais indicações do conceito de libido em Freud, já que este é o cerne de nossa interrogação.

[3] Cf. Mucida. *O sujeito não envelhece – Psicanálise e velhice* (2004, cap. 4)

O conceito de libido percorre toda a sua obra e podemos salientar alguns momentos importantes em seu estabelecimento: a libido não é uma energia "psíquica pulsional em geral", sua relação com as pulsões de ego ou de conservação (libido narcísica) e com as pulsões sexuais, e, posteriormente, a tese de sua relação com as pulsões de vida e de morte.

Ao definir, na *Conferência XXVI*, a libido como a força pulsional sexual e contrapô-la à de conservação, Freud delimita um conflito irremediável entre ego e libido na neurose, demonstrando que a ligação entre libido e sexualidade não a torna necessariamente um liame à vida[4]. A sexualidade gera conflitos que estão na base da formação de sintomas, provoca a repetição e a regressão, e impõe perigos à vida e à sua conservação. Os "caminhos", as trilhas (*Bahung*) na formação do sintoma, remetem tanto aos efeitos da insatisfação libidinal atual, precursora da regressão, quanto àquilo que da libido é fixado pelo recalque e não se movimenta, não encontra escoadouro, ligação. Algo resiste sempre a ser traduzido.

[4] Freud. Conferência XXVI. A teoria da libido e o narcisismo (1917b/1976).

Sabemos que a fixação em Freud é também um dos nomes dado ao trauma primordial: o recalque originário. Ele se refere ao que não se modifica, não entra no tempo de ligação; é uma barra ao sentido. Disso se pode depreender que a elevação libidinal acrescida de insatisfação não é sem conseqüências para o sujeito, já que leva à regressão e ao encontro com esses pontos de fixação próprios a cada um. Nesses termos, a libido indica tanto o que busca escoadouro quanto aquilo que foi fixado. São vertentes que não se anulam e trabalham juntas, constituindo uma indicação importante para pensar a menopausa. Freud sublinha que, se a regressão não suscita objeção por parte do ego, não surge neurose; a libido pode encontrar satisfação real, mas não uma satisfação normal. Caso contrário, se o ego se opuser,

existirá o conflito. Nessa direção, se tanto a regressão quanto a realização do desejo são vias dependentes do ego, o que decidiria a favor de uma boa resolução de tal conflito?

Para Freud, são as vicissitudes da libido, conforme a *Conferência XXVI*, que ditam a favor da saúde ou da doença, implicando que o aumento libidinal não é sem efeitos e impõe um tratamento. Se tomamos aqui a vicissitude da libido como defesas contra esse excesso[5], excesso da pressão libidinal, isso não apenas reafirma a tese anterior, como indica destinos possíveis ao que não cessa e pode ir além do princípio de prazer. Em *Tipos de desencadeamento da neurose*, a relação entre vicissitudes da libido e doença é abordada em torno do conceito de "causas precipitantes". A primeira é a frustração. Em Lacan, esse conceito se refere ao domínio do amor e indica algo pretendido, sem levar em conta sua possibilidade de realização. Tomando como paradigma a falta do objeto amoroso, Freud propõe duas saídas: ou o sujeito transforma essa "tensão psíquica" em energia ativa em direção ao mundo, extraindo uma satisfação real, ou se dirige à sublimação, renunciando à satisfação libidinal. Dessa forma, a frustração, fazendo parte da vida dos homens, "não decide sozinha se sua vítima permanece sadia ou tomba enferma". Mas não é possível sublimar tudo; há sempre uma cota de fracasso na sublimação provocando, inclusive, algum tipo de sofrimento. A outra causa precipitante, a incapacidade de adaptação às exigências da realidade, encontra-se na dependência da inflexibilidade das fixações e do fator quantitativo da pressão pulsional. Tais proposições se alinham às teses de *Análise terminável e interminável*[6]: limite das substituições, o papel da fixação que permanece em cada fase da organização libidinal e o poder da força pulsional. A economia e a vicissitude libidinal se ligam, portanto, à força da pressão libidinal. Do eu como reservatório da libido decorre a tese do isso como reservatório da libido, em que o eu advém como diferenciação do isso.

[5] Vale lembrar que, no texto de Freud *As pulsões e suas vicissitudes*, os destinos da pulsão são defesas contra a força pulsional.

[6] Freud. Análise terminável e interminável (1937/1975).

Resumindo, pode-se extrair dessas indicações que, para Freud, a libido tem duas vias principais, uma que leva à vida e outra que leva ao conservador da pulsão. As duas se enlaçam aos significantes fundamentais que constituíram cada sujeito.

Retornemos, então, à relação entre libido e menopausa. Desde 1895, no texto *Sobre os critérios para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada Neurose de angústia*, Freud está atento à associação entre aumento libidinal e menopausa, acoplando-os ao aumento da excitação e à irrupção da angústia. Para ele, apesar de o aumento lididinal, tanto em homens quanto mulheres, acarretar angústia, para estas, devido à re-

pressão sexual de sua época, isso seria mais difícil de suportar: "O horror que, na época da menopausa, a mulher em processo de envelhecimento sente diante do aumento indevido de sua libido"[7] pode acarretar o surgimento da angústia.

Ora, mesmo que nessa época a angústia ainda fosse associada a uma etiologia sexual, abstinência, excitação não consumada ou aumento libidinal que não encontrasse caminhos para a "descarga", vislumbra-se aí o núcleo da segunda teoria da angústia, uma vez que há uma associação da angústia ao que excede e encontra um ponto de real não assimilável. Não encontrar "caminhos" para a "energia ligada" indica, de acordo com Lacan, o que não pode ser simbolizado. Diante da angústia, quando a falta falta, os sintomas se revelam um tratamento possível. Para Freud, aliás, a neurose de angústia surge como resposta ao último aumento da "necessidade sexual" trazida pelo climatério[8]. De toda forma, como assinalado, os destinos da libido se encontram alinhados às causas precipitantes, que, por sua vez, ligam-se ao papel da inflexibilidade e da força das fixações. Nessa direção, ele acrescenta:

> Em resultado de haverem atingido um período específico da vida, e em conformidade com processos biológicos normais, a quantidade de libido em sua economia mental experimentou um aumento que em si é suficiente para perturbar o equilíbrio da saúde e estabelecer as condições necessárias para uma neurose. É notório que aumentos mais ou menos súbitos de libido deste tipo acham-se habitualmente associados à puberdade e à menopausa – quando as mulheres chegam a determinada idade; além disso, em algumas pessoas, eles se podem manifestar em periodicidades que ainda são desconhecidas.[9]

Na *Conferência XXV: A angústia*, de 1917, Freud acentua a relação da geração da angústia com um aumento libidinal e a menopausa[10]. Por fim, encontramos em *Análise terminável e interminável*:

> Duas vezes no curso do desenvolvimento individual, certas pulsões são consideravelmente reforçadas: na puberdade e, nas mulheres, na menopausa. De modo algum ficamos surpresos

[7] Freud. Sobre os critérios para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada Neurose de angústia (1895/1976, p. 130).

[8] *Ibid.*, p. 188.

[9] *Ibid.*, p. 296.

[10] Freud. Conferência XXV. A angústia (1917a/1976, p. 469).

> se uma pessoa, que antes não era neurótica, assim se torna nessas ocasiões. Quando suas pulsões não eram tão fortes, ela teve sucesso em amansá-las, mas quando são reforçadas, não mais pode fazê-lo. Os recalques comportam-se como represas contra a pressão da água. Os mesmos efeitos produzidos por esses dois reforços fisiológicos da pulsão podem ser ocasionados, de maneira irregular, por causas acidentais em qualquer outro período da vida. Tais reforços podem ser estabelecidos por novos traumas, frustrações forçadas ou a influência colateral e mutuadas pulsões.[11]

[11] Freud. Análise terminável e interminável (1937/1976, p. 258).

Vemos que o "aumento" da libido como exigência posta ao sujeito, no caso da menopausa, conjuga-se aos efeitos hormonais, às modificações corporais, às frustrações, à perda da capacidade de gerar filhos, às mudanças na imagem que tocam diretamente ao narcisismo, aos traços particulares de cada sujeito e à sua forma de responder ao real. Os destinos disso concernem sempre ao sujeito. Freud acrescenta: "Podemos supor que não se trata de uma quantidade 'absoluta', mas da relação entre a cota de libido em operação e a quantidade de libido com que o ego individual é capaz de lidar, isto é, de manter sob tensão, sublimar ou empregar diretamente"[12].

[12] *Ibid.*, p. 297.

Essa valiosa referência reabre a via pela qual iniciamos nossa reflexão: menopausa e climatério, ao incidir sobre o real do corpo, tocam diretamente aos traços narcísicos, bem como são significantes que representam cada sujeito para outros significantes que lhes são próprios. A menopausa pode ser ainda um dos nomes do real que se apresenta no processo de envelhecimento à sexualidade feminina, podendo fazer vacilar a cobertura fantasmática. O aumento libidinal, associado à pressão pulsional, pode tanto abrir o caminho a uma tradução possível, inaugurando outro tempo de ligação, quanto provocar inúmeros sintomas até mesmo como tratamento do real.

Tanto na adolescência quanto na menopausa há uma série de mudanças radicais no real do corpo que exigem novas respostas, pois dizem respeito diretamente à exigência pulsional, todavia o corpo que envelhece, ao contrário do corpo adolescente, que encontra um valor simbólico na cultura, mesmo que faça sofrer muitos adolescentes por não se incluírem ou não se identificarem com esse "valor", perde no discurso atual o valor de causa de desejo. A isso se somam outras perdas igualmente

importantes, restando claro que em ambos está em causa uma relevante exigência pulsional a ser tratada: a menopausa e a adolescência, representando um considerável aumento de libido, têm a força propulsora de desorganizar uma cadeia até então aparentemente organizada e desencadear respostas sintomáticas relevantes. Os sintomas em torno desse aumento devem ser escutados a partir da cadeia construída pelo sujeito, tomado em sua singularidade.

Antes de centrarmos nossa reflexão sobre o gozo, vale lembrar, a propósito desses traços "acordados" pelo real, que Freud acrescenta que as transcrições dos traços marcados se relacionam com a excitação e com a possibilidade de transcrição; quando não é possível fazer uma transcrição, "a excitação é manejada segundo as leis psicológicas vigentes no período anterior e consoante as vias abertas a essa época"[13]. A força dos primeiros traços pode imperar e determinar as vicissitudes da libido. Assim, se é verdade que o real da menopausa e seus sintomas fazem acordar o sujeito, acordam também aquilo que, como acentua Freud, tendo vindo à vida, "aferra-se tenazmente à existência"[14], não desaparece e exige traduções possíveis.

[13] Freud. Carta 52 (1896/1976, p. 319).

[14] Freud. Análise terminável e interminável (1937/1976, p. 258).

## aumento libidinal e gozo

Todas as indicações trazidas até aqui não são alheias ao que Lacan formalizou como gozo e libido. No *Seminário – livro 4: A relação de objeto*, Lacan se admira de que, já em 1905, Freud elabora o suporte psíquico da teoria da libido, que em nada se modificaria com as descobertas posteriores dos hormônios sexuais. Tratando-se de libido, o suporte químico não tem importância, e Freud pôde formalizar assim seu conceito de libido porque o *termo Lust* em alemão, acentua Lacan, carrega um sentido ambíguo: prazer e desejo, repouso e "ereção" do desejo, princípio de prazer e contorno da realidade. Ele também acentua que a libido é sempre marcada pela impressão significante, mesmo que na pulsão haja algo que não é significante. A teoria freudiana da libido indica, pois, uma relação também com o fixo, e no ensino de Lacan, vemos a libido ser cada vez mais identificada com o real, como se pode ler em *Televisão*.

A concepção do gozo como imaginário, enlaçado ao narcisismo e à miragem de todo espelho não apaga as idéias de que ele é atravessado pelo Outro, encadeado pela referência fálica ao simbólico, e, sobretudo, de que sempre toca ao real. Nessas vertentes, podemos pensar que existem, na realidade, modalidades de gozo, indicando, em primeiro lugar, que se não há gozo

sem corpo, este é relativo à maneira como cada sujeito enlaça o corpo como real, imaginário e simbólico. Em segundo lugar, que toda modalidade de gozo é atravessada por um Outro e que este não se inscreve da mesma forma para todos. Na relação do sujeito com o Outro, este pode ser inclusive o próprio corpo, isto é, o corpo tocado, nomeado e marcado pelo Outro.

Disso tudo dependerá a cota de prazer que cada um consegue extrair desses enlaçamentos com o Outro e com o corpo. Na neurose, é aberta ao sujeito, por exemplo, a possibilidade de enlaçá-lo ao significante fálico e à cota de narcisismo, sempre presente. Assim, o tratamento dado à elevação libidinal, no que tange às modalidades de gozo, ligam-se às formas que cada sujeito arranja para sofrer o menos possível. Tudo isso toca à questão da satisfação pulsional. De acordo com *O Seminário – livro 24: L'Insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre,* afirmar que o sujeito tende ao prazer quer dizer apenas que ele tende a sofrer o menos possível, e que nada disso é garantido. Há um além do princípio de prazer, como acentuou Freud, um além de um princípio que tem como estrutura a própria interdição. Se algo excede a esse limite, perde-se a cota de prazer possível e, conseqüentemente, a possibilidade de ligação.

De toda forma, o gozo feminino, não-todo inscrito nas amarras fálicas, situando-se na contingência, suporta também o vazio e a hiância. É claro que um gozo que suporta a falta pode fazer outra escrita, pode inventar algo de novo com aquilo que não se escreve, e que isso tem incidências também diferentes no tratamento que o real da menopausa sempre impõe. Alguns conseguem extrair desse momento um bom sintoma.

Como assinala Colette Soler, o sintoma é um "acontecimento" do corpo, implicando o caráter de contingência e de encontro que não é forçosamente traumático[15]. Dessa forma, se Freud pôde introduzir a questão da perturbação que os sintomas faziam no corpo, foi porque permaneceu atento aos mecanismos inconscientes aí presentes que descortinavam a presença de um corpo pulsional. Lacan se detém também na articulação dos efeitos de linguagem do inconsciente com o campo das pulsões, demonstrando que o corpo do qual se trata é um corpo desnaturalizado. Disso se pode extrair como conseqüência que as pulsões fazem resistência ao natural biológico e que algo resiste em ser traduzido. O que resiste à tradução, afirma depois Lacan, é o real. O real está na falta de gozo, mesmo que a civilização exponha a possibilidade de sempre haver "mais-de-gozar". Ele está nisso que se repete de cada um como o traço mais particular. Estão aí, aliás, os diferentes discursos que nos lembram disso

[15] Soler. L'en-corps du sujet (2003).

que não se nomeia e deve ser tratado. O inominável se instala também no corpo e se apresenta na própria imagem.

Os sintomas e os efeitos da menopausa, portanto, fazem-se sentir no corpo como resultado de determinado nó entre esse real inassimilável, mas efetivo, a imagem que também contém um furo e o significante que nomeia esse corpo, "cortando-o", vivificando-o e mortificando-o. Tudo isso para dizer que há algo dessa inscrição sintomática no corpo que impõe um tratamento, e que isso a clínica tão bem nos ensina. Tais destinos dependem, como afirmado, da força pulsional em questão, do que ela faz acordar e dos "recursos" que cada sujeito tem para poder subtrair do gozo algo de criação ou invenção.

Por fim, depreendemos dessas indicações que tanto para Freud quanto para Lacan a libido é o que sofre a incidência de significantes. Como cadeia, ela é sempre muito variável, ao mesmo tempo que a ela se impõe algo que não varia; está acossada ao recalque originário, ancora-se na pulsão de morte e no mais além do que rege o prazer, e se enlaça a uma modalidade de gozo. Há, todavia, outras modalidades de gozo, e nem todas levam ao trágico. A menopausa vivida como parte perdida do corpo que se modifica se alinha ao variável e ao imodificável, ao fixo, razão pela qual impõe uma construção subjetiva. Como tratamento do real, a psicanálise é um dispositivo que permite ao sujeito construir um saber sobre o que ele sofre, permitindo-o abrir aos "fogos" que desacomodam uma via de escrita que se faça para além dos descaminhos do trágico.



## referências bibliográficas


Delanöe, Daniel. La ménopause comme phénomène culturel. *Champs Psychosomatique*. Paris, n. 24, p. 57-67, 2001.

Freud, Sigmund. (1895). Sobre os critérios para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada Neurose de angústia. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. III.

Freud, Sigmund. (1896). Carta 52. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. I.

Freud, Sigmund. (1912). Tipos de desencadeamento da neurose. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XII.

FREUD, Sigmund. (1913). Totem e tabu. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XIII.

FREUD, Sigmund. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XIV.

FREUD, Sigmund. (1915). As pulsões e suas vicissitudes. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XIV.

FREUD, Sigmund. (1917a). Conferência XXV. A angústia. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XVI.

FREUD, Sigmund. (1917b). Conferência XXVI. A teoria da libido e o narcisismo. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XVI.

FREUD, Sigmund. (1920). Além do princípio do prazer. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XVIII.

FREUD, Sigmund. (1923). O ego e o id. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XIX.

FREUD, Sigmund. (1937). Análise terminável e interminável. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XXIII.

HOUAISS. *Dicionário eletrônico.* Versão eletrônica, 2001.

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

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 4: A relação de objeto* (1957-1958). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 20: Mais ainda* (1972-3). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jacques. (1973). Télevision. In: *Autres écrits.* Paris: Seuil, 2001.

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 24: L'Insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (1976-1977). Inédito.

MUCIDA, Ângela. *O sujeito não envelhece – Psicanálise e velhice.* Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

SOLER. Colette. L'en-corps du sujet. Cours 2001-2002. Inédito.

resumo

Partindo da tese freudiana de que na menopausa há um considerável aumento libidinal, o artigo retoma esse conceito em Freud, relendo-a com Lacan, a fim de buscar responder às seguintes questões: o que significa essa elevação da libido e quais os efeitos possíveis sobre o sujeito? Que tipo de laço há entre a elevação libidinal e os gozos? Qual a relação entre libido, destino pulsional e gozo? O que pode o tratamento analítico diante do real da menopausa?

palavras-chave

libido, menopausa, gozo, real

abstract

Considering the Freudian theses that in the menopause there is a substantial libidinal elevation, this article retakes Freud's concept of libido, rereading it with Lacan as we try to answer the questions: what does this libidinal elevation means and what are the possible effects of it on the subject? What type of connection there is between the libidinal elevation and the enjoyments? What is the relation between libido, pulsional fate and enjoyment? What is the potential of the analytical treatment in relation to the real and to the menopause?

key words

libido, menopause, enjoyment, real

recebido

20/08/2006

aprovado

25/09/2006

# Fenômeno psicossomático na vertente do gozo

Maria Carolina Bellico Fonseca

Por ser uma das manifestações do real e, como tal, de difícil apreensão, o fenômeno psicossomático (FPS) é um dos grandes desafios com o qual os especialistas se defrontam atualmente em suas clínica. Ele resiste às pesquisas, exames e medicação; às vezes, cede a alguns tipos de tratamento, mas volta levando o paciente e o corpo médico para um enigma: o que é isso que não é virótico, bacteriano ou causado por agentes externos que *insiste* em reaparecer? Ele marca o corpo do sujeito com lesões e provoca a reentrada de gozo no corpo, lugar proibido pela lei da linguagem. Tal maneira de gozar não é específica de uma estrutura, e o FPS pode ocorrer em sujeitos neuróticos, psicóticos ou perversos.

No texto *Extimidade do gozo*, Miller diz que é possível constituir no estudo do FPS um duplo modelo de uma série de casos: na primeira, cuja base é a estrutura significante, o FPS, de certo modo, contorna a estrutura de linguagem; na segunda, entra em jogo a vertente do outro Lacan, a do objeto *a* que faz do gozo um termo operatório[1] . Essas vertentes não se anulam, pois a segunda completa a primeira. A vertente do significante, por razões de espaço, não terá destaque no presente trabalho, mas podemos dizer que ela nos permite a distinção entre FPS e sintoma. Sabemos que o primeiro não tem estrutura metafórica como o segundo, ou seja, não tem representante psíquico e sentido, em decorrência da holófrase, isto é, da condensação de $S_1$ e $S_2$ que impede o deslizamento dos significantes. Nesse caso, o indivíduo deixa de ser "computado" como sujeito, uma vez que aparece solidificado no significante holofrásico – sem espaço entre $S_1$ e $S_2$, nem o sujeito, nem o objeto *a* caem –, constituindo com ele um "monólito"[2]. Daí a falta de subjetivação da doença, a não implicação do sujeito. Para Valas:

> [...] o significante holofrásico é um signo que não entra no sistema do sujeito. Esse signo permanecerá para ele um enigma que, em excesso e dada sua forma imperativa, poderá engendrar uma lesão, perturbando de maneira duradoura uma função vital do corpo.[3]

[1] Miller. Extimidad del goce (1999).

[2] Stevens. L'holophrase, entre psychose et psychosomatique (1987).

[3] Valas. Um fetiche para os ignorantes (2004, p.121).

Esse signo, portanto, indica a impossibilidade de algo ter sido veiculado na linguagem, passando a ser impresso no corpo como tatuagem, pois nesse ponto o discurso do sujeito escapa ao domínio do simbólico e passa a *mostrar* algo que diz respeito ao real não simbolizável. Esse algo não simbolizável estaria relacionado a algo traumático para o sujeito decorrente do desejo do Outro: "tudo se passaria de certo modo como se o sujeito sentisse a imposição sobre si das significações confusas do Outro que, à força de se repetir, causaria trauma"[4], pois "o desejo insistente do Outro pode induzir a uma lesão corporal quando se interfere numa necessidade fundamental do corpo"[5]. Miller também valoriza "o efeito traumático de algum acontecimento que não foi traduzido para a ordem simbólica e que, em curto-circuito, marca o corpo"[6]. Ao concordar com esses autores, relacionamos o FPS ao trauma: vivência de um real implacável que exclui o sujeito, que não tem relação com o seu desejo e na qual está implicado o "registro do Outro e a sua obscura vontade"[7]. Nesse contexto, o sistema significante falha e o sujeito pode responder com o corpo.

Para Miller, no caso do FPS, mediante o fracasso da representação significante, da impossibilidade de dizer sobre o que abate o sujeito, ocorre um "retorno de gozo" no corpo: "em vez de ser expulso ao exterior ou confinado aos limites erógenos do corpo, o gozo faz intrusão naquilo que deveria ser o conjunto vazio do corpo"[8]. Esse autor, portanto, põe o FPS em série com a esquizofrenia ("modelo catastrófico") e com a paranóia (gozo no lugar do Outro), ao dizer que nele também ocorre o retorno de gozo sob forma "quase significante"[9]. É assim que se compreende a expressão "hieróglifo no deserto", referida por ele ao FPS: no vazio de gozo do corpo que se dá em decorrência da ação do significante, as lesões orgânicas se apresentam como um enigma que encerra uma parte da história do sujeito, mas não tem como ser traduzido. No que diz respeito ao gozo, trata-se aqui de um retorno em áreas delimitadas, que tem na genética um grande facilitador de um gozo corporal excessivo que se fixa e imprime sua marca sobre um órgão. Para Miller, é nesse sentido que se deve entender a frase de Lacan: o "Outro é o corpo", "o Outro é o corpo enquanto corpo morto, enquanto corpo que não é mais que conjunto vazio, livre de gozo"[10], mas habitado pelo significante. No FPS, esse Outro goza sem que o sujeito seja implicado nisso, ou seja, ocorre uma "forçação do corpo da qual o Outro goza à custa do sujeito"[11].

Mas de que espécie de gozo se trata? Lacan, em sua conferência em Genebra, refere-se a um "gozo específico" do

[4] Valas. Horizontes da psicossomática (1990, p.83).

[5] Valas. Um fetiche para os ignorantes (2004, p.120).

[6] Miller. Extimidad del goce (1999, p. 23).

[7] Soler. Trauma e fantasia (2004, p. 46).

[8] "E nesse aspecto a série de casos que podem ser construídos simetricamente àquela implicada pelo fracasso da representação significante, é uma série de casos, a mesma, mas considerada como 'retorno do gozo' ao corpo, no lugar de ser expulso para o exterior ou confinado aos seus limites erógenos. O gozo se introduz no que deveria ser o conjunto vazio do corpo". Miller. Extimidad del goce (1999, p. 29).

[9] "E o FPS merece ser posto aí em série, embora efetivamente nos dê esse retorno do gozo sob uma forma quase-significante". *Ibid.*

[10] *Ibid.*, p. 30.

[11] Valas. Um fetiche para os ignorantes (2004, p.122).

psicossomático. Sabemos que ele não é regulado pelo falo, assim como o gozo feminino e o gozo da psicose, mas a similaridade pára aqui. Por que pensamos isso?

Ao aproximar o FPS da psicose, quando se revela a presença da holófrase, admitimos que, no que diz respeito a essa afecção somática, o sujeito se encontra fora da ordem fálica. Isso quer dizer que houve um momento em sua vida em que ocorreu uma falha em seu sistema de linguagem (regulado pelo significante fálico), e que, não sendo possível o acionamento do simbólico (por intermédio de seu ser de sujeito), houve o acionamento do corpo (até porque sua genética o facilitou) por meio de um hieróglifo encarnado.

Trata-se, dessa forma, do gozo de um corpo que se mostra pelas "rasuras" na carne sob a forma de lesões; mostração fora de subjetivação, fora da linguagem, que faz sofrer. Ao mesmo tempo, contudo, o FPS pode trazer também, em alguns casos, certo apaziguamento por circunscrever esse gozo e, por que não dizer, um tipo de amarração, de nomeação, pois, ao delimitá-lo, promove um enlaçamento com a realidade, permitindo uma nomeação para o sujeito. Daí assistirmos em indivíduos psicóticos a permutação entre surtos psicóticos e surtos psicossomáticos, como se o FPS funcionasse para eles como uma tela de proteção contra a intrusão do real e também como uma espécie de laço com a realidade.

Foi o que ocorreu no caso de Juquinha, um esquizofrênico de 33 anos. Esse rapaz, enquanto combatia uma psoríase violenta que o acometia, mantinha contato com a realidade, por mais dura que esta se lhe apresentasse – sob a forma de uma mãe vociferadora e intransigente, de um Outro gozador –, como se as lesões concentrassem em si todo o gozo, todo o real desligado do significante fálico; como se elas desempenhassem o papel de uma zona erógena que, ao aprisionar o gozo, *desenlouquecesse* o sujeito e enlouquecesse o corpo. Queremos dizer que, de certa forma, sua psoríase funcionava como um substituto do significante fálico que permitia o estabelecimento de certa "normalidade" para o sujeito. Curadas as lesões, ocorria nova invasão de real e o gozo, novamente livre, desenlaçado, sobrecarregava o psiquismo, levando a nova ruptura com a realidade.

Freud, mesmo não tendo trabalhado sobre o FPS, ressaltou o fato de a doença orgânica operar contra o desenvolvimento de uma neurose: "uma pessoa atormentada pela dor e mal-estar orgânico deixa de se interessar pelas coisas do mundo externo, na medida em que não dizem respeito a seu sofrimento".[12] Em nossa opinião, em alguns casos de FPS, ocorre algo semelhante:

[12] Freud. Sobre o narcisismo (1914/1975, p. 98).

o indivíduo tem a possibilidade de diminuir a sintomatologia neurótica, que chamamos de apaziguamento, pois, às vezes, a lesão "rouba a cena". Foi o que pudemos observar em nossa clínica em determinados sujeitos neuróticos portadores de algum tipo de FPS – enquanto a angústia se manifestava sob a forma de lesão orgânica, havia pouco espaço para falar dela (angústia), pois era vivida no corpo e suficientemente mostrada. Aqui, não estamos negando que os pacientes sofram, mas dizendo que esse sofrimento pode, em alguns casos, apaziguar de uma outra dor sem memória, sem palavras: "Como não sei falar, só queria mostrar minha lesão".

Isso é flagrante no caso de um paciente com neurose obsessiva muito grave e retocolite ulcerativa hemorrágica, que, após "ser descoberta" pela médica (foi ela quem, após várias consultas com outros especialistas, nomeou sua doença), parece ter acalmado, amainado a efervescência de sua sintomatologia neurótica. Na análise, só queria falar de sua doença. Não parecia temê-la; ao contrário, queria mostrá-la, exibi-la, como se dela se orgulhasse, comprazendo-se em contar os detalhes de tudo que lhe acontecia, desfiando um rosário sem fim sobre dores e tratamentos ou, dito de outra maneira, aprisionando-se no significante *colite ulcerativa hemorrágica*. Quando as crises da doença cediam, a ebulição neurótica retornava à cena analítica. Isso, todavia, não quer dizer tampouco que, em muitos outros casos, o horror diante da manifestação somática e o pânico diante da possibilidade de retorno desta possam ocorrer. Casos diferentes, diferentes formas de gozar...

Lacan se refere ao gozo do psicossomático em sua Conferência em Genebra, ao usar a metáfora *congelado* para dizer de sua fixação, sem dar maiores explicações sobre esse ponto. Merlet trabalha essa questão a partir dos efeitos da entrada na linguagem: o corpo é subtraído do organismo, clivado pela atividade pulsional e se torna subvertido pelo enxerto do órgão incorpóreo da libido, cujos representantes são os objetos contornados pela pulsão; desse modo, constitui-se um objeto impossível que não cessará de ser reivindicado por meio da demanda e do desejo. Para ele, Lacan explica essa fixação de gozo "pela interferência de uma necessidade sobre o desejo, isto é, uma espécie de curto-circuito corpo-organismo no ponto de não clivagem"[13]. Para nós, nesse ponto de não clivagem, ocorre a holófrase, não há queda do objeto *a* e o sujeito não é computado, pois não se afaniza, tornando-se alienado no desejo do Outro. O que aparece é o FPS como real no corpo, isto é, corpo como superfície imaginária em que o significante do Outro deixa

[13] Merlet. Todo órgão determina deveres (1990, p.19).

sua marca; corpo em que "se deixa escrever algo da ordem do número"[14], como nos diz Lacan, da ordem do real, contagem de gozo. Corpo, enfim, que se mostra em sofrimento de gozo, em uma clara mostração do "Isso goza!".

[14] Lacan. Conferência em Genebra sobre o sintoma (1998).

Essa referência lacaniana ao número é indicativa de uma cifração do gozo que se escreve em números, que não passa pela significantização da letra ou pela subjetivação do desejo. Número que não faz série e atua como pura freqüência, apenas um sinal, uma cifra, a possível escrita do real. A propósito dessa terminologia *cifra*, achamos interessante lembrar que o conceito se refere ao sinal gráfico representado pelo zero, que, não tendo valor absoluto, confere valor relativo a outros algarismos quando os acompanha. Não poderíamos estender essa compreensão ao real do gozo e dizer que, sem representação (valor absoluto), este confere à realidade psíquica do sujeito um valor relativo, enumerável em seus surtos sucessivos, periódicos? Assim, seria possível pensar que, nesses momentos de invasão de real, a realidade estaria referida de acordo com a cifra de gozo que a inundasse.

Para Fux, há na psicossomática uma cifra de gozo que não passa pelo significante e que não é subjetivável: "é como se fosse uma contagem absoluta de gozo, que pode surgir em surtos inesperados e sucessivos, uns seguidos dos outros"[15]. O sujeito se submete a um imperativo de gozo, vítima do "gozo obscuro" do Outro. Obscuro e também enigmático, uma vez que não ocorre aqui nem subjetivação do desejo, nem relação dialética com o Outro: o "gozo enigmático do Outro faz retorno ao corpo próprio"[16] – é disso que se trata, segundo a autora, no gozo específico do psicossomático.

[15] Fux. O gozo específico da psicossomática (2000, p. 72).

[16] *Ibid.*

Específico, vale esclarecer, refere-se à sua fixação fora do simbólico e à entrega submissa ao Outro, à freqüência de número que não faz série. Diferente da repetição significante, ele apenas sinaliza algo da ordem de uma pulsação sem sentido no corpo, tomado como objeto dejeto, manifestação do real presente nas lesões, causa de angústia. Para Lacan, é por intermédio do objeto *a* que se pode falar da angústia, pois ela é "sua única tradução subjetiva"[17], ou seja, ela não é sem objeto e se deve à proximidade de *a*. Assim, no FPS, ao afirmar que a holófrase é encarnada, dizemos também que esse objeto está no corpo, é a presentificação de real sinalizado na angústia, em uma realização do corpo imaginário ou, como nos diz Miller, "em uma incidência direta do pensamento sobre o corpo"[18]. Além disso, nesse mesmo texto, esse autor acrescenta que, no FPS, ocorre a imaginarização do simbólico, que, para nós,

[17] Lacan. *O Seminário – livro 10: A angústia* (1962-1963/2005, p. 113).

[18] Miller. Extimidad del goce (1999, p. 18).

relaciona-se às identificações e à alienação, tão presentes nesse tipo de paciente.

Ainda a propósito do gozo no FPS, Lacan deixa claro que, quando ele adquire um sentido para o psicossomático, o sujeito deixa de sê-lo. Estaria ele apontando uma direção do tratamento? Ele continua dizendo que é "pela revelação do gozo específico que há na sua fixação que sempre é preciso visar à abordagem do psicossomático"[19], ou seja, há um escrito (FPS) não acessível pelo significante, mas por ele desencadeado, que é fixado por um gozo específico, cuja revelação traz a possibilidade de remissão da lesão. Não se trata do que se diz ao sujeito, mas do sentido que o gozo toma para ele quando este não lhe é mais necessário. Valas aposta na possibilidade de subjetivação de uma lesão psicossomática quando, aos poucos, o indivíduo passa a falar alternadamente de sua lesão nos mesmos termos de sua angústia. O gozo do psicossomático faz retorno no corpo do indivíduo mediante uma falha na significantização, buraco na lei de linguagem, mas se existe essa possibilidade de ele tomar algum sentido para o sujeito, como dizem Lacan e Valas, podemos pensar que, a partir disso, ocorreria um descolamento da holófrase, em que os significantes passariam a deslizar na cadeia e a lesão desaparece? Difícil afirmar, mas as recidivas podem já não ser tão violentas, pois o sujeito, de posse de algum saber sobre o seu gozo, tem a chance de erigir contra ele a barreira do desejo, com a qual apara seus excessos e se mantém um pouco menos além do princípio do prazer.

[19] Lacan. Conferência em Genebra sobre o sintoma (1998, p. 14).

## referências bibliográficas


FREUD, Sigmund. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 119. Rio de Janeiro: Imago, 1975. Vol. XIV.

FUX, Sara Perola. O gozo específico da psicossomática, *Opção Lacaniana*, São Paulo, n. 26/27, 2000.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa 1.0*.

LACAN, Jacques. Conferência em Genebra sobre o sintoma, *Opção Lacaniana,* São Paulo, n. 23, 1998.

LACAN, Jacques *O seminário – livro 10: A angústia* (1962-1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

MERLET, Alain. Todo órgão determina deveres. In: WARTEL, Roger (org.). *Psicossomática e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

MILLER, Jacques-Alain. Extimidad del goce. In: GORALI, Vera. (comp.). *Estudios de Psicosomática 4*: Hacia una clínica del FPS. Buenos Aires: Atuel-Cap, 1999.

SOLER, Colette. Trauma e fantasia, *Stylus*. Salvador, n. 9, 2004

STEVENS, Alexandre. L'holophrase, entre psycose et psychosomatique, *Ornicar?, Revue du champ freudien,* Paris, n. 42, 1987.

VALAS, Patrick. Horizontes da psicosomática. In: WARTEL, Roger (org.). *Psicosomática e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

VALAS, Patrick. Um fetiche para os ignorantes: a psicossomática, *Letra Freudiana*, Rio de Janeiro, n. 33, 2004.

resumo

A autora parte do pressuposto que, diante do fracasso da representação significante, um ponto de petrificação na cadeia de significantes, ao ser ativado, pode resultar em um fenômeno psicossomático (FPS). A indução das lesões está relacionada às injunções traumáticas do Outro, que levam a um apagamento do sujeito e ao retorno do gozo no corpo. Trata-se, porém, de um gozo específico, fora da ordem fálica; à diferença da repetição significante, manifesta-se em uma escrita do real.

palavras-chave

psicossomática, holófrase, gozo

abstract

The author departs from the proposal that, after the failure of the significant representation, one point of petrification in the chain of significant, when activated, can result in one psychosomatic phenomenon (PSP). The induction of the injuries is related to the traumatic injunctions of the Other, that lead to a deletion of the subject and to return of enjoyment. Otherwise, it is a question of a specific enjoyment, out off the phallus's order; in a different way of the significant repetition, it manifests itself in a writing of the Real.

key words

psychosomatic, holophrasis, enjoyment

recebido

20/08/2006

aprovado

30/09/2006

# direção do tratamento



# De uma questão preliminar a toda clínica possível da suplência

Luis Izcovich

Eu me propus, a partir deste título, a pôr em discussão o termo *suplência* na elaboração de Lacan, ou seja, a situar o momento de sua emergência, as noções que o antecipam, sua função na estrutura e suas conseqüências clínicas.

Vocês percebem que o programa é ambicioso e não pode ser desenvolvido exaustivamente neste contexto, sobretudo porque, para mim, trata-se não de um momento de concluir sobre a questão, e sim de um trabalho em curso. Além disso, observo o emprego do termo *preliminar* no título, pois não me parece evidente que o termo suplência seja sempre utilizado segundo a conceituação proposta por Lacan.

Notemos, primeiramente, que Lacan, bem antes de fazer da suplência um conceito preciso, tem a intuição de que, em certos casos e segundo condições precisas, os fenômenos relativos ao desencadeamento de uma psicose podem ser evitados. É o que se deduz, por exemplo, das articulações que o psiquiatra Lacan extrai do *caso Aimée* em relação a seu devaneio solitário, que, uma vez declarada a enfermidade, intensifica-se pelo arrependimento de que ela deveria ter ficado perto de sua mãe. De fato, sua família havia percebido que Aimée não havia sido feita para o casamento e, em face dessa objeção, esta explica as razões de sua escolha amorosa. A propósito de seu futuro marido, diz: "Se eu não o tomo, uma outra o tomará", dito que testemunha a ausência de orientação fálica.

Lacan utiliza a esse respeito uma fórmula esclarecedora, "apragmatismo sexual", que implica a escolha de parceiros extremamente incompatíveis. Na verdade, Aimée, em seu devaneio solitário, estava ao abrigo do encontro com um homem e também do aspecto dramático que isso comporta. Assim, a partir desse avanço teórico, uma clínica anterior ao desencadeamento começa a se delinear, aquela relativa à invenção do sujeito e que permite atenuar o vazio na estrutura. Desde o início, então, a clínica da suplência, para Lacan, constitui uma clínica que deve ser situada em oposição ao déficit. Basta remontar aos seus primeiros trabalhos como psiquiatra, para perceber que a resposta do sujeito ao vazio na estrutura traz consigo, em sua tentativa

de compensação, uma aspiração à criação. É claro que isso não implica que a "suplência" seja localizável a cada vez ou válida para todos os sujeitos. Nessa mesma época, Lacan recorre ao termo suplência também para designar o que, para uma paciente psicótica, é da ordem da "inspiração". Nos "Escritos inspirados", os fenômenos automáticos do pensamento dessa paciente são, segundo Lacan, uma suplência ao pensamento: "É quando o pensamento é curto e pobre que o fenômeno automático o supre. Ele é sentido como exterior pois ele é o que supre um déficit do pensamento".

Dito de outro modo, o sujeito psicótico fabrica o que compensa a falha na estrutura. Lá onde havia um *menos*, ele produz um *mais*. Passados mais de 25 anos, essa concepção é renovada por Lacan, ao retornar ao caso Schreber, valendo-se de uma elaboração sobre a estrutura que depende da introdução da categoria de significante.

Notemos que Lacan se serve novamente do termo suplência para designar o que funciona para Schreber como proteção entre a primeira e a segunda enfermidades: "Nenhuma dúvida de que a figura do prof. Flechsig [...] não tenha conseguido suprir o vazio, percebido subitamente, da *Verwerfung* original". O "déficit do pensamento" dos anos 1930 se torna a "ausência de significante" de 1957. A suplência, que anteriormente estava ligada ao que completa a estrutura, passa a ser não somente o que a completa, como também o que permite evitar o encontro com o vazio.

Como não se dar conta de que a figura de Flechsig, em sua fotografia no escritório do presidente Schreber, toma o estatuto de uma identificação que se torna um suporte essencial para o sujeito? Foi isso que Hélène Deutsch e Mauritz Katan, aos quais Lacan presta homenagem, teriam percebido. A primeira com a noção de "como se" e o segundo com a noção de "pré-psicose".

Digamos, portanto, que o "como se" constitui uma assunção pelo sujeito de sua posição sexual, que não toma como suporte um "autorizar-se por si mesmo". Explico-me: "autorizar-se por si mesmo" é o que constitui o apoio necessário do sujeito no encontro com o outro sexo. Digo outro sexo em seu uso mais corrente, um homem para uma mulher, uma mulher para um homem. Na hora da verdade, quando os semblantes caem, na solidão do corpo a corpo, alguma coisa é requisitada: o sujeito deve tomar posição como homem ou como mulher. É aí que intervém o "autorizar-se por si mesmo". É claro que há algo que prepara o sujeito para esse momento. O que o prepara é o Édipo, razão pela qual Lacan pôde dizer que, após o Édipo, o sujeito tem os títulos no bolso. Ter os títulos, de todo modo, não

resolve a questão de uma vez por todas: o sujeito deve assumir, como ser sexuado, uma posição que lhe seja própria.

O uso que Lacan faz do "como se" provém desta concepção: na falta de poder autorizar-se por si mesmo, resta ao sujeito o recurso de fazer o que ele crê que se espera que ele faça, segundo sua pertinência sexual e em função das idéias que prevalecem em um determinado momento no contexto do discurso.

Trata-se da mesma coisa na noção de "pré-psicose" de Katan e em sua ligação com a identificação viril: é a partir de uma identificação com um outro homem que um sujeito pode não somente se sustentar no encontro sexual, como também evitar o desencadeamento da psicose.

Do lado da mulher, o exemplo a seguir, recente, demonstra-o. Uma analisante pôde reconstruir em análise como um grave acidente de automóvel, que a deixou em coma durante um mês, ocorreu após ela ter tomado a decisão de anunciar sua homossexualidade a seus pais. Esse anúncio, contudo, não a tranqüilizava, pois contrariava os ideais familiares.

Após esse episódio, ela orienta sua vida segundo o que chama de "as conveniências", ou seja, terminar os estudos de graduação, casar-se e ter filhos. É o que ela faz, mas não é isso que a anima. Ela permanece convencida de que o gozo na relação sexual com um homem é inferior ao que ela encontrara com uma mulher, o que a empurra a uma nova aventura homossexual, que terminará com um escândalo e o início da análise.

A conjuntura de sua demanda de análise tem estrutura inversa à da passagem ao ato. A homossexualidade não subjetivada, não assumida, traduz-se por uma passagem ao ato no momento em que ela deve anunciá-la. A demanda de análise sobrevém em decorrência do anúncio da homossexualidade, feito por sua parceira aos seus parentes e amigos. Dito de outro modo, essa mulher mantém uma vida paralela: de um lado, marido e filhos; do outro, uma amiga que se torna parceira sexual. O ponto de interseção se revelara porque essa amiga, sendo amiga da família, freqüentava regularmente sua casa.

O escândalo se configura quando a amiga começa a assediar a analisante para que se separe de seu marido e passem a viver juntas com seus filhos. Após muita hesitação, a analisante põe um termo a essa relação, precipitando sua parceira em um estado de raiva violenta, que a leva a tornar pública a relação íntima que havia entre elas.

Essa mulher, portanto, vem me ver em um estado próximo ao que se seguiu ao acidente, decidida a viver, como ela o diz, "segundo as conveniências". Durante certo tempo, formulei

para mim mesmo, na ausência de manifestações psicóticas, que possivelmente se tratava de um desvio (*égarement*) quanto ao sexo proveniente da histeria, embora uma série de indícios clamasse contra essa estrutura: o relato quase invariável, de uma sessão a outra, desses acontecimentos, a ausência de intriga na relação com o outro e, sobretudo, a ausência de uma manifestação sintomática, índice do recalque.

É nesse contexto que, um dia, ela me diz o seguinte: "Eu menti ao senhor, pensando que o senhor esperava de mim que eu entrasse nas conveniências sociais". Notaremos que não se trata de um engano histérico, mas sim de um engano calculado, decorrente de uma estratégia: acomodar-se ao que o Outro demanda. Ela faz "como se" na análise, e eu não fiz objeção a isso, tendo sido assim que ela pôde constituir um Outro da transferência, que não é suposto saber, mas suposto guardar o segredo: um Outro a quem pode fazer a confissão de seu gozo. Dito de outro modo, ela tenta esconder a idéia que seu marido poderia forjar dela, a de que ela seria louca, o que poderia ter conseqüências quanto ao futuro de sua posição de mãe. Se sua loucura é manifesta, poderiam um dia lhe retirar a guarda de seus filhos, algo que ela não quer renunciar por nada no mundo. É por isso que ela se serve de sua análise para dizer o que esconde de seu marido: que jamais mudou de idéia, que se goza mais e melhor com uma outra mulher. Ela, portanto, está advertida com relação ao que deve fazer socialmente como mulher, como mãe, mas seu gozo secreto é com a Outra mulher.

Esse caso evidencia uma solução anterior ao desencadeamento, ao impossível entre os sexos. Uma solução que é da ordem não de um sintoma, mas da escolha de um gozo decidido, que ela pode mobilizar quando e com quem quer, revelando uma clínica que se opõe àquela da impotência do neurótico, cuja expressão se encontra nas inibições e na angústia. Com essa mulher, todavia, constatamos também o que não funciona do lado da autorização: não há uma tentativa de subjetivar o gozo homossexual, de integrá-lo, o que estaria na base de um conflito ou da culpa, como ocorre com outras homossexuais. Ela sabe o que é o gozo que lhe convém, sua escolha está determinada, mas deve permanecer em surdina, pois o essencial é que ela permaneça uma mulher cujo cálculo é o de não perder seus filhos. Em outros termos, sua escolha homossexual decidida é o que supre, para esse sujeito, o que lhe falta na relação com o homem.

Façamos a distinção entre essa concepção e aquela de Lacan ao se referir à suplência a propósito de Hans, para quem o sintoma fóbico tem a função de suprir a carência da metáfora paterna. Nesse caso, o sintoma se mostra como uma invenção

significante, suporte da carência na estrutura, justificando que se considere a revelação, pelo sintoma fóbico, da essência da função do sintoma, qual seja, completar o Nome-do-Pai. Servindo-se do sintoma, o sujeito tem chance de corrigir a falha de estrutura que é a da função paterna. Lacan o formula explicitamente: o significante fóbico é "a chave da observação. É necessário que Hans encontre uma suplência para esse pai".

Tal concepção do sintoma como suplência se demonstra também nas demais estruturas neuróticas. Dora, paradigma da histeria, é exemplo da tentativa de manter um cenário a quatro e corrigir a impotência – sintoma do pai – pelo amor. Ainda que sob outra forma, o sintoma obsessivo revela a mesma estrutura. Para o Homem dos ratos, seu sintoma é uma tentativa de limitar a incidência da falta do pai na estrutura.

Podemos, assim, afirmar que há uma necessidade estrutural a completar o Nome-do-Pai na neurose e que é essa a função essencial do sintoma. Mas podemos também postular que o Nome-do-Pai comporta uma função de suplência, ou seja, que ele é um significante supletivo. A elaboração de Lacan situa esse significante como o mais-um dos significantes ou como significante de exceção. Com efeito, o Nome-do-Pai é o significante necessário para garantir o conjunto dos significantes.

Aqui, devemos observar a virada teórica no ensino de Lacan proporcionada pela afirmação de que não há Outro do Outro ou de que não há metalinguagem, explicitada em seu texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*[1], por intermédio do matema S(Ⱥ) ou há um significante que falta no Outro. Trata-se, de fato, de uma virada, pois Lacan até então contava com a existência de um Outro completo. Isso era uma função do Nome-do-Pai, significante concebido inicialmente como o Outro do Outro, isto é, como o significante que o sujeito retiraria do Outro, assegurando-lhe a legitimidade. De certa maneira, portanto, a concepção inicial do significante do Nome-do-Pai era a função que garantia o sujeito, sendo possível afirmar que a metáfora paterna era a operação fundamental que asseguraria a suplência. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* antecipa outro remanejamento teórico dos anos 1970, com conseqüências decisivas no que diz respeito ao estatuto da suplência. A antecipação da tese de que não há Outro do Outro encontra seu prolongamento na única lição de Lacan sobre os Nomes-do-Pai, na qual se revela uma outra concepção que abandona o Nome-do-Pai no singular e estabelece sua passagem para uma pluralidade. O que isso quer dizer? Isso quer dizer que o Nome-do-Pai no singular é o índex da função simbólica, ou seja, ele completa uma estrutura sem deixar

[1] Lacan. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960/1998)

lugar para buracos. Trata-se, sem dúvida, de uma concepção idealista em Lacan, em que ele crê na completude assegurada pelo simbólico. Dito de outro modo, o Nome-do-Pai seria, segundo essa perspectiva, uma suplência pelo simbólico e requereria, nos casos de fracasso do sintoma, uma suplência associada. A passagem à pluralização do Nome-do-Pai relativiza a preeminência conferida por Lacan à suplência simbólica. Como afirmado, isso encontra seu ponto decisivo nos anos 1970, quando ele introduz uma mudança capital, ao afirmar que o Nome-do-Pai não é um privilégio do simbólico, ou seja, a pluralização dos Nomes-do-Pai e sua extração das fronteiras do simbólico deixam entrever várias modalidades de suplência. Notamos também que a ampliação da concepção do Nome-do-Pai implica uma conseqüência imediata: o imaginário deixa de ocupar uma posição subordinada em relação ao simbólico – tese de Lacan dos anos de 1950 – e adquire um estatuto equivalente a ele. É isso que Lacan designa com o termo de "homogeinização dos registros", segundo o qual real, simbólico e imaginário não estariam em uma relação de hierarquia.

Ora, essa opção teórica permite avançar esta fórmula capital para entender a suplência: "Pode-se passar sem o Nome-do-Pai, desde que se sirva dele". Assim, podemos sustentar que a suplência é uma solução para o gozo que faz obstáculo, para o gozo que não se deve e que se impõe entre o sujeito e o Outro, obrigando o clínico a localizar qual dispositivo o sujeito construiu para barrar o gozo do Outro. Logicamente, tal questão é solidária do que Lacan chama de "manobra da transferência" e impõe uma distinção fundamental entre suplência e estabilização. Esses dois termos, embora não sejam de Lacan, ganham relevo específico em seu ensino.

A estabilização não é a produção de um sujeito como os outros ou a entrada em uma norma. Algumas vezes, é precisamente o contrário da entrada na norma e consiste em criar um ponto de basta onde o sujeito estava solto, dando uma nova orientação ao seu gozo. Mas isso corresponderia à desaparição de todo fenômeno psicótico? De jeito algum. Trata-se antes do ponto de chegada da busca de uma significação possível para o fenômeno, ou seja, o que é necessário para falar de estabilização é uma posição precisa do sujeito em relação ao enigma. Isso quer dizer que, a partir da estabilização, o sujeito psicótico abandona o recurso sistemático à interpretação que visa dar sentido ao enigma.

Nesses termos, a posição do sujeito na estabilização corresponde muito mais ao que Lacan dá como definição de enigma, isto é, o cúmulo do sentido. Se o sujeito admite que o enigma é

o cúmulo do sentido, não tem mais necessidade de responder a ele, pois já pode consentir com ele.

Examinemos o devir do fenômeno do urro em Schreber após ele ter consentido em se tornar a mulher de Deus, algo que, portanto, ocorre depois da estabilização. Os gritos não desaparecem, mas o sujeito não é mais compelido a completá-los, e busca associá-los a um outro significante. Podemos, assim, tomar a expressão de Schreber "Todo não sentido se anula", extraída por Lacan de seu livro *Memórias de um doente dos nervos*, e dizer que o sujeito opera na metáfora delirante a passagem do enigma do sentido à sua anulação.

Isso, aliás, é um ponto de interseção entre a estabilização e a suplência, pois o que esta designa nada mais é do que a invenção com a qual o inconsciente adverte o sujeito de um dispositivo que o protege do encontro com o gozo enigmático. Por essa razão, sou estrito em relação ao conceito de suplência, que designa a operação que permite ao sujeito não se confrontar com o gozo que não lhe é próprio, ou seja, a suplência evita o desencadeamento. Nesse sentido, é a suplência que permite uma regulação do gozo, um cálculo sobre este, de modo a evitar a contingência. Contingente é o encontro com o desejo do Outro. A fragilidade psicótica faz com que o encontro com esse desejo produza enigma e freqüentemente se resolva pelo amálgama de base do postulado psicótico: "Se o Outro deseja, é porque ele quer gozar de mim". É a esse amálgama, portanto, que a suplência se opõe. Na realidade, trata-se de uma operação estranha, pois comporta a dimensão do calculável e permite ao psicótico ter êxito onde o neurótico fracassa.

O modo neurótico de fracassar é indicado de modo límpido por Lacan no *Seminário – livro 5: As formações do inconsciente*: "O Nome-do-Pai, é preciso tê-lo, mas é preciso também se servir dele". Isso mostra como seria redutor abordar a clínica à luz do ter ou não o Nome-do-Pai, pois se pode tê-lo e não se servir dele, ou seja, não mobilizá-lo. Qual seria a tradução clínica disso? Teríamos de explorar mais a questão, mas acho que a inibição, a angústia e, de modo mais amplo, a incapacidade de desejar têm como motor uma incapacidade, ao menos transitória, de mobilizar o Nome-do-Pai.

Em oposição, temos aqueles que podem prescindir dele, na condição de se servirem. É a função da nomeação como o que atenua o furo na estrutura. Esse furo é a falta que impede a inscrição da relação sexual, ao mesmo tempo que o sujeito deve inventar o que poderia corrigir esta falha. Há uma solução generalizada para o furo na estrutura: o amor. Lacan o formula explicitamente em seu *Seminário – livro 20: Mais, ainda*, ao dizer

que o amor é uma suplência à ausência de relação sexual ou que "o amor obtura o furo".

Podemos constatar como, de modo transestrutural, convoca-se o amor para atenuar o impossível na estrutura, ou seja, o real. O que o sintoma revela são os limites do amor. O sujeito necessita, de fato, de uma volta suplementar, a invenção de um sintoma que não é outra coisa senão a suplência à impossível inscrição da relação sexual. Isso é figurado pelo nó borromeano, em que a amarração dos três registros – simbólico, imaginário e real – requer a existência de um quarto termo. Essa, aliás, é a razão da passagem, no ensino de Lacan, do nó de três ao nó de quatro.

Observemos, contudo, que esse quarto termo está indicado desde o *Seminário – livro 4: A relação de objeto*, no qual foi situado como uma pedra angular. Nos anos 1970, ele se torna a condição indispensável para evitar a desamarração na estrutura, lugar em que Lacan localiza tanto o pai quanto o sintoma. Dito de outro modo, o sintoma é o quarto termo que assume a função do pai, permitindo situar melhor a questão da suplência na psicose como a invenção necessária que pode desempenhas essa função de pai. Notemos também que, nessa época, Lacan define a psicanálise como uma prática que amarra os três registros. Não se trata tanto da psicanálise como prática da palavra, mas como prática que permite a escritura no inconsciente. A psicanálise, assim, torna-se uma prática da letra que permite ao sujeito cifrar o gozo, ou seja, um *savoir faire* com o real que possa prescindir da busca da interpretação de seu sentido.

TRADUÇÃO
Elisabete Thamer



## referências bibliográficas


LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 5: As formações do inconsciente* (1957-1958). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

LACAN, Jacques. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 20: Mais, ainda* (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1982.

resumo

O trabalho tem como objetivo situar a função do termo suplência na obra de Lacan e sua aplicação na clínica psicanalítica das psicoses. Para isso, apóia-se em um caso clínico que evidencia o dispositivo usado pelo sujeito psicótico para limitar a irrupção de gozo advinda do Outro.

palavras-chave

suplência, psicose, estabilização

abstract

The paper's goal is to situate the function of the term suppleance in Lacan's work and its employment in psychoanalytical clinic of psychosis. This is based on a clinical case that makes evident the mechanism used by the psychotic subject in order to limit the irruption of enjoyment coming from the Other.

key words

suppleance, psychosis, steadiness

recebido

20/07/2006

aprovado

27/09/2006

# Surpreso, ele ri!
# A experiência do objeto *a* na neurose obsessiva

Eliane Z. Schermann

Cada sexo, masculino e feminino, tem sua modalidade peculiar de gozar. No encontro entre os sexos, cada um goza de sua singularidade. Cada um, homem ou mulher, goza instigado e causado por "seu modo singular de gozar na medida em que é o inconsciente que o determina"[1]. Por exemplo, podemos dizer que o homem goza da detumescência e a mulher, inscrita na lógica não-toda, desvela um gozo a-mais que transcende o falo.

Contudo, na experiência analítica, encontramos modalidades distintas de gozar: a histeria, por exemplo, goza da impotência e da insatisfação; a neurose obsessiva, da impossibilidade de desejar, postergando sempre a busca da satisfação, por temer a possibilidade de ter que se ofertar como objeto à demanda do Outro, supostamente implacável.

Por meio de fragmentos de um caso clínico de neurose obsessiva, pretendemos discutir se foi permitido a um sujeito em análise, pela percepção da repetição de um vazio enigmático, ver-se como "gozante", ao menos vagamente, no "real que resiste" e "insiste em voltar ao mesmo lugar"[2].

[1] Lacan. *O Seminário – livro 22: R.S.I.* (1974-1975), (Inédito).

[2] Lacan. La tercera (1975/1980).

## A experiência do objeto *a*, o desejo e a neurose obsessiva

Os instantes fugazes em que o desejo se manifesta como angústia[3] podem ser correlatos a momentos de destituição subjetiva. Nesses instantes, a fantasia é atravessada e o sujeito se *a*-presenta no objeto furtivo do desejo. Destacamos a letra *a* do termo *a*-presenta, para referi-la ao objeto *a*. Lacan define o objeto *a* de algumas formas. Entre elas, no seminário sobre a angústia, o objeto *a* é definido ora como a isca do desejo, ora como "tripa causal". No *Seminário – livro 20: Mais, ainda*, "é aquilo que supõe de vazio [...], [trata-se] do objeto que viria satisfazer o gozo"[4]. Correlato a uma falta-a-gozar e à abertura da realidade sexual do inconsciente, o objeto *a* equivale a um hiato de representação caracterizado por um "não há". A falta-a-gozar, por sua vez, equivale ao significante que falta para representar o gozo que escapa ao sentido. O gozo é comemorado apenas ao irromper no traço de repetição de um vazio de sentido, que

[3] Contrariamente a Freud, que destaca a ameaça de perda na angústia, seja do objeto, seja do amor, Lacan mostra que a angústia ocorre quando há proximidade com a "falta que vai faltar", ou seja, quando o objeto *a* se manifesta no vivente como substância gozante, isto é, no momento da fantasia como efeito da operação da linguagem no real.

[4] Lacan. *O Seminário – livro 20: Mais, ainda* (1972-1973/1982, p. 171).

retorna ao sujeito como um enigma e o desperta para o desejo de saber.

O objeto *a* se manifesta como um vácuo inassimilável da cadeia associativa, como enigma no desejo. No campo dos gozos[5], embora o sujeito tente se representar na cadeia pelos traços significantes que se sucedem, a cada intervalo da cadeia a que ele retorna e no qual se mantém em suspensão, há a repetição de um gozo que rateia por não ser alcançado pela cadeia associativa, por ser encontro faltoso com o real da experiência. Assim, paradoxalmente, ao alcançar um pouco de sua cota de gozo, o que se manifesta no sujeito é também gozo em perda, em razão da nostalgia por uma satisfação almejada, embora jamais alcançada. Enfim, por ser experiência de ruptura.

Lacan chama o objeto *a* no campo do gozo de objeto mais-de-gozar, tornando-o equivalente à mais-valia, com a qual Marx exprimiu o que se perde de energia pelo não-aproveitamento de uma parte do trabalho exigido. Para a psicanálise, essa perda de gozo se deve à entropia presente na própria repetição significante.

No vácuo aberto pela falta de significante que represente o sujeito e pela falta de objeto para satisfazer a pulsão, esta, em circuito, "satisfaz"-se nos confins do corpo. Ali, manifesta-se como gozo, que, de fato, é gozo em perda, já que mantém relação com a lembrança de uma satisfação "perdida" e, na verdade, nunca experimentada. A pulsão, portanto, tem íntima relação com um gozo "insensato", acéfalo[6] e à deriva nos volteios do desejo.

Ao supor ter de se fazer objeto para preencher, tamponar e apaziguar a falta e a "gulodice" da demanda advinda do Outro, o neurótico oferece suas identificações. A sua primeira identificação tem relação com a fantasia de ser o "objeto do Outro". Identificando-se com o "sê-lo", dá consistência com seu corpo ao que deveria ser falta. Fixando-se nessas identificações – "sê-los" –, ele insiste na manobra de se furtar ao desejo. A experiência de análise tem, assim, o dever ético de relançá-lo uma vez mais ao curso e ao discurso do desejo.

Como a neurose obsessiva tende a confundir o desejo, que se produz para além da demanda, com a própria demanda, e a demanda tem relação direta com a identificação primária, o neurótico obsessivo "imagina" que deve oferecer-se como objeto (de gozo) à suposta "tentação" do Outro. Para evitar se deparar com a sua castração do Outro e ao que, no Outro, deveria se manifestar como falta, ele fantasia que o Outro é demandante, e por isso recorre à oblatividade.

[5] Escrevemos a falta-a-ter, a ser e a gozar como equivalentes da modalidade de falta de objeto, seja do (-φ), seja do objeto *a*. Temos acesso ao ser logicamente construído apenas nos momentos em que o sujeito está suspenso ao que se furta de seu desejo.

[6] Acéfalo = sem sujeito, sendo o sujeito aquele que se representa de um significante para outro.

[7] Lacan. *O Seminário – livro 10: A angústia* (1962-1963/2005).

Nesses termos, a oblatividade é uma estratégia "escolhida" pelo obsessivo para lidar com a "falta que ameaça faltar"[7]. Trata-se de uma estratégia a que o sujeito recorre para lidar com a ameaça que surge ante a proximidade do gozo pelo qual teme ser tragado e desvanecer. Esse excesso pulsional o ameaça com a "morte" supostamente ligada à demanda do Outro – quererá o Outro a sua perda, a morte, o apagamento de seu desejo?

O obsessivo, portanto, fantasia que o Outro goza e quer a sua perda. Para evitar mergulhar nessa suposta demanda de morte, faz consistir seu eu na imagem do eu ideal edificado nos traços identificatórios do ideal do eu. Dito de outro modo, o obsessivo tenta encarnar seus ideais na seriação dos personagens, enquadrando-os no cenário de sua fantasia.

Como a libido facilita as trocas simbólicas, permite ao sujeito tornar-se equivalente ao objeto que supõe ter sido demandado pelo Outro. É por isso que ele pode constituir sua identificação segundo as demandas supostas ao Outro, do qual se faz fiador e, portanto, é compelido a tentar burlar.

## sucessivas destituições subjetivas em um caso de neurose obsessiva

Uma intervenção analítica, segundo Lacan, "deve produzir ondas". A proposta deste trabalho é a de verificar se, no caso clínico em questão, a intervenção do analista teve efeitos, fazendo com que o sujeito oscilasse entre a falta de significante e a falta de objeto, no hiato aberto no real da experiência, quando sua tentativa de lidar com o desejo o ameaçava e o compelia a recorrer a uma estratégia oblativa.

Convocado pela demanda e pelo objeto insensato da pulsão, um sujeito pode vacilar em *fading* na travessia da fantasia. Os instantes fugazes em que o sujeito vacila em seus traços identificatórios também podem revelar o que lhe permite reconhecer-se minimamente em sua modalidade de gozo. Nesses momentos, a experiência de análise tem como efeito súbitas manifestações de destituições subjetivas.

Com certa expressão de sofrimento, um jovem muito bem-sucedido no trabalho se descreve como "um homem que não se satisfazia apenas com uma mulher". Para ele, isso era "uma grande dor". Dizia querer sentir por sua esposa o "desejo" (ou demanda compulsiva?) que o compelia a buscar "sempre" outras mulheres. Assim, para ele, seu casamento estava sempre em risco, razão pela qual sofria muito. Suas constantes e repetidas dúvidas assolavam seus pensamentos e o dominavam. Sem dar muita importância, comenta que, ao andar pela cidade, "tentava

sempre pisar nas calçadas em *linha reta*". Ora, sabemos o quanto a transgressão, o avesso da oblatividade, é importante para que o sujeito se furte ao desejo do Outro, o qual, na neurose obsessiva, é percebido como uma demanda irrefutável. Ao que esse sujeito visava com seus sintomas e o que buscava na seriação de mulheres que se sucediam em seus casos amorosos?

Em determinado momento da experiência de análise, ele utiliza o significante "o comedor", que me pareceu ser um significante identificatório pelo qual metaforizava a "falta" do Outro e era compelido a se fazer fiador do Outro, como veremos adiante. Teria esse traço alguma relação com o que poderíamos chamar de o "pecado do pai", correlato à "tentação do Outro", ou seja, aquilo que o sujeito "herda" da castração do Outro?

Ele parecia instituir nesse significante suas identificações para dar certa consistência à divisão do eu. O que ele queria pôr em questão com a recorrência do significante "comer"? Que sofrimento era esse que dizia sentir ao ser compelido às mulheres? Segundo Lacan, é no significante que se delineia o sintoma como "modo de gozar do inconsciente à medida que o inconsciente o determina"[8]. Que sofrimento, dor ou luto não realizado convocava o âmago do ser desse sujeito a se manifestar? Que luto poderia ser visado pela experiência analítica? Seria o do objeto-memorial de gozo, do qual esse sujeito se furtava para evitar se deparar com um "gozo-a-mais"? Entendemos aqui que um gozo-a-mais é um gozo em excesso não todo absorvido pela cadeia associativa. É esse gozo que, ao insistir em se manifestar, faz o sujeito retornar, como por acaso, ao "real que resiste".

[8] Lacan. *O Seminário – livro 22: R.S.I.* (1974-1975), (Inédito).

Será, então, que esse sujeito teria de fazer o luto do significante, no qual, compelido pela exigente demanda suposta ao Outro, erigia seu eu? Paradoxalmente, esse é o ponto em que o sujeito também tende a se abolir, ou seja, é no hiato do objeto, em que situamos a manifestação da falta e da perda de gozo, que o sujeito ora se institui e quer se representar, ora pode se manifestar como signo de destituição subjetiva. No mais íntimo e mais estranho do ser, o desejante erige seus sintomas, isto é, o mais peculiar de sua subjetividade.

Em análise, pouco a pouco, o significante que falta começa a voltar como questão para esse sujeito. Ele vacila no lugar onde ressoava o objeto *a*, que, para ele, manifestava-se, inicialmente, na voz de um supereu exigente e imperativo. Nesses momentos, ele se auto-acusava: "Como posso ser tão infiel com uma mulher tão linda com a minha, que me acolhe em tudo, e é tão boa dona-de-casa e mãe tão dedicada, e que cuida tão maravilhosamente de meus filhos?" Assim, por meio

de diversas manifestações superegóicas de culpa como esta, ele parecia antecipar a crítica do Outro, para torná-lo mais e mais consistente, e nele encarnar as figuras de poder que relatava existir em vários acontecimentos de sua história de vida, às quais, aos poucos, percebia estar submetido.

Uma das fontes de angústia na neurose obsessiva é o temor ao Outro que o sujeito edifica nas figuras idealizadas do mestre gozador e no senhor da demanda de morte, de um lado, e que faz encarnar em personagens depreciados correlatos ao pai degradado, de outro. Ademais, parecia, com expressões auto-acusatórias, manifestar, na culpa, um índice-memorial de gozo que o supria ao ocupar o lugar de sua divisão subjetiva a cada vez que se deparava com um enigma sobre sua existência. Era assim que ele se protegia da angústia, evitando se deparar com a castração, com o desamparo e com a inconsistência do Outro, ao qual imaginava ter de se doar como objeto.

Um dia, inesperadamente, a analista interrompe a manifestação expressa nas "lágrimas de crocodilo" de sua reiterada manifestação superegóica: "Puxa, que mulher maravilhosa e perfeita você tem!" Ao ser ouvida por ele como um equívoco, essa frase tão corriqueira o levou, como se tivesse sido "pego com a mão na botija", em "flagrante delito", a "cair" em uma gargalhada gostosa[9]. Sua manifestação de surpresa e humor pareceu, então, desvelar a irrupção de uma exigência econômica de gozo, precisamente no ponto de interseção disjuntiva entre o inconsciente e o isso[10], em que se desvelaria para ele a disjunção entre saber e gozo, ou seja, ele "não tem" o falo, que o riso mostra estar em "detumescência", nem ele "é" o falo. Como nos ensina Lacan, o "falo vale por sua queda".

Capturado por esse instante fugaz correlato a um vazio de sentido e afetado pela angústia, seu riso denota um índice do gozo que o divide, manifestando-se como signo de destituição subjetiva. Logo, começa a se interrogar sobre o enigma do desejo do Outro, mostrando-nos que é via o desejo do Outro, então barrado pelo enigma que a ele retornara, que pode "reconhecer" o âmago de seu ser de gozo.

Em seguida, as imagens enganosas erigidas no eu para recobrir a divisão subjetiva começam a desmoronar, indicando que tal momento parece ter correspondido à vacilação dos significantes que sustentavam as identificações para o seu ser de gozo, entre as quais a de "comedor". Ele, então, lembra de uma cena de infância em que ele e os irmãos, conduzidos pela mãe, foram obrigados a ir com ela até a casa da suposta amante do pai para "testemunharem", todos juntos, "o pecado do pai".

[9] Essa risada me lembrou o momento em que o pequeno Hans ri por achar "engraçado" o "pipi" de sua irmã, e Freud considera que ele experimentou a castração.

[10] O inconsciente é articulado pelas associações e o isso, reservatório das pulsões.

Ele descreve esta cena como de horror. Ele diz ter sentido uma indescritível vergonha, uma vontade imensa de fugir, além de uma sensação insuportável no corpo e um terrível medo da reação da mãe e do ridículo do pai. Ele havia vivenciado esta cena como traumática devido a uma invasão *trou* e *trop*-mática. Ora o objeto ecoa retornando, contornando o oco simbólico *trou* e *trop*-mático, ora fixa o âmago do ser em instantes fugazes balizados pela fantasia. Neste caso, naquele instante, ele "vê" o pecado do pai, depara-se com o furo do Outro.

Lacan faz uso do equívoco significante entre *trop-matisme* e *trou*-matisme – em francês, *trou* significa "buraco" ou furo simbólico, e *trop* se refere a um "a-mais" de gozo. Aí, o objeto está fora do simbólico, é *hors-sexe*, ou seja, trata-se de um *a*-mais pulsional que o significante não consegue barrar de todo[11]. Devido à impossibilidade de um ponto de basta simbólico, o que desse mal-encontro resta é *trop*-matismo para o sujeito. O excedente que deriva do *trou* resta como pulsão, fazendo com que o sujeito seja, uma vez mais, convocado e relançado pela verdade do desejo. Esse excedente é deriva pulsional, lugar onde o objeto *a* não se escreve, é vácuo e... vaza.

[11] Por isso, podemos considerar inclusive o significante do recalque como uma defesa à angústia!

O analisante se surpreende também ao dizer "ter tido sempre" muito "medo das mulheres" e ter sido "sempre vigiado e perseguido" por elas. Aqui, a repetição do trauma retorna em um *a posteriori*, significado na questão despertada pela interrogação "sempre?". É esse o momento em que ele se recorda de outra cena, semelhante à primeira, em que, uma vez mais, viu-se vigiado pelas mulheres: uma de suas amantes o vê buscar no celular os recados que ele havia recebido de outras mulheres, ou seja, ela repetia a atitude de sua esposa de que ele "sempre" se queixava.

Ao mesmo tempo que ele parecia se balizar pela fantasia 'vigia-se/persegue-se uma criança', o olhar, expressão do vazio do Outro que ele tornava consistente ao encarná-lo na série das mulheres que o vigiavam, faz com que se lembre de outra cena infantil, em que ele, protagonista, havia sido repreendido pela mãe "por ter sido pego em flagrante [delito] levantando a saia de uma coleguinha na escola primária". Estaria ele endereçando seu olhar furtivo para a castração, para o enigma sobre o gozo da mulher?

O objeto oral da demanda – conotado pelo significante "comedor/comer com os olhos" – parece ter se manifestado no deslocamento em direção ao gozo escópico. Manifestava-se assim o olhar que o detinha e no qual fixara o âmago pulsional de seu ser de gozo de homem: "gozar do vazio do olhar/comer com os

olhos" ou ainda "gozar de ser vigiado pelas mulheres/escapar delas" – quase igual ao desejo do caso freudiano do Homem dos Ratos, cujo desejo era olhar as mulheres nuas. Essa fantasia talvez se tenha erigido para evitar o desamparo provocado pela ameaça de castração do Outro, da falta do Outro. Ele então se pergunta sobre o que repetidamente fazia para que isso "sempre" acontecesse: ser vigiado e se tornar refém das mulheres?

O olhar do Outro – olhar em flagrante a amante do pai, as mulheres que o vigiavam, o que havia embaixo da saia das mulheres – retorna-lhe no vazio de significação. No instante fugaz em que vacilam as identificações, o sujeito *é* o objeto vibrando do pavor de ser "devorado" pelo apetite do olhar do Outro. Nesses termos, "devorado" e "comedor" são significantes que se equivalem e fazem o eu vacilar. Dito de outro modo, no instante em que o objeto é alcançado na fantasia, esta abre suas comportas, indo do surgimento do sujeito, representado pela palavra e efeito da linguagem, à manifestação, pela destituição subjetiva e pela angústia, do objeto ejetado e "êx-timo" ao simbólico. Com isso, o sujeito pode minimamente "reconhecer-se", ao se "constatar" em sua falta, que é gozo evanescente, gozo em perda.

O enigma do sujeito, ou seja, o *x* do sujeito, equivale ao objeto *a*, signo do gozo que a ele se furta – o olhar que vigia – e que, no corpo, também evoca e sustenta o "gozo do Outro", ou gozo impossível, uma vez que o Outro não goza. Como Um gozador, o Outro do olhar encarnado o atemorizava, sendo o gozo do Outro apenas uma fantasia do neurótico construída para permitir localizar minimamente o gozo sexual no corpo. É o gozo do Outro estruturado como fantasia que dá estatuto ao gozo no corpo, sendo possível considerar que, para esse sujeito, o que se manifesta no corpo é a forma masculina de gozar das mulheres.

Ao começar a se indagar por que procedia da maneira que lhe era própria, ou seja, qual era o lugar para o seu "ser" no desejo do Outro ou ainda quem era ele em face da série das "mulheres perfeitas" e ideais, passou a considerar seu lugar na inconsistência do Outro. Ao oscilar na lógica da fantasia, passou a gozar de "olhar" o "enigma feminino" na série das mulheres que se sucediam. O objeto oral ao qual inicialmente se identificara – o comedor, o que come com o olhar –, que era um traço por meio do qual dava consistência ao Outro, sendo-lhe fiador, é aparentemente substituído pelo olhar que se endereça ao enigma do gozo feminino, um gozo sem representação e mais próximo ao real pulsional, que então não mais o atemoriza necessariamente.

Para considerar os instantes de vacilação da fantasia na vertente de sucessivas destituições subjetivas, é preciso ainda distinguir alguns aspectos relativos à falta de significante no real. Ora o sujeito *é* o significante no qual insiste em *a*-presentar seu gozo, ora não o *é*. Sua gargalhada é uma manifestação do início da destituição das identificações ocorrida em sua experiência analítica.

Isso que dizer que, no instante de ver e constatar a ausência de significante em que pudesse se representar, o sujeito vacila e ri. Dito de outro modo, ele *é* o objeto de uma falta no Outro que positiva seu gozo escópico. No instante fugaz, o olhar enquadrado na fantasia o faz passar da retificação subjetiva ao apaziguamento pelo simbólico. Efeito da linguagem, esse sujeito está, portanto, em "extimidade"[12] em relação ao simbólico. Será, então, que podemos tomar esses momentos fugazes em que vacilam as identificações, esses momentos de manifestação de sua falta de gozar, de uma falta de objeto, como instantes de destituição subjetiva e *fading*? Talvez sim, pois o objeto da fantasia, até então utilizado para tamponar a falta do Outro (oblatividade), de alguma maneira, após a intervenção analítica, manifesta-se como perda e falta. Esse sujeito *é* marcado, primeiramente, pelo objeto oral – voz superegóica, voz demandante – por meio do qual dá consistência ao Outro. Depois, *é* o objeto olhar que a ele se furta.

A destituição subjetiva, avesso da oblatividade, é correlata ao instante fugidio em que se manifesta, pela angústia, o vácuo do objeto. Este traduz para o sujeito o que ele *é* para o Outro: "potência de pura perda"[13], expressão equivalente àquela utilizada em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* para exprimir o aspecto de "ser instigado pela força da libido"[14]. "Potência de pura perda" se refere ao fato de ser despertado pelo instante contingente da fantasia, em que o sujeito se faz equivaler ao objeto, que ora o fixa no enquadre da fantasia, ora está em queda. Nesse momento, ele também *é* "a Coisa real – *das Ding* fora-de-significado – que padece do significante"[15].

Por uma fração de segundos, enfim, ele *é* o gozo escópico do olhar mudo desgarrado da experiência de desejo, e sua surpresa, expressa em sua gargalhada sem palavras, revela um despertar em oposição à oblatividade, parecendo manifestar-se nesse 'lugar real do impossível de dizer' como gozo em perda.

[12] Termo usado por Lacan para mostrar a ambigüidade entre a intimidade e o desconhecimento do sujeito no significante que falta e no objeto que a ele se furta. Equivalente ao "estranho/familiar" freudiano.

[13] Lacan. *Televisão* (1974/1993, p. 81).

[14] Lacan. A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1958/1998, p. 616).

[15] Lacan. *O Seminário – livro 7: A ética da psicanálise* (1959-1960/1988, p. 149).

LACAN, Jacques. (1958). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 7: A ética da psicanálise* (1959-1960). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 10: A angústia* (1962-1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 20: Mais, ainda* (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1982.

LACAN, Jacques. (1974). *Televisão*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 22: R.S.I.* (1974-1975). Inédito.

LACAN, Jacques. (1975). La tercera. In: *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial, 1988.

resumo

Este trabalho pretende discutir, com base em um caso clínico, a defesa pela oblatividade como uma estratégia "escolhida" pelo obsessivo para lidar com a "falta que ameaça faltar", e que se manifesta na proximidade do gozo pulsional. A direção do tratamento se propôs a verificar se a intervenção analítica "provocou ondas", tendo como efeito diversos momentos de destituição subjetiva.

palavras-chave

neurose obsessiva, gozo do Outro, oblatividade, destituição subjetiva

abstract

This work intends to discuss a clinical case in which the oblational defense was a strategy chosen by an obsessive man in order to deal with the anguish and the proximity to the drive "enjoyment". The psychoanalytical treatment intended to verify if the analytical intervention "provoked waves", and if it had as effect several moments of subjective destitution.

key words

obsessional neurosis, Other's enjoyment, oblativity, subjective destitution.

recebido
20/08/2006

aprovado
03/10/2006

# Suicídio e passagem ao ato

François Morel

Christophe divide sua vida em três períodos aos quais dá três nomes: a peste, a cólera, e o câncer. Esses nomes designam, de fato, seu Outro, nome dado por Lacan ao "inconsciente estruturado como uma linguagem". Esse Outro foi, a princípio, "o simbólico", isto é, um conjunto ou bateria de significantes cuja função era representar o sujeito, definido, portanto, como o significado dos significantes que o representam. Um significante-chave, o Nome-do-Pai, assume nessa teoria valor particular para o sujeito porque indexa o Outro como o lugar da lei simbólica que governa suas relações com o mundo. Em um segundo tempo, Lacan reavaliou o lugar do Outro para levar em conta certos fatos clínicos. O lugar do Outro, então, deixou de ser apenas o lugar das trocas simbólicas, da palavra plena, da intenção de significação, para designar também uma função de gozo do inconsciente. Essa correção trazida por Lacan ao conceito do Outro se justifica particularmente em um caso como o de Christophe: o Outro com o qual ele deve se haver não tem verdadeiramente relação com um Outro simbólico pacificado pelo Nome-do-Pai.

## a peste

A peste encontrava sua encarnação no pai e no irmão mais velho de Christophe, braço direito deste. Aos três anos, em 1931, Christophe berrou "Não!", em resposta a esse homem "de olhos duros e malvados" que lhe apresentaram como seu pai, ao chegar com sua mãe da Polônia. Seguiu-se uma infância em que Christophe se tornou a vítima privilegiada desse homem. Em sua vila, ele tinha o hábito de sair correndo aos berros de sua casa, cena sobre a qual os vizinhos comentavam: "Nossa! Alguém está degolando um porquinho!". Assim, expunha-se às punições desse homem, sentindo-se sempre "inocente" das besteiras de que havia participado. Dizia que a ascendência do outro sobre ele, sobretudo de seu irmão mais velho, era tal que ele não podia escapar. Por exemplo, após, instigado por outro menino, ter roubado maçãs, seu pai o obrigou a comparecer ao tribunal, que ficava a uma grande distância, em uma bicicleta

cujos pneus haviam sido substituídos por uma mangueira de regar plantas. Christophe insiste nas dores que lhe provocaram essa punição desumana.

Suas primeiras lembranças quanto à sexualidade se referem às maquinações de seu irmão mais velho com as meninas: no chiqueiro, vira seu irmão mais velho se entregar às carícias dessas meninas. Quando estava com 11 anos de idade, esse irmão tentou violá-lo: Christophe contraiu suas nádegas e ele não pôde penetrá-lo, retendo, contudo, a lembrança do esperma entre suas coxas.

Aos 14 anos, há um acidente na mina onde seu pai o obrigava a trabalhar que lhe imobiliza a perna. Escapa sem ferimentos, mas acredita que vá morrer e se recusa a retornar ao trabalho. Depois, para a grande felicidade de sua mãe – considerada por ele uma santa e cujo voto mais caro era que ele se tornasse padre –, inscreve-se no Pequeno Seminário e abandona o convívio com a família.

Dos 14 aos 17 anos, esmera-se nos estudos, rivalizando na penitência e na expiação dos pecados com seus colegas, ao colocar, por exemplo, pequenas pedras em seus sapatos. A Guerra eclode e os alemães obrigam os estudantes do Pequeno Seminário a trabalhar para consertar as estradas de ferro de um complexo ferroviário próximo a essa instituição. Tratava-se de um trabalho perigoso, freqüentemente exposto à possível explosão de bombas. Os alemães, ao descobrir sua origem polonesa, maltratam-no terrivelmente, e ele não pode mais trabalhar. Os padres decidem, então, escondê-lo no sótão, fazendo-o partir pouco depois. Sua memória dessa época se afetou bastante por causa de traumatismos cranianos; a única lembrança que guarda é a de salsichas e presuntos dependurados nas vigas desse sótão.

Quase no fim da Guerra, Christophe retorna à casa dos pais, que moravam no Sul. Segundo ele, sua mãe não o reconhece imediatamente. Segue-se um período vago de aproximadamente um ano marcado pela amnésia, no qual ele recebe alguns cuidados, sem saber precisar que cuidados eram. Retoma suas forças e conhece uma jovem de 15 anos, da qual fica noivo antes de partir para o serviço militar na Argélia. Pouco tempo antes, uma cena o marca: a violação de sua mãe por seu pai, da qual foi testemunha porque dormia no quarto deles. Retém na memória as súplicas de sua mãe – "Não! Você está me machucando!" – e o sexo de seu pai penetrando-a. Paralisado pelo terror, fecha as pálpebras durante toda a noite.

O serviço militar é marcado por uma cena de bordel, de onde foge, aterrorizado, assim que uma prostituta se mostra

nua diante dele. De volta ao Sul da França, descobre que o irmão o trai com sua noiva, casando-se com ela. Desespera-se e só renuncia a entrar para a Legião Estrangeira por causa das súplicas de sua mãe.

Torna-se celibatário, mantendo-se virgem durante dez anos. Durante esse período, todo seu salário é confiscado por seu pai, descrito por ele como alguém cada vez mais horrível e obsceno: ele chegaria a fazer com que as duas jovens irmãs de Christophe fossem violadas por velhos e por soldados americanos. Mas o poder desse pai-peste que governava seu mundo declina à medida que sua silicose progride. A articulação de um mundo regido por esse Outro gozador se impõe, então, sob os auspícios de um casamento fomentado pelo poder da sogra.

### a cólera

A cólera é o nome que Christophe dá ao segundo período de sua vida, o mais longo e que dura cerca de trinta anos. Cólera designa sua sogra, personagem central desse período. É descrita, tal como seu pai, como alguém implacável, a quem se submete totalmente, pois ela intervém e legisla sobre todos os momentos de sua vida conjugal, tornando-a um grande pesadelo. E ele, da mesma forma que na relação com seu pai, atende a suas exigências.

Devido a inúmeros fenômenos psicossomáticos, a vida sexual de Christophe com sua mulher é freqüentemente interrompida. Mesmo assim, têm duas filhas, das quais ele cuida "como uma mãe", chegando a "sentir as dores do parto no lugar de sua mulher". Os fenômenos psicossomáticos que permanecem enigmáticos por muito tempo são vômitos e diarréia profusa imediatamente após as refeições. Talvez isso também seja, em parte, o motivo da denominação que ele dá a esse período de sua vida, uma vez que esses males o levaram a inúmeras consultas, a hospitalizações e inclusive a um tratamento por insulina. O diagnóstico de uma alergia alimentar muito específica é feito apenas ao cabo de vinte anos, quando então pode passar a controlá-la um pouco, ao parar de comer alimentos à base de farinha.

Permanece, contudo, muito assíduo e mesmo empenhado em seu trabalho; é reconhecido e se faz notar e amar por todos em razão de seu desprendimento e de sua disponibilidade. É reprovado no concurso para chefe de estação, para o qual se preparara com muitas anfetaminas, mas se torna, enfim, instrutor na Companhia Nacional de Trens, após ter, naturalmente e durante muito tempo, trabalhado nos complexos ferroviários mais difíceis da região.

Nesse clima, sua aposentadoria poderia ter sido dourada, se sua sogra, ao envelhecer, não se tornasse, cada vez mais, não só desagradável, como também exigente, perturbando ininterruptamente todas as possibilidades do prazer familiar pacífico ao qual ele parecia aspirar desde seu casamento. Ela chega a se mudar para a casa de vila que ele comprara para sua aposentadoria, e provoca o agravamento do alcoolismo de sua esposa. Logo após chegar, uma de suas primeiras medidas é proibir as relações sexuais do casal e impedir que Christophe durma com sua filha, sob o pretexto de que esta acabara de entrar na menopausa. Após isso, e ao longo de seus primeiros meses de aposentadoria, um pensamento o assalta: "Não, eu não vou violar", tratando-o pelo "método Coué", um método de auto-sugestão que consiste em dizer para si mesmo: "Bem, muito bem, tudo está muito bem".

Graças à diminuição progressiva da masturbação, chega a renunciar a vida sexual em alguns meses. Volta-se para a natureza, para a pesca, e dá inúmeros presentes às pessoas idosas que habitam a vila onde mora, sobretudo mulheres, que lhe devotam uma total afeição, mesmo após o acontecimento relatado adiante. Ele oferece também seus conhecimentos, seu tempo, sua disponibilidade e sua gentileza a inúmeras crianças que representam "tudo" para ele, "a própria vida". Como goza de uma confiança crescente no seio da vila, pode se ocupar delas.

A saúde da sogra piora rapidamente e, ao mesmo tempo, a questão da paternidade é posta brutalmente em dúvida em razão do suicídio de um de seus sobrinhos, o filho de uma de suas irmãs; um suicídio programado e anunciado ao pai em uma quinta-feira: "Papai, você vai ver, domingo haverá uma surpresa para você no meu quarto". Lamenta-se com as velhas senhoras que recebiam regularmente suas confidências de "estar morto e arruinado", e passa por uma depressão absolutamente intensa.

Passados alguns dias após a morte de sua sogra, Christophe joga palavras cruzadas com sua mulher e uma menina que costumava ver. Essa menina coloca sobre o tabuleiro do jogo a palavra "caralho", que toma para Christophe o valor de uma ordem endereçada a ele. Segue-se reiteradamente, durante dois meses, um jogo sexual com essa menina pré-púbere e, depois, com sua irmã. O método Coué o faz evitar a violação com penetração vaginal: "Não!", ele resiste, falando para a mais velha das meninas: "Peça-me o que você quiser, mas não violarei você nem com o dedo, nem com o sexo!". Isso não o impede, infelizmente, de fazer com que menina mais nova pratique com

ele uma felação, pois essa possibilidade não estava inscrita na rubrica "proibido" pelo método Coué.

Tudo isso acontece no contexto de um diálogo "platônico", em que o desejo de conhecimento sexual lhe parecia emanar das meninas. Ele, como que hipnotizado pelo Outro, diz não ter podido resistir, a ponto de lhe parecer ter sempre sido o escravo das duas meninas – caso clássico para a psicanálise, mas extremamente difícil, e mesmo impossível, de se ouvir em um tribunal, algo de que ele próprio tem consciência. Apesar de nossas observações, não consegue encarar as coisas de outra forma: nenhum termo de sua narrativa pode ser modificado, não admite nenhuma interpretação diferente de seu comportamento. A ausência de qualquer dialética possível é impressionante.

Uma fratura, ocasionada por uma queda, leva a um brusco despertar, que dá mais força aos seus atos quando das seguidas visitas das meninas. Ele as rechaça, porque a mais velha diz insultos a respeito de sua mulher. As crianças, pouco depois, falam com seus pais, o que lhe rende uma detenção, seguida de um exame por violação a menores de 15 anos.

Curiosamente, Christophe não é encarcerado por muito tempo, sendo mantido sob controle judiciário semanal em um outro departamento durante o tempo de instrução de seu processo. Ele, então, aconselhado por seu advogado, vem ao meu consultório regularmente. As sessões, face a face, levam-no a reconstituir sua história e, depois, a construir e nomear o terceiro período de sua vida, o câncer, que não é manifestamente um progresso.

## o câncer

Após nomear a etapa de seu pai como a peste e da sogra como a cólera, o câncer se refere à última etapa do dispositivo jurídico que o captura e é tomado por ele como um conjunto de forças opressoras e torturantes.

A angústia e as idéias suicidas, que sempre tinham sido muito fortes, amplificam-se com o processo judicial. A espera dura três anos e leva-me a tomar uma atitude de apoio, sem que lhe dissimulasse a verdade: ele corria o risco, desde que a promotoria o enviasse ao júri popular, de pegar de dez a vinte anos de cadeia, haja vista um momento em que as marcas do caso Dutroux[1] não permitiam esperar a menor clemência.

O novo dispositivo do "câncer" reorganiza e restabelece a ordem do mundo. Toda satisfação sexual parece descartada

[1] Julgamento do assassinato de duas raparigas na Bélgica, depois de seqüestro prolongado e de sua violação. Marcou profundamente a opinião pública na Europa no início dos anos 1990, ocasionando grande incremento da repressão.

e ele vive amigavelmente com sua mulher, a quem escreve poemas de amor que muito a emocionam. O casal, obrigado a deixar a vila em decorrência do fim de todas as suas economias, destinadas ao pagamento das despesas com o advogado, vive de maneira pobre em um quarto e sala durante esses três anos. Encorajado à escrita pelo tratamento, embora não escrevesse desde seu primeiro noivado, e dando provas de verdadeiro talento artístico, ele redige uma ficção autobiográfica sobre sua família e sobre si mesmo, e a chama de *Os feridos pela vida*. Esses escritos contribuem para que ele reconquiste a afeição de parte de suas relações. Uma de suas antigas vizinhas, confidente que o escutava narrar a perseguição de sua sogra, edita os originais em seu computador. Várias dessas pessoas lhe enviam cartas de apoio e se dispõem a testemunhar a seu favor, ouvindo-se de sua irmã o seguinte: "O psiquiatra está fazendo de você um outro homem".

Durante esse trabalho, Christophe compreende – ao fim de dois anos – que tinha necessidade de sofrer para escrever: quando não podia captar o sofrimento do Outro, "tomá-lo" ou "guardá-lo em si", ele o chamava, pois isso lhe era necessário. Sem um Outro que o fizesse sofrer, Christophe experimentava uma aflição que o confinava no sentimento de estar morto, como ocorrera durante a articulação dos períodos da cólera e do câncer: ele, então, caminhava três quilômetros para vir ao meu consultório, apesar de sua artrose.

Eu sempre sabia quando era ele quem entrava; sua maneira de tocar a campainha, forte e prolongada, mas também o grito de sofrimento que dava, mas não ouvia, ao se sentar: "Nossa! Aí está o porquinho que alguém degola", frase de sua infância, vinha-me então à cabeça. "O que está feito está feito", ele me dizia, "eu entregarei com prazer meu corpo para ser cortado em pedaços; se quiserem, eu me dou inteiro".

Um sonho relatado no curso de suas sessões dá um apanhado de sua estrutura subjetiva. Nesse sonho, seu pai e os vizinhos tinham decidido matar o porco e dividi-lo. Ele se encontra no cômodo em que está a máquina de fazer lingüiça. Seu pai roda a manivela, e ele e sua mãe colocam a massa de carne de porco, a fim de encher as tripas. Ele deve segurar as tripas na saída da máquina, para enchê-las. Depois de algum tempo, ele percebe que a lingüiça está comprida e a coloca ao longo da coxa de sua mãe, sob sua saia. Ele dá um grito de horror e larga as lingüiças na embocadura da máquina. Seu pai percebe, agarra-o pela nuca e mergulha sua cabeça na massa.

O estilo de vida de Christophe tem contornos que, à primeira vista, poderíamos qualificar como masoquistas, mas que relação isso mantém com seu masoquismo? Este não se parece nem com um roteiro, nem com uma ficção que satisfaça uma pulsão erótica. Mais do que isso, o masoquismo é a chave do mundo do sujeito desde sua juventude. Além disso, não há como evitar o espanto da repetição da violação que ele traz ao ato no mesmo modelo daquele que sofreu quando criança, com sua mãe e suas irmãs. De sua parte, não houve, em momento algum, a mínima sombra de um questionamento da perspectiva em que sua história se inscrevia, descrita por ele com uma precisão que, por si só, gerava uma convicção inquebrantável.

Em vez de instaurar uma lei simbólica e pacificadora, a relação com seu pai estabeleceu uma série regular de perseguições, às quais Christophe se submeteu em total silêncio. Quando sua sogra morre, ele experimenta um verdadeiro abandono e a sensação de estar morto. Mesmo a interpretação do estupro das meninas se construiu como conseqüência de uma perseguição: elas o levaram a isso contra sua vontade; ele não podia resistir à vontade delas; e estava convencido de ter bebido, alguns meses antes, na casa dos pais delas, um "pastis"[2] envenenado. Esses elementos nos conduziram ao estabelecimento do diagnóstico de paranóia.

[2] Uma bebida aperitiva alcoólica com fundo de anis, comum no Sul da França. Metaforicamente, alude a uma mistura de palavras enganosas ou a uma traição.

Christophe estava bem consciente de que sua construção não era digna de nenhum crédito na corte penal, mas sua obstinação em dizer o que ele chamava de "verdade" excluía toda modulação dialética de seu discurso. Conhecendo a severidade da pena que o esperava e, certo de que sua condenação privaria sua mulher de sua casa, Christophe se suicidou três dias após ter recebido a notificação da data de seu processo.

O especialista que realizou a perícia, possuidor da experiência necessária, não observou qualquer anomalia; os antecedentes psiquiátricos não foram notados e ele, apesar de um longo interrogatório, não identificou nenhum delírio. Podemos nos referir aqui, com as palavras de Michel Foucault de *Os anormais*, um de seus cursos no Collège de France, a uma verdadeira ruptura epistemológica da perícia psiquiátrica criminal. Uma análise clínica mais acurada permitiria estabelecer a dimensão paranóica das perturbações e destacar a irresponsabilidade existente no caso. Esse acompanhamento teria podido acionar os dispositivos de sobrevivência que esse paciente apresentaria, e que retomaremos adiante. O acompanhamento psicoterapêu-

tico em combinação com o desenrolar dos processos penais não poderia obter resultados. O paciente era incapaz de reconhecer a existência de uma patologia, já que a perícia psiquiátrica explicava que ele estava em perfeitas condições de saúde.

## suicídio de Christophe: ato ou passagem ao ato?

O suicídio ocorreu três dias após a entrega da intimação judicial. Christophe tinha dito várias vezes que não iria a julgamento e, por isso, evocara o suicídio. O recurso à hospitalização não era possível, pois não se tratava de uma proteção de alguns dias – quais dias escolher quando um dispositivo suicida é permanente? Christophe recusava qualquer tratamento e teria sido necessário organizar uma internação, mas mesmo se esta fosse realizada, teria sido rapidamente suspensa, pois a apreciação da perícia não teria sido questionada. Por que esse sujeito, perseguido desde sempre, não podia suportar o comparecimento diante da Corte, já que, enfim, a perseguição que ele havia nomeado o câncer fazia parte de sua maneira íntima de ser?

Arrisquemos um esboço de resposta. Essa perseguição sempre tinha sido um caso relativamente íntimo, enquanto suas relações sociais permaneciam preservadas. A vida de Christophe pendia entre dois pólos que lhe orientavam. De um lado, o pólo persecutório sobre o qual insistimos; do outro, o pólo, não menos importante, sustentado por seu ideal do eu. Christophe tinha feito desse ideal uma espécie de missão: ele prestava múltiplos serviços aos outros e se via como um homem santo. Assim, acreditava ser visto por seus vizinhos, seus amigos e sua esposa.

Nesses termos, o processo penal quebraria a relação com o ideal do eu, pois implicava a ruptura efetiva do tecido de relações permitidas por esse ideal. Mais ainda, implicava conseqüências catastróficas para aqueles que lhe eram próximos, entre as quais o desenlace público desonroso de sua história familiar e duras sanções financeiras que levariam à venda da casa comprada com sua esposa para suas aposentadorias.

Não era possível suportar a ferida narcísica em sua relação com o ideal do eu, que revirava, de forma definitiva, seu frágil equilíbrio entre os dois pólos de sua existência. Com efeito, a consideração de seu passado mostra que é a ruptura do primeiro desses pólos que desencadeia as passagens ao ato de cunho sexual, após a morte da sogra perseguidora. Primeiro, o sujeito experimenta uma sensação de morte; depois, passa ao ato com as meninas.

A ordem persecutória, portanto, se restabeleceria pelo processo judiciário e, por isso, o sujeito terá respondido à ruptura do segundo pólo pela passagem ao ato suicida. Assim, tenta preservar o pólo de idealização ocupado sucessivamente por sua mãe e sua esposa.

Mas por que a ruptura de um desses dois pólos é tão perigosa em sujeitos dotados de uma estrutura paranóica? Lacan propõe uma explicação para isso em seu estudo do caso Schreber.[3] Em razão da foraclusão do Nome-do-Pai, esses dois pólos são os únicos pilares sobre os quais o sujeito pode construir uma realidade suportável. A linha de tensão entre eles desenha uma espécie de proteção. No caso de desmantelamento dessa linha, o sujeito é confrontado com uma sensação intolerável e atroz, que Schreber, como muitos psicóticos, descreve como o sentimento de estar morto ou a impressão de um crepúsculo do mundo, ocasionado pela perda de referenciais. Sem dispor do apoio simbólico sobre o Nome/Não-do-Pai, ele não pôde criar um sintoma, como na neurose. As soluções existenciais são outras: eclosão de um delírio, como em Schereber, passagens ao ato suicida ou criminal, e, em casos raros, recorrência à criação, modo pelo qual Lacan conceituou a criação artística de James Joyce: uma solução singular em face dos efeitos de perda do simbólico resultante da foraclusão do Nome-do-Pai[4].

Em Christophe, como vimos, havia um delírio discreto que estruturava a realidade, graças aos laços sociais de caráter relativamente normal. Embora criações artísticas tenham aparecido em seus períodos de crise, não foram suficientes para sustentar o sujeito. Ele não dispunha mais dos recursos subjetivos necessários à construção de um delírio florido, como o do presidente Schreber. Restava a passagem ao ato, que ele pôs em funcionamento quase automático, quando um ou outro desses dois pólos estruturantes se desestabilizava. Ao se suicidar, Christophe quis sinceramente dar um pouco de tranqüilidade à sua família. Essa situação difere da passagem ao ato, pois Christophe testemunha que pensou neste momento.

Ao me interrogar sobre esse suicídio, parece-me claro que Christophe decidiu sobre o ato, apoiando-se sobre um saber, sobre os elementos conscientes ou inconscientes que ele poderia representar e que poderiam representá-lo: o ideal do eu. Creio, portanto, que deve se fazer uma distinção entre os dois tipos de passagem ao ato de Christophe: a que ocorreu com as meninas não se autorizou de nenhum saber, de nenhuma representação mais explícita; na melhor de suas elaborações nos encontros comigo, foi algo da ordem da injunção de um Outro, de um

[3] Lacan. *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* (1958/1966, p. 531).

[4] Lacan. *Le Séminaire – livre XXIII: Le sinthome* (1975-1976/2005). Este trabalho é a origem da pesquisa psicanalítica, sempre em curso, acerca das modalidades de suplência na psicose.

imperativo. Tal elaboração da passagem ao ato com as meninas, aliás, demonstra tão-somente o impensado do sujeito, a falta radical do sujeito no momento em que essa passagem ocorre. Por fim, o caso de Christophe demonstra também que o sujeito, mesmo se é um psicótico, pode produzir no suicídio um ato bastante diferente de suas passagens ao ato anteriores.

TRADUÇÃO
Ângela Mucida



## referências bibliográficas


LACAN, Jacques. (1958). D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire – livre XXIII: Le sinthome* (1975-1976). Paris: Seuil, 2005.

resum-o

Trata-se do caso de um sujeito psicótico que comete sucessivamente dois tipos de ato: atos criminosos e, então, o suicídio. O estudo clínico versa sobre a distinção introduzida pela psicanálise entre a passagem ao ato, ou seja, a atividade criminosa, e o suicídio.

palavras-chave

suicídio, passagem ao ato, ato, crime sexual, psicose

abstract

This is some clinical work. A psychotic patient is successively involved in two different types of acting: criminal actions first, and then suicide. This clinical example points out at the psychoanalytical discrimination between Lacan's "passage à l'acte", his criminal acting, and his suicide-as-act.

key words

suicide, passage to act, act, sexual crime, psychosis

recebido
20/08/2006

aprovado
10/10/2006

# entrevista



# Como está o passe na Escola, hoje?

CHRISTIAN DUNKER entrevista MARC STRAUSS

CHRISTIAN DUNKER: Como o senhor avalia a recepção do ensino e da clínica de Lacan, hoje, 25 anos após sua morte?

MARC STRAUSS: Essa é uma boa pergunta, pois quando você escuta e pensa: "parece Lacan", talvez ainda não seja Lacan. Quando você lê o *Ato de Fundação* da Escola Freudiana de Paris[1], é muito fácil, hoje, ver como ele estava sozinho em sua Escola.

Apenas alguns poucos começam a entender o que ele dizia. Só hoje, isso nos parece um pouco mais claro. É muito fácil observar como as pessoas à volta dele, com ele, não entendiam nada, exatamente nada, do que ele dizia. Ele estava completamente só. É claro que se usavam alguns de seus termos, mas seu trabalho era solitário. Talvez um ou outro aluno se aproximasse.

Não tenho certeza, todavia, se o movimento psicanalítico atual já chegou onde Lacan estava. Pessoalmente, tenho certeza de que ainda não cheguei. Há muitos textos e indicações de Lacan que não entendo. Alguns lamentam, entristecem-se com o fato de sermos uma geração de estudantes. Mesmo que não sejamos mais tão jovens, continuamos estudantes pela vida afora. É pena entristecer-se com isso porque, quando vivemos com Lacan, com os textos de Lacan, não há nada de triste. Ao contrário, há sempre algo novo a descobrir em seu ensino e a aprender com as suas palavras. Então, por que nos tornarmos mais sérios do que somos? Em minha opinião, o melhor a fazer é sermos 'passadores' do ensino de Lacan. Se isso for possível, já é muito. Não compactuo com as pessoas apressadas em sobrepujar Lacan. Há muitos tesouros ainda não descobertos em seu trabalho. É claro que a situação não é a mesma de vinte anos atrás, mas ainda há trabalho a fazer.

[1] Lacan. Ato de fundação (1964/2003).

CHRISTIAN DUNKER: O senhor concorda que Lacan foi um tipo divertido e engraçado? Esse aspecto esteve completamente perdido no Brasil. Aqui, temos mais contato com os textos lacanianos, com as instituições lacanianas... Com freqüência, nós as vemos iradas, tristes, estóicas... Não sei se o senhor concorda com a opinião geral sobre esse aspecto e quanto ao fato de esses

analistas se acharem e se portarem muito seriamente. O senhor teria algo a dizer sobre isso?

Marc Strauss: Talvez essa seja a maneira de eles suportarem e esconderem, inclusive para si mesmos, uma posição de impostura, ainda que inocente. Não digo que a maioria seja composta de *gangsteres* e esteja contra nós. Alguns sim, algo que acontece em toda parte. Toda sociedade tem alguns, e esse não é o problema. Muitos tentam manter o nível de Lacan, mas sabemos que não o temos. Tudo o que você pode dizer é que, de fato, não o tem. É divertido continuar a trabalhar assim, pode ser mesmo divertido. Ou, então, você tenta esconder que não tem esse nível, mas que deveria tê-lo, que não entende tudo o que foi formulado por Lacan, que há coisas que você não domina ou que está parado, às voltas com algo há muito tempo. Assim, se você acha que tem de esconder de você mesmo essa falta de conhecimento e o fato de permanecerem questões, é claro que você ficará deprimido. Nesse sentido, é interessante notar como muitos de nossos colegas se interessam mais pelo que sabem do que pelo que ainda não sabem. Lacan, em vez disso, sempre se interessou mais pelo que ainda não sabia. O que ele sabia não o interessava. O que faz alguém se interessar pelo que sabe ou pelo que não sabe? Não sabemos. É um desafio para os psicanalistas produzir, necessariamente, alguém interessado no que não sabe. Não estou certo de que isso ocorra, pois a maioria das pessoas quer o que já sabe.

Christian Dunker: Como trabalhar, nos dias de hoje, a questão do passe? Parece haver duas vias principais: uma, considerar que sabemos o que é o final de análise e que temos de verificar isso com um analisante...

Marc Strauss: Ninguém dirá isso... Não é politicamente correto. Jamais encontramos alguém que dissesse isso. De fato, é muito mais difícil quando não há critérios. Certamente, cada um tem seu próprio critério: cada um avalia se sua demanda de análise foi a melhor possível, se o processo analítico e o final de análise foram bons, se sua prática é boa... Cada um, enfim, usa sua própria experiência, suas próprias idéias. O passe é a análise de cada um!

Christian Dunker: Falávamos sobre o que se tem pesquisado em decorrência do passe. Novas questões sobre as análises, a transmissão, os diferentes finais de análise...

MARC STRAUSS: Acho isso muito importante. Participei de alguns cartéis do passe, de alguns cartéis do passe diferentes, e tenho uma pequena experiência sobre essa questão. É realmente muito difícil falar sobre o passe. Acho bom que o passe exista, mas não estou certo de que seja uma boa idéia esperar muito da experiência do passe. Como disse recentemente em um Encontro em Paris, esse é um modo preguiçoso de pensar: esperar tudo ou quase tudo do passe, ou então esperar a maior parte das revelações, do que pode haver de novo, dos cartéis do passe ou dos AEs nomeados. Cada analista tem a responsabilidade de pensar a psicanálise, de responder questões acerca do que a análise quer dizer, sobre como mudamos os sintomas, o gozo, o sujeito. Não é o passe apenas. O passe é uma pequena parte do campo de nossa experiência, que é muito mais amplo. Esperar demais do passe equivale a considerar que sabemos o que é a análise. Se todos sabem, então não há problemas. Isso, porém, não é verdade. A questão do final de análise, do que ele quer dizer exatamente, não é a principal questão da psicanálise. A questão primordial continua ser o que é a análise, e ela é de responsabilidade de cada um dos analistas. Não sou alguém que dê demasiada importância ao passe. Devemos lhe dar um lugar importante, mas não demasiadamente importante.

No que me concerne, estou especialmente ocupado com o que fizemos com o ensino de Lacan nesses 25 anos. Temos tentado entender Lacan, ser seus passadores, e talvez tenhamos esperado muito tempo resistindo à psicanálise. Lacan dizia que os analistas são os que mais resistem à psicanálise, e um dos modos dessa resistência é falar apenas sobre o passe, ou seja, fazer do passe uma religião.

CHRISTIAN DUNKER: Há outras formas de resistência, que introduzem promessas de novos amores, de novas formas de sexualidade, novos modos de ser...

MARC STRAUSS: Antes disso, gostaria de falar das formas de resistência em nossa instituição, referidas a duas tendências: em um dos extremos, está o passe; no outro, a clínica. Com freqüência, diz-se: "Vamos falar da clínica, ela traz questões, implica transmissão, produz efeito no público, em nossos estudantes" etc. Claro que a clínica, como o passe, é muito importante, mas quando ensinamos a clínica, na maioria das vezes ensinamos o que sabemos seja sobre a histeria e a neurose obsessiva, seja sobre a psicose. Somos professores. Para mim, essas são duas formas atuais de resistir à psicanálise que encontramos em nossa

instituição, a saber, lugares demasiadamente importantes seja para o passe, seja para a clínica.

Christian Dunker: Concordo.

Marc Strauss: No que diz respeito à sua pergunta sobre a outra forma mais comum de resistir à psicanálise, a de se fazer promessas, a psicanálise não necessita fazê-las. A psicanálise é algo muito, muito importante, na vida de um sujeito, pois ela muda a sua vida. Não transformamos as pessoas, não fazemos um gênio de alguém que não é, não produzimos um novo Picasso ou Mozart, mas possibilitamos a cada um ser o que ele ou ela é, ser para a vida dele ou dela, fazer a vida pertencer a si. Mesmo que não venha a se tornar alguém famoso, um artista, por exemplo, tratar-se-á da vida dele ou dela, e isso é muito importante. Certamente, porém, não se trata de algo vendável como uma revolução. Sou muito prudente quanto a essas promessas de novos sujeitos, de novos sexos, novas humanidades, novos laços sociais. Não! Se soubermos o que fazemos, se tivermos uma idéia clara de nosso trabalho, não teremos de fazer promessas. A maioria das promessas é feita porque as pessoas não sabem o que fazem. Então, têm de inventar, de prometer coisas infundadas. Acho que aqueles que fazem promessas pagam muito caro porque as pessoas podem acreditar um pouco mais ou um pouco menos, mas, depois disso, ficam desapontadas, zangam-se. Se você tem de fazer promessas é porque não tem certeza do que tem ou do que faz.

Christian Dunker: O senhor iniciou seu percurso pela psiquiatria. A relação entre a psicanálise e a psiquiatria mudou muito do começo de sua prática até hoje. É comum fazer referência a uma espécie de guerra entre analistas e psiquiatras. Como o senhor vê o que aconteceu durante esses 25 anos?

Marc Strauss: Tive a chance de começar minha prática em Salzburgo, onde analistas e psiquiatras trabalhavam juntos, mas as coisas mudaram muito por toda parte, inclusive em Salzburgo. Acho que, atualmente, não há mais guerra. Nem mesmo, como dizia Freud, entre a baleia e o urso polar. Atualmente, psicanalistas e psiquiatras não se encontram mais, estão em campos diferentes. De modo geral, a psiquiatria lida com a questão sintomática e com os medicamentos. Os psiquiatras, especialmente na França, sobretudo os que atendem em serviços públicos, são pobres e não dispõem de tempo para ouvir as pessoas, pois

os pacientes são muitos. Eles, então, fazem o que podem, não estão mais em guerra conosco, fazem algo diferente. Ao mesmo tempo, falamos disso ontem[2], há verdadeiros analistas, sobretudo lacanianos, com uma responsabilidade real nesse exato momento. Na psiquiatria, não há mais diagnósticos baseados na estrutura. Não se trata de saber se algo é ou não importante, se há continuidade entre neurose e psicose, porque a questão não é mais essa, ela não se faz mais, não há mais nada disso, e não tem nem mesmo que existir. Foi essa a resposta que um psiquiatra-chefe deu à minha filha. Ela levou nossas discussões sobre o diagnóstico de pacientes em termos de neurose e psicose ao seu local de trabalho, e ele lhe disse muitas vezes que a questão não era aquela, que isso não queria dizer mais nada.

Hoje, existem distúrbios de comportamento, de humor, e você tem de curá-los. O problema é o diagnóstico. Então, no que concerne à estrutura, não se trata de ser contra ou a favor, pois ela não existe mais, não há nem sequer uma guerra. Em minha opinião, para manter-se a idéia de ser humano, de desejo, da relação do ser humano com a linguagem, precisamos da estrutura. Ela organiza os desejos, as chances na vida, e isso é algo muito importante. Esse é o bom caminho, o único caminho para se ter uma real consideração ética pelo sujeito e não apenas o diagnóstico para preencher um quadradinho com uma palavra. Há que se escutar o que o paciente tem a dizer, a testemunhar, no contexto da estrutura. Trata-se do único modo de escutar, da boa forma, não se prendendo à relação entre normalidade e patologia, nem se mantendo em uma relação de compreensão e identificação, porquanto um e outro estão em lugares opostos. Entender o paciente e ter bons sentimentos em relação a ele. Considerar o sujeito como estrutura e considerar apenas os sintomas, a normalidade, são dois procedimentos distintos. De todo modo, ambos são contrários à psicanálise, contrários a que se considere o ser humano aprisionado em uma estrutura, referido a uma estrutura, o que é capital.

Em minha opinião, a missão política mais importante da psicanálise nesse momento é defender tanto a idéia de estrutura quanto o diagnóstico. O diagnóstico não é a mesma coisa que um relacionamento funcional ou disfuncional. É, por exemplo, saber se o sujeito é psicótico ou neurótico, ainda que por vezes isso seja difícil. Esse, de todo modo, é um outro aspecto. Do ponto de vista ético, rejeitar a idéia de estrutura, ou da estrutura pela linguagem, é recusar saber algo sobre o ser humano, sobre os desejos humanos, sobre a vida humana. Penso que, hoje, nossa mensagem é esta: lutar para defender a

[1] N. do E. Marc Strauss concedeu essa entrevista em São Paulo, durante o *Seminário O corpo sexuado do ser falante* da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano (Fórum São Paulo), 19 de agosto de 2006; São Paulo.

posição subjetiva referida à estrutura, cuidar para saber como escutar e como responder a alguém.

Christian Dunker: Atualmente há o debate sobre a união civil entre homossexuais, a adoção de filhos por casais homossexuais, e a psicanálise tem sido incitada a dizer algo sobre isso.

Marc Strauss: Sim, alguns analistas querem dizer alguma coisa a esse respeito. Alguns ganham fama com isso, mas se trata de um outro modo de resistir à psicanálise, pois não lida com o sujeito do significante e permite a criação de novas 'marcas' para serem trabalhadas pela psicanálise. Anorexia, bulimia, novas especializações etc. são criações de mercado. Penso que isso é contrário à psicanálise. Devemos considerar o sujeito em relação ao significante: o que ele tem a dizer, como o diz, o que isso quer dizer para ele, o que lhe é possível responder. A questão não é o sujeito ser de fato um jogador, um drogadito ou homossexual. Isso só é relevante, se for uma questão para o sujeito. E você não tem de ser especialista nisso.

Christian Dunker: O senhor está se referindo à questão da universalidade do sujeito: temos, então, de manter certa distância desse tipo de segregação baseada no gozo, na identificação, nos distúrbios, nos sintomas etc.

Marc Strauss: Como você dizia esta manhã, a psicanálise é algo muito simples ou impossível. Há algo importante no cerne da psicanálise: a questão do significante e suas relações com gozo, isto é, a questão de como o sujeito organiza inconscientemente seus modos de gozo. Não é raro analistas pensarem que não fizeram o bastante. Em minha opinião, eles pensam que se deve falar mais e mais, porque não entendem ou ignoram as conseqüências do que está no coração de seu trabalho. Trata-se, aqui também, de uma forma de resistência.

Christian Dunker: Temos, hoje, quase dez anos de experiência do Campo Lacaniano, chamado de Escola lacaniana. Olhando para trás, o senhor faria tudo de novo? Que tipo de problemas o senhor não imaginava que teria, quando começou esse novo caminho...

Marc Strauss: Quando saí da AMP? Bem... Não tínhamos outra escolha, mas não foi uma escolha confortável. Tínhamos uma casa grande e bonita, muitos funcionários, empregados,

conforto. Mas já não era mais psicanálise, embora o tenha sido durante muito tempo. Alguns colegas estavam sempre mal, lamentavam-se. Diziam que estávamos cegos, mas que tínhamos começado a ver...

Christian Dunker: Conversão?

Marc Strauss: Sabemos o que significa conversão, e não penso assim. Trabalhávamos muito seriamente, com limitações que dependiam da posição subjetiva do líder da AMP, mas, apesar das limitações, trabalhávamos muito. Em um determinado momento, essa limitação teve conseqüências institucionais e clínicas. Ele sabia disso e entendeu que tinha de se separar das pessoas que ele não conseguia cegar. Quem sabe, alguns dos que ficaram não são inteiramente cegos e se interessaram em ficar. Esse, de todo modo, não é o problema. O líder da AMP foi o mais duro possível em sua maneira de deter pontos importantes do ensino de Lacan. Não era possível continuar. Ele tinha de acabar com as pessoas, porque não há outro meio de se separar de alguém dentro da instituição. Em uma empresa privada, você põe a pessoa para fora e luta contra ela. Em uma instituição de psicanálise, não pode ser assim. Você tem de matar seu oponente simbolicamente, por exemplo, dizendo: "ele não consegue conduzir uma análise, ele não é um analista, ele é um desastre", e assim por diante. Esse foi o jeito de ele salvar sua posição. Para mim, naquele momento, ele não podia fazer de outra forma. Acabou. Nossa experiência comum foi importante, mas havia acabado: "Continuamos nossa experiência e, se vocês quiserem, continuem com a sua".

Acho que fomos bem-sucedidos, porque não somos muito numerosos. Conquistamos uma boa posição no campo psicanalítico francês e de outros lugares, como o Brasil, e isso é claro. Trabalhamos muito seriamente. Em minha opinião, aliás, muitos estudantes lacanianos trabalham com seriedade. Penso especialmente em Colette Soler, em seu trabalho esclarecedor e preciso. De algum modo, estamos diante de questões muito importantes não só referidas ao último ensino de Lacan, mas também formuladas por outras instituições que esperam respostas nossas. Elas não estão assustadas conosco porque não temos uma postura à moda de Napoleão Bonaparte, não somos tão fortes. Vamos em frente, e isso tem sido bem-sucedido. Tenho a impressão de que continuamos a ser os passadores do ensino de Lacan e de que não nos limitamos a apenas repeti-lo. Trazemos algo novo. Certamente, poderia haver mais pessoas

reunidas, poderíamos trabalhar melhor, ter menos problemas, mas a vida é assim.

Christian Dunker: O senhor trabalhou pessoalmente com Lacan. Poderia nos falar algo sobre a história psicanalítica francesa na década de 1970, em que havia muita gente procurando Lacan, buscando respostas para questões levantadas por ele sobre a teoria psicanalítica, a topologia, a lógica, o feminino, o futuro da psicanálise. Qual é a sua impressão disso, hoje?

Marc Strauss: Não sei se entendi bem sua pergunta. Sim, encontrei-me com Lacan. Ele tinha algo especial, transmitia seu entusiasmo. Não se cansava ou ficava infeliz. Tinha um entusiasmo autêntico pelo conhecimento. Não o conhecimento abstrato, mas aquele relacionado ao sujeito. Tinha uma curiosidade fantástica pelo ser humano. Quando apresentávamos pacientes para ele em Ste. Anne – alguns eram antigos e já estavam havia muito tempo no hospital –, não eram pacientes que despertassem interesse, não eram pessoas interessantes, no sentido jornalístico. Ele, porém, interessava-se por qualquer pessoa. "Como ela vive?" "Qual era seu suporte na vida?" Ele queria saber como aquela pessoa manejava sua vida, se era psicótico, neurótico, o que a sustentava etc. Para ele, cada ser humano era um testemunho vivo de uma solução pessoal para viver conforme o significante. No *Seminário – livro 20*, se não me engano, ele disse que "as pessoas se reconhecem pela maneira de enfrentar as dificuldades da existência". Isso implica uma posição ética, e não moral. Não se trata de algo bom ou não, mas sim do que você aceita e do que você não aceita. Como determinado sujeito aceita viver, suportar a vida e fazer dela, apesar do que há de insuportável, algo prazeroso? O que o faz viver e aceitar viver? Qual a maneira com que encontra sua própria solução? Lacan transmitia essa curiosidade. Para ele, cada pessoa era um enigma interessante. Obviamente, ele também dizia coisas como: "Esse cara é um estúpido, uns são mentirosos, outros não". Só que, para os pacientes, tinha disponibilidade e curiosidade ilimitadas.

Outro ponto que gostaria de abordar, e do qual pouco se fala, é a relação de Lacan com a Segunda Grande Guerra, com seus amigos e colaboradores. Lacan não foi um herói, não arriscou a vida na Resistência. É muito conhecido o episódio em que sua mulher Silvie Bataille se deixou inscrever na lista da Gestapo, em Paris, em 1941. Quando Lacan soube, foi até a Gestapo e disse: "Vocês me dêem o dossiê de Silvie, ela não tem nada a ver com isso". Ele fez um escândalo e a Gestapo aceitou.

Há muitíssimas referências sobre a raiva de Lacan contra a submissão. Ele odiava a submissão à brutalidade. Não era um artista, mas detestava quem abria mão de sua responsabilidade, por delegação ou mestria. Odiava a renúncia do ser humano à sua própria liberdade.

CHRISTIAN DUNKER: Liberdade?

MARC STRAUSS: Sim, liberdade. Certa vez, em uma entrevista na televisão, um jornalista lhe perguntou sobre a liberdade. Ele saiu do sério e disse: "Eu nunca falo de liberdade". Ele não acreditava em liberdade. Trata-se de algo complicado: não acreditar na liberdade, mas também não aceitar a submissão, a renúncia ao gozo, à satisfação, ao que faz a vida. A questão de Lacan não era moral, e sim ética. Ele nunca disse isso é bom, isso não é bom, ou você deve fazer isto ou aquilo. Essa não era uma questão para ele. Importava-lhe se você assumia ou não o que tinha de fazer. Para ele, não assumir era algo terrível. Ele ficava irado, furioso. Também há muitíssimas passagens de Lacan sobre o que faz o sujeito não renunciar a sua própria responsabilidade, e isso é algo muito importante. A guerra, para ele, não apenas as do Século XX, como a revolução bolchevista, o nazismo etc. – ele não era tolo de pensar em salvar a humanidade – era pensar de que modo, um a um, podemos dizer não a essa abjeção. Esse é um outro ponto muito importante a ser lembrado.

CHRISTIAN DUNKER: E não é valorizado...

MARC STRAUSS: Mas é muito importante. Se você tiver curiosidade, verá muitíssimas observações dele a esse respeito...



## referências bibliográficas

LACAN, Jacques. (1964). Ato de Fundação. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

resumo

Entrevista sobre a recepção do ensino e da clínica de Lacan 25 anos após a sua morte, com ênfase nas questões do passe, dos finais de análise e da transmissão da clínica, na qual busca-se defender a importância não só do diagnóstico diferencial, como também da estrutura.

palavras-chave

clínica, diagnóstico, estrutura

abstract

Interview about the reception of Lacan's teaching and practice 25 years after his death, emphasizing issues of the pass, of the end of analysis and of the transmission of the clinic, in which the goal is to defend the importance of not only the differential diagnosis but also of the structure.

key words

practice, diagnosis, capitalism

recebido

20/07/2006

aprovado

27/09/2006

# resenhas



# *A casa das belas adormecidas*

Nina Virginia de Araújo Leite

Resenha do livro *A casa das belas adormecidas* (1960), de Yasunari Kawabata.
Tradução de Meiko Shimon.
São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

Trata-se de uma narrativa de Yasunari Kawabata (1899-1972) que põe exemplarmente em cena o sentido primeiro do termo "teoria", implicando um espectador que participa da cena narrada. Poderíamos sustentar que é da posição do terceiro exilado que o narrador escreve? Talvez sim, se considerarmos que se trata de um texto que descreve "com meticulosa concisão, as profundezas da alma feminina e revela o corpo da mulher no seu mais sutil esplendor", na qual o narrador está identificado com a posição do "olhar derradeiro" (*matsugo no me*), como quem pinta as últimas imagens de quem partirá deste mundo. E o que esse olhar revela?

O cenário em que a história se desenvolve é uma casa em que belas jovens completamente adormecidas são oferecidas por uma noite ao desejo de velhos que "já não são homens": morte e sexualidade se enlaçam para compor uma esplêndida exploração erótica e sensorial do corpo feminino. Encontramos a presença da morte e da finitude: de um lado, no corpo impotente e decrépito dos velhos; do outro, no estado entorpecido e anestesiado do corpo das belas jovens, que parecem dormir como mortas, mergulhadas na inconsciência de um sono artificial. Mas o narrador Eguchi, um velho de 67 anos, considera que ainda não entrou nessa fase de declínio e que, "graças à vida licenciosa que levava", não se incluía entre aqueles que vivem a extrema miséria da velhice.

Depreende-se daí o seu lugar singular, de passagem: ainda não, porém muito perto, quase lá. Ainda homem, todavia para uma mulher que não acorda, que não pode registrar o que ele diz e faz, que não saberá nunca o que aconteceu, a não ser em uma memória do corpo jamais revelada, uma vez que uma proibição estabelece que os clientes não devem tentar acordar as jovens.

Em sua primeira noite na casa, Eguchi, tomado por forte emoção, não resiste e tenta acordar a jovem, "impulsionado por

uma ternura pela garota que crescia no fundo do seu ser". Para ele, era inconcebível o fato de ela estar adormecida, não falar, ignorar o seu rosto e a sua voz, isto é, "de não saber nada do homem chamado Eguchi que lhe fazia companhia". O ato de franzir as sobrancelhas basta para que ele se certifique de que ela não está morta e, com isso, se contenha. Enquanto, para os outros velhos, deitar-se ao lado de uma menina que jamais acorda proporciona uma tentação, uma volúpia ou mesmo uma vivência de revigoramento, para Eguchi, em sua primeira experiência nesse lugar estranho, beira o insuportável, e ele deseja violar o mistério da casa, que era, segundo o amigo que lhe indicara o lugar, igual a "dormir com uma imagem de Buda". Não terá mesmo a mulher a mais íntima relação com o Ser Supremo? O que salva Eguchi de cair na tentação de fazer uma brincadeira diabólica e degradante com aquele belo corpo é justamente a beleza do seu sono profundo. Pensa que isso o distingue dos outros homens que freqüentam a casa. Ele ainda é capaz de se comportar como um homem: a barreira do belo ainda o detém na direção de um gozo absoluto. Não que deixe de pensar em estrangulá-la... mas se contém.

Ao longo dos capítulos, vemos repetir-se a visita de Eguchi à casa das belas adormecidas, deitando-se com diferentes mulheres, cada uma delas dotada de uma particularidade: uma sensual e coquete, outra tímida; uma aprendiz, outra experiente; uma de seios fartos, outra miúda; uma com forte odor, outra com cheiro adocicado; cada uma, uma. "A mulher é infinita", pensa Eguchi, e ele sempre repete o mesmo ritual: chegado certo momento, depois de percorrer o corpo da jovem, explorando-o e hesitando entre a mais sutil ternura e a mais forte volúpia de destruí-lo, enquanto recorda e sonha com as mulheres de sua vida (filhas, esposa, amantes e mãe), decide tomar os dois comprimidos de sonífero que a casa gentilmente oferece a seus clientes.

Por que esse expediente era necessário? Na ausência do olhar, da palavra e da escuta da jovem, mergulhada na profundeza obscura de um sono artificial que faz dela um ser híbrido tecido de morte e de vida, uma morta viva, o que acontece com esse homem? Ele pensa se essa situação não é o mesmo que falar tudo, escutar tudo de um velho que já não tem virilidade para fazer companhia a uma mulher. Uma estranha inversão de posição ocorre então: se, em um momento, é a jovem quem se situa como objeto cedido ao gozo do Outro, um brinquedo vivo nas mãos daqueles velhos, agora Eguchi se dá conta de que é ele quem fica falado, olhado, reduzido à condição de puro objeto, revelada por um corpo que não mais deseja.

Em sua última visita à casa, Eguchi se deita com duas jovens e, depois de ter tomado o sonífero, diz a uma delas: "Será a última mulher da minha vida". Espanta-se ao se escutar dizendo isso, e logo pergunta: "Então quem foi a minha primeira mulher?" Lembra-se dela em um relance: "Foi minha mãe. Não podia ser nenhuma outra". Resposta totalmente inesperada e, talvez por isso, dotada de uma certeza perturbadora. Já adormecido, tenta perseguir as imagens de sua mãe e procura "os seios das garotas, pousando as palmas das mãos sobre eles". O velho Eguchi fecha os olhos e se recorda da cena da morte trágica de sua mãe, que, tuberculosa, chama por ele, que a atende e alisa com suavidade seu peito ofegante. Pergunta-se por que essa lembrança nesse momento e o que seriam esses dois seios sob suas mãos. Pensa que, ao ter alisado o peito de sua mãe, naturalmente teria tocado seus seios mirrados. Mas disso não se lembra; trata-se de uma dedução. Retorna apenas a lembrança do tempo em que dormia buscando os seios da jovem mãe.

recebido
20/08/2006

aprovado
02/09/2006

# *Angústia*

Ida Freitas

Apresentação do livro *Angústia*, organizado por Ida Freitas. Salvador, Associação Científica Campo Psicanalítico, 2006.

A angústia sempre foi objeto de atenção e interesse na clínica. Freud procurou entender a função do afeto de angústia para a mente, assim como para a direção da análise, situando-a, principalmente, como um sinal de perigo em face de uma ameaça, que não é outra senão a de castração.

Em *Inibição, sintoma e angústia*, encontramos a indicação de que não há afetos inconscientes, daí ser a angústia algo que o sujeito padece; é, portanto, um fenômeno corporal, que faz o sujeito voltar-se narcisicamente sobre seu corpo.

Para Lacan, todos os afetos enganam – porque são migratórios, se deslocam ao longo da cadeia significante – enquanto os significantes são objetos do recalque. A angústia, ao contrário dos demais afetos, não desliza na cadeia significante, não se refere ao significante enganador, mas ao real; ela é índice de um real indizível, que o significante não pode captar.

A clínica psicanalítica constata que a angústia pode surgir em diversos momentos. Pode ser o que leva alguém a iniciar uma análise, pode emergir ao se tocar na consistência do sintoma, pode irromper do encontro contingente com o real, pode fazer parte da proximidade do seu final.

Sabe-se também que ela pode ser desencadeada pela queda de certas identificações, pela perda de ideais, pelo encontro com a castração e pelo desvelamento do sem sentido do significante, envelopado nas incontáveis metáforas e metonímias da fala.

Ao analista caberá manejá-la, dar um tratamento ao real para o qual ela aponta, seja pelo percurso do trabalho com o sintoma, seja sustentando na transferência o impossível do real.

A coletânea *Angústia* pretende abordar algumas dessas questões e muitas outras ao longo de suas cinco seções: *Conferência*, *Constituição do sujeito e angústia*, *Dimensões clínicas da angústia*, *Topologia da angústia* e *Crítica à medicalização da angústia*.

Em *Conferência*, o escritor baiano Hélio Pólvora brinda esse livro com *A angústia contemporânea na obra de ficção*, em que

tece ricas reflexões sobre o tema. Refere-se, a princípio, à relação do artista com a angústia, afirmando que: "o artista canaliza a sua angústia, consegue abafá-la e, em certos casos, minimizá-la ou disfarçá-la, mas ela jamais se deixará domar por ser justamente corpo e espírito da fragilidade do ser".

Percorre, em seguida, um vasto caminho, passando por Freud, pelos filósofos, por exemplo Kierkegaard, pela mitologia e por diversas referências literárias. O autor não só aborda o tema da angústia pela lente da literatura ficcional, como também comenta fatos da realidade atual e a relação desses com temáticas da literatura que refletem essa realidade, analisando, por exemplo, o século XX como "um retrocesso à Idade das Trevas, um período em que prevaleceu mais que o medo da finitude pessoal e coletiva, o medo metafísico da perda de uma identidade consciente".

O escritor conclui sua primorosa conferência, com a receita filosófico-existencial de Kierkegaard para a angústia: "ter paixão pelo possível".

A seção *Constituição do sujeito e angústia* reúne quatro artigos: no primeiro, Antonio Quinet, ao percorrer os principais textos de Freud e Lacan a respeito da angústia, propõe uma relação entre os termos mãe e pai, angústia e sintoma, relação que desenvolve através dos conceitos de alienação e separação e do matema da metáfora paterna.

No segundo artigo, Sonia Campos Magalhães parte da questão "O que é, para a psicanálise, uma criança?" e privilegia como resposta possível a definição: "a criança é o sujeito que ainda não tem responsabilidade por seu gozo". Dessa definição destaca a temporalidade lógica e a constituição do sujeito, o que a leva a perguntar: "Como vem a angústia se situar aí? Qual a sua função em relação aos tempos de efetuação da estrutura?"

O terceiro trabalho apresenta uma reflexão sobre a adolescência que recorre à literatura e à clínica, e aborda principalmente as vicissitudes da relação do sujeito com a imagem especular, situando aí a angústia.

Em *A casa do homem*, quarto artigo dessa seção, Olga Sá Ferreira, considerando a formulação de Lacan de que não se pode falar de angústia sem referência ao objeto *a*, assim como não se pode falar de constituição de sujeito sem referência ao mesmo objeto *a*, chega ao seguinte enunciado dedutivo: advento do sujeito e angústia estão intimamente relacionados, que desenvolve ao longo do texto.

A seção *Dimensões clínicas da angústia* compreende cinco trabalhos. *Considerações sobre a angústia na clínica psicanalítica* é

o artigo de Angélia Teixeira, que traz uma cuidadosa reflexão e observações clínicas acerca do manejo necessário da angústia no dispositivo analítico.

Clarice Gatto, em *A angústia na neurose obsessiva*, realiza uma pesquisa acerca da formação dos sintomas nessa estrutura clínica, percorrendo os textos freudianos e concluindo seu percurso, em que se apóia no cogito cartesiano e nos desenvolvimentos de Lacan sobre o pensamento de Descartes, com a idéia de que o modo particular do sujeito obsessivo lidar com a angústia se dá através da dúvida: "Duvido, logo sou, ou seja, existo".

*A angústia na fobia e no pânico*, artigo de Amélia Almeida, situa esse afeto como um sinal daquilo que se opõe à emergência do sujeito nas repetidas operações de separação do campo do Outro ou do que põe o sujeito em estado de vacilação ou *fading* nos momentos de encontro do real. Assim, afirma que, se a fobia é uma defesa contra a angústia de castração, dando uma medida e estabelecendo certas condições para que ela compareça, o pânico – termo que relembra não ser novo – é uma expressão da irrupção direta, súbita e intensa do afeto da angústia, fora de toda a rede de significações ao alcance do sujeito. As questões da falta e do encontro com o real são aí articuladas para situar o substrato da angústia num e noutro caso, respectivamente.

"Existiria uma angústia de morte?" é a pergunta que permeia todo o artigo de Soraya Carvalho, *Angústia da morte*. A angústia é localizada pela autora como o afeto próprio do ser de linguagem e o que melhor representa sua condição de sujeito, ao passo que a condição de mortal lhe dá o estatuto de humano e articula os termos angústia e morte via gozo. "A angústia de morte poderia ser traduzida como o gozo da morte". Tomando a morte quando "escolhe" o sujeito, diz que a angústia se apresenta aí como uma experiência de castração. Tomando a morte quando é uma escolha do sujeito, refere a angústia como avassaladora, irrupção do real experimentada no corpo: angústia de vida e não da morte.

Encerrando a seção, *O teatro da histeria*, de Véra Motta, faz um comentário da peça de Antonio Quinet, *A lição de Charcot*. A princípio, explica a estrutura da peça, que se constitui de um prólogo e quatro atos, e situa o contexto histórico onde se desenrola sua ação. Indica, a seguir, que a intenção do autor é a de falar da histeria a partir do teatro: "Se o sujeito histérico é ator de uma peça cuja escrita é inconsciente, pôr em cena a histeria é revelar igualmente a expressão histérica da ópera".

*Topologia e angústia*, terceira seção da coletânea, tem como primeiro artigo *Algumas articulações sobre o estádio do es-*

*pelho no Seminário da angústia*, no qual Elaine Foguel destaca a importância do estádio do espelho no ensinamento de Lacan, especialmente no período de 1949 a 1962, e situa o momento da inserção da topologia de superfície, quando Lacan formaliza o objeto *a* na sua relação com o sujeito. E localiza o retorno de Lacan ao modelo óptico no *Seminário – livro 10*, articulado ao desencadeamento da angústia: "essa ocorre quando a castração ao gozo ameaça desaparecer do lado do Outro".

Em seguida, Jairo Gerbase, autor de *MAS*, prometendo explicar a frase quase inexplicável de Lacan "a angústia é simbolicamente real", levanta a hipótese de que o que angustia é o sem sentido do significante, desenvolvendo ao longo do artigo os efeitos dessa hipótese nos campos da neurose e da psicose.

Essa seção se conclui com o artigo *Pulsão e angústia*, no qual, inicialmente, José Antonio Pereira da Silva fundamenta o conceito de pulsão, para daí buscar as possíveis articulações entre pulsão e angústia. Situa, assim, o ponto de angústia no nível do corpo da mãe, no qual estaria implicada a pulsão oral, localizando em seguida o ponto de angústia numa posição inversa a essa primeira, que corresponderia ao próprio orgasmo.

Na seção *Crítica à medicalização da angústia*, Cristiane Oliveira, em seu artigo *Sobre a medicalização da angústia na atualidade*, pretende refletir sobre a crescente difusão da medicalização da angústia em nossos tempos, adotando como estratégia a discussão sobre o biopoder, o que a leva a pensar que "o problema da medicalização da angústia transcende o uso indiscriminado de ansiolíticos. Inscreve-se, antes, nas seduções da biopolítica, na submissão escravizada ao imperativo de aceleração dos processos produtivos, na exigência de desempenho e na moral do espetáculo".

Em *O sintoma sem sujeito da psicofarmacologia*, Marcus do Rio Teixeira comenta uma matéria da *Folha de S. Paulo* sobre um determinado "transtorno" psicológico. Esse artigo de jornal, como tem sido habitual na mídia, traz uma explicação que desconsidera qualquer especificidade do quadro em questão, demonstrando um caráter genérico e estereotipado, o que leva o autor, primeiramente, a deduzir que "se uma enorme variedade de quadros pode ser reduzida a uma causa comum – diminuição da quantidade de neurotransmissores – e a um tratamento com praticamente as mesmas substâncias – antidepressivos –, a nosologia perde o seu sentido", e, em seguida, a perguntar: "por que a psiquiatria contemporânea abriria mão da sua clínica, da sua história, para aderir a uma nosografia empobrecida, que dispensa a clínica e prefere enfatizar supostas semelhanças, em detrimento da singularidade de cada quadro?".

Finalmente, Jairo Gerbase autor de *Ataraxia*, faz considerações a respeito da hipótese neuroquímica dos transtornos ansiosos e da hipótese psicanalítica para a angústia, mostrando a oposição entre esses dois campos. Para Gerbase, a psiquiatria biológica trata a angústia a partir de um *déficit* neuroquímico, enquanto, para a psicanálise, a angústia sucede a uma perda de objeto, entendendo-se perda de objeto como perda de sentido. "Quando o sentido se ausenta, o sujeito fica vazio de significação e é então invadido pela experiência de gozo".

O Campo Psicanalítico, ao organizar a coletânea *Angústia*, pretende oferecer ao público leitor o produto de um ano de debates sobre o tema e contribuir de alguma forma para a reflexão acerca de tantas questões suscitadas por esse afeto.

Boa leitura!

recebido
25/08/2006

aprovado
19/09/2006

# Histeria ou paranóia?

Clarice Gatto

Resenha de *Indecible: Revista de Psicanálise*, n. 3
Cinco conferências de Sol Aparicio
Medellin: Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellin, 2006.

*Indecible*: *Revista de Psicanálise*, da Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellin, da Colômbia, publicou cinco conferências proferidas em 2004 por Sol Aparicio, psicanalista da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano – França, na atividade denominada *diagonal de opção epistêmica.*[1] *Histeria ou paranóia*, indaga a autora, para remeter os leitores à complexidade que compõe o cotidiano da *práxis* da psicanálise: seja na colheita de elementos na *transferência* para a confecção da hipótese diagnóstica do começo do tratamento, seja no *laço social* imprescindível que ela promove ao "alcançar o horizonte da subjetividade de sua época", como encorajava Lacan[2].

É por essa via – a do laço social que pode promover a psicanálise – que Sol Aparicio escolhe entrar nesse assunto. Na primeira conferência, *Considerações lacanianas sobre a decadência do pai*, ela retoma a distinção efetuada por Lacan em seu texto de 1938, *Os complexos familiares*, entre a "decadência social da *imago* paterna", efeito do progresso social, da família conjugal, do capitalismo vindouro no final do século XIX na Europa, e a "carência da personalidade do pai", que a experiência analítica identifica no imaginário das neuroses, no qual a personalidade do pai é sempre "carente de alguma forma, ausente, humilhada, dividida, postiça"[3].

Como observa a autora:

> O estilo mudou, porém não a concepção, estritamente freudiana, da *função paterna,* que há de garantir o cumprimento da proibição do incesto, ou seja, separar efetivamente a mãe de seu objeto e submeter o sujeito à lei do desejo. Entre uma e outra formulação, entre 1947 e 1964, Lacan fala distinguindo, dentro

[1] *Diagonal de opção epistêmica* é uma modalidade de intercâmbio, também internacional, entre membros da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano na perspectiva de transmissão da psicanálise.

[2] Lacan. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1956).

[3] Lacan. *Os complexos familiares* (1938/1987, p. 61).

> da relação com o pai, as "relações reais" e "narcísicas" com sua pessoa e sua imagem dos efeitos inconscientes de sua função simbólica, depois de ter situado no *Nome-do-Pai* o suporte da função (p. 13).[4]

[4] Lacan. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1956).

A autora comenta ainda vários trabalhos de Lacan, para demonstrar o percurso dessa distinção fundamental entre a *decadência social da imago paterna* e a *função paterna*, bem como suas conseqüências lógicas no modo com que neuroses e psicoses lidam com o real.

Orientada por um subtítulo, "critérios que orientam o psicanalista" à pergunta "histeria ou paranóia?", na segunda conferência, *Atualidade clínica: da fixação feminina à mãe, descoberta tardia de Freud*, a autora nos adverte de que "o que se passa é que a *estrutura* não é algo imediatamente perceptível, nem evidente", mesmo que Lacan não deixe dúvidas ao situar a histeria no campo das neuroses, determinada pelo conceito freudiano de *recalcamento originário*, e a paranóia no campo das psicoses, estabelecida pelo conceito lacaniano de *foraclusão do* (significante) *Nome-do-Pai*.

Sol Aparício também justifica sua escolha entre "histeria ou paranóia", ao se deparar com essa pergunta em sua própria clínica, na qual o elemento que suscitava dúvidas era a presença de "traços paranóides". Não basta, portanto, a atenção ao discurso do sujeito que fala na análise. É preciso se orientar nos conceitos que a doutrina da psicanálise promove.

Como diz o título, o ponto central dessa conferência é a retomada da articulação, tardiamente notada por Freud, da "fixação feminina à mãe", da "dependência da mãe", para situar no chamado tempo lógico "pré-edípico", "um tempo onde o pai ainda não conta", como diz Freud, o 'germe' da histeria e da paranóia. Trata-se de questões para as quais a autora encontra apoio nos textos de Lacan de 1958 a 1972, aproximando-as de conceitos como "desejo da mãe", "desejo do grande Outro" e "grande Outro primordial".

Na terceira conferência, *Alienação narcísica, o episódio persecutório de Dora e seu destino posterior*, o *caso Dora*, de Freud, lido diversas vezes por Lacan em seus seminários, é retomado com o rigor necessário do trabalho analítico: aula por aula, texto por texto. Do narcisismo de Freud ao estádio do espelho de Lacan, a relação imaginária, "relação erótica e base da tensão agressiva, constitutiva da imagem especular", é a via escolhida para distinguir histeria e paranóia.

*Valor da identificação com a imagem especular na neurose e na psicose*, a quarta conferência, trabalha a "imagem especular", a "imagem no espelho", "a imagem do corpo", e, por meio de dois fragmentos de sua experiência – "Sinto-me mal em meu corpo quando estou gorda" e "Sou gorda, me detesto" –, interroga "de que corpo se trata?" para essas analisantes.

Na conferência que encerra sua apresentação no Fórum de Medellin, *E outras observações de Lacan a respeito,* Sol Aparicio a conclui com a máxima: "a análise leva o sujeito a desnudar a estrutura de sua relação com o grande Outro". Mais uma vez orientada pelas indagações de sua experiência analítica, apresenta nos fragmentos de um caso de paranóia a implicação dessas descobertas subjetivas no âmbito social, propiciando ao sujeito viver a vida. Encorajada por Lacan, para quem, como frisamos, "o psicanalista deve alcançar o horizonte da subjetividade de sua época", Sol retoma o *Seminário – livro 7: A ética da psicanálise* e as três posições – na histeria, na neurose obsessiva e na paranóia – do sujeito com o objeto *a*, para demonstrar que ainda resta ao psicanalista refletir sobre as dificuldades encontradas na experiência ao se fazer suporte dessas descobertas na transferência.

É interessante destacar a importância atribuída pela autora à Escola de psicanálise na elaboração das dúvidas e dificuldades na direção do tratamento, que, ao serem compartilhadas com outros colegas da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, geram, a cada colóquio anual, o trabalho em torno dos problemas enfrentados pela psicanálise.

Gostaria de dizer que considero muito importante retomarmos a reflexão sobre a distinção entre "a decadência social da *imago* paterna" e "a função paterna", pois sabemos que, de tempos em tempos, um tema entra na moda, também no Brasil, e muitos passam a falar e a repetir, sem, contudo, trazer para o cerne do evento a problemática que pode auxiliar os psicanalistas no exercício de sua função.

Para concluir, gostaria de dizer também que senti falta, na edição de *Indecible*, de algumas referências bibliográficas utilizadas no corpo do texto, deixando-nos a indagação de se houve uma revisão do texto publicado pela autora, tarefa sempre essencial. Sol Aparicio, nessas conferências, não só trabalha as distinções, como tira as devidas conseqüências, calcando a formalização da psicanálise por meio de sua experiência analítica. É um excelente trabalho e, mesmo sabendo que os brasileiros lêem com facilidade o texto em espanhol, vale a pena pensar em uma tradução para o português. Enquanto isso, *buena letura*!

## referências bibliográficas

LACAN, Jacques. (1956). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. (1938) *Os complexos familiares*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.



recebido
10/09/2006

aprovado
18/10/2006

# sobre os autores

Ângela Mucida
Psicóloga. Psicanalista membro da EPFCL. Mestre em Filosofia (UFMG). Diretora de Ensino em exercício e professora de FCCL–BH. Coordenadora e professora da Especialização em Saúde Mental e Psicanálise – Centro Universitário Newton Paiva/BH. Autora do livro *O sujeito não envelhece – psicanálise e velhice* (Belo Horizonte: Autêntica, 2004). E-mail: angelamucida@terra.com.br

Christian Dunker
Psicólogo. Doutor em Psicologia. Membro da Comissão de Ensino e Pesquisa de FCCL–SP. Analista praticante da EPFCL. E-mail: chrisdunker@terra.com.br

Clarice Gatto
Psicóloga. Responsável pelo Serviço de Psicanálise do CESTEH-ENSP-FIOCRUZ. Analista praticante da EPFCL–RJ. E-mail: claricegatto@openlink.com.br e claricegatto@ensp.fiocruz.br

Colette Soler
Doutora em Psicologia (Paris VII). Psicanalista. Membro fundador da Internacional dos Fóruns e da EPFCL. Professora de FCCL– Paris. Autora de vários livros, entre os quais *Psicanálise na civilização* (Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998) e *O que Lacan dizia das mulheres* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005). E-mail: solc@easynet.fr

Eléonore Pardo
Psicóloga clínica. Doutoranda em Psicopatologia. Membro associado da equipe de Pesquisa Clínica, anexada ao Laboratório de Psicopatologia Clínica e Psicanálise da Universidade Aix-en-Provence-I. E-mail: eleonore-pardo@free.fr

Eliane Z. Schermann
Psicanalista. AME da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. Psicóloga, com especialização em Psicologia Clínica e Institucional pela PUC-Rio. Doutora em Psicologia pela UFRJ. Coordenadora da equipe de publicação da *Revista Stylus* (2005/2006). Docente do Fórum Rio da EPFCL-Brasil. Autora do livro *O gozo em-cena: sobre o masoquismo e a mulher* (São Paulo: Editora Escuta, 2003). E-mail: schermann@openlink.com.br

Fabio Santos Bispo
Graduado em Psicologia pela UFMG. Pós-graduando em Psicopedagogia Clínica e Institucional na UEMG. E-mail: fabio.siloe@gmail.com

François Morel
Psicanalista. Psiquiatria. AME da EPFCL. Chefe do Serviço Clínico da Faculdade de Medicina. E-mail: drfrancoismorel@hotmail.com

Ida Freitas
Psicanalista. Analista praticante da EPFCL. Especialista em Psicologia Clínica. Diretora da AFCL-EPFCL Brasil (2004-2006). E-mail: idabf@terra.com.br

Luis Izcovich
Psicanalista. Psiquiatra. Membro fundador e AME da EPFCL–França. Doutor em Psicanálise. Professor do Colégio Clínico de Paris. Autor do livro *Les paranoïaques et la psychanalyse* (Paris: Champ Lacanien, 2004). E-mail: alizco@wanadoo.fr

Marc Strauss
Psicanalista. Psiquiatra. AME da EPFCL. Professor do Colégio Clínico de Paris. E-mail: strauss@easyconnect.fr

Maria Carolina Bellico Fonseca
Psicóloga. Psicanalista. Mestre em Psicologia pela UFMG. Membro do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais. E-mail: cbellico@terra.com.br

Michel Lapeyre
Psicanalista em Toulouse. Professor adjunto na Universidade de Toulouse II. Membro da ERC. E-mail: michel.andre.lapeyre@wanadoo.fr

Moisés de Andrade Junior
Mestrando em Estudos Psicanalíticos e Membro do Laboratório de Psicanálise da UFMG. E-mail: mosaias@yahoo.com.br

Nina Virginia de Araújo Leite
Psicanalista. Membro da Escola de Psicanálise de Campinas. Professora do Departamento de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem / UNICAMP. E-mail: nvirginia@uol.com.br

Pascale Macary-Garipuy
Psicanalista em Toulouse e Rennes. Psicólogo clínico no Hospital Joseph Ducuing, em Toulouse. Professor adjunto na Universidade de Rennes II. Membro da EA (Rennes II). Membro Associado da ERC (Toulouse II). E-mail: pascale.macary@wanadoo.fr

Sidi Askofaré
Psicanalista. Doutor em Letras e Ciências Humanas e em Psicologia. Professor e Diretor de Pesquisa na Universidade de Toulouse-Le Mirail. Professor do Colégio Clínico do Sudeste, França. AME da EPFCL. E-mail: s.askofare@wanadoo.fr

# orientações editoriais

Stylus é uma revista semestral da Associação Fóruns do Campo Lacaniano e se propõe a publicar os artigos inéditos das comunidades brasileira e internacional do Campo Lacaniano, e os artigos de outros colegas que orientam sua leitura da psicanálise principalmente pelos textos de Sigmund Freud e Jacques Lacan. Serão aceitos artigos provenientes de outros campos de saber (a arte, a ciência, a matemática, a filosofia, a topologia, a lingüística, a música, a literatura etc.) que tomam a psicanálise como eixo de suas conexões reflexivas. Aos *manuscritos* encaminhados para publicação, recomendam-se as seguintes orientações editoriais.

Serão aceitos trabalhos em inglês, francês e/ou espanhol. Se aceitos, serão traduzidos para o português. Todos os trabalhos enviados para publicação serão submetidos a no mínimo dois pareceristas, membros do Conselho Editorial de Stylus (CES). A Equipe de Publicação de Stylus (EPS) que poderá fazer uso de consultores "ad hoc", a seu critério e do CES, omitida a identidade dos autores. Os autores serão notificados da aceitação ou não dos artigos. Os originais não serão devolvidos. O texto aceito para publicação o será na íntegra. Os artigos assinados expressam a opinião de seus autores.

A EPS avaliará a pertinência da quantidade de textos que irão compor cada número de Stylus, de modo a zelar pelo propósito desta revista: promover o debate a respeito da psicanálise e suas conexões com os outros discursos.

O fluxo de avaliação dos artigos será o seguinte:

1. Recebimento do texto por e-mail pelos membros da EPS de acordo com a data divulgada na homepage da AFCL (http://www.campolacaniano.com.br :: Publicações: Stylus). 2. Distribuição para parecer. 3. Encaminhamento do parecer para a reunião da EPS para decisão final. 4. Informação ao autor: se recusado, se aprovado ou se necessita de reformulação (nesse caso, é definido um prazo de vinte dias, findo o qual o artigo é desconsiderado, caso o autor não o reformule). 5. Após a aprovação, o autor deverá enviar à EPS no prazo de sete dias úteis uma cópia de seu texto em disquete e outra em papel. A revista não se responsabiliza pela conversão do arquivo. O endereço para o envio do original será fornecido nessa ocasião pela EPS. 6. Direitos autorais: a aprovação dos textos implica a cessão imediata e sem ônus dos direitos autorais de publicação nesta revista, a qual terá exclusividade de publicá-los em primeira mão. O autor continuará a deter os direitos autorais para publicações posteriores. 7. Publicação.

Nota: não haverá banco de arquivos para os números seguintes. O autor que desejar publicar deverá encaminhar seu texto a cada número de *Stylus*.

Serão aceitos trabalhos para as seguintes seções:

*Artigos*: análise de um tema proposto, levando ao questionamento e/ou a novas elaborações (aproximadamente 12 laudas ou 25.200 caracteres, incluindo referências bibliográficas e notas). *Ensaios*: apresentação e discussão a partir da experiência psicanalítica de problemas cruciais da psicanálise no que estes concernem à transmissão da psicanálise (aproximadamente 15 laudas ou 31.500 caracteres, incluindo referências bibliográficas e notas). *Resenhas*: resenha crítica de livros ou teses de mestrado ou doutorado, cujo conteúdo se articule ou seja de interesse da psicanálise (aproximadamente sessenta linhas – 3600 caracteres). *Entrevistas*: entrevista que aborde temas de psicanálise ou afins à psicanálise (aproximadamente dez laudas ou 21.000 caracteres, incluindo referências bibliográficas e notas). Stylus possui as seguintes seções: ensaios, trabalho crítico com os conceitos, direção do tratamento, entrevista e resenhas; cabe a EPS decidir sobre a inserção dos textos selecionados no corpo da revista.

## apresentação dos manuscritos

Formatação: os artigos devem ser enviados por *e-mail*, no mínimo, em arquivo no formato "Word for Windows 6.0/95, 98 ou 2000 (.doc)" à EPS, conforme indicado na homepage da AFCL e endereçados à EPS em tamanho A4, letra Times New Roman, corpo 12, espaço 1,5, margens de 2 cm, lauda do texto em torno de 2.100 caracteres. A primeira lauda do texto original deve conter apenas o título do trabalho, nome completo do autor (se for único) ou dos autores (no caso de co-autoria), biografia(s) e seu(s) respectivo(s) endereço(s) completo(s). As demais páginas (contendo título e texto) devem ser numeradas consecutivamente, a partir de 2.

Ilustrações: o número de figuras (quadros, gráficos, imagens, esquemas) deverá ser mínimo (máximo de cinco por artigo, salvo exceções, que deverão ser justificadas por escrito pelo autor e avalizadas pela EPS) e devem vir em separado em arquivo JPEG nomeados Fig. 1, Fig. 2 e indicadas no corpo do texto o local destas, sucessivamente. As ilustrações devem trazer abaixo um título ou legenda com a indicação da fonte, quando houver.

Resumo / Abstract: todos os trabalhos (artigos, entrevistas) deverão conter um *resumo* na língua vernácula e um *abstract* em língua inglesa contendo de cem a duzentas palavras. Deverão trazer também um mínimo de três e um máximo de cinco palavras-chave (em português) e *key word*s (em inglês) e a tradução do título do trabalho. As resenhas necessitam apenas das palavras-chave e *key words*.

Citações no texto: as citações de outros autores que excederem quatro linhas devem vir em parágrafo separado, margem de 2 cm à esquerda (além do parágrafo de 1,25 cm) e 1 cm à direita, tamanho e letra igual ao texto. Os títulos de textos citados devem vir em itálico (sem aspas), os nomes e sobrenomes em formato normal (Lacan, Freud).

## citações do texto nas notas

1. As notas não bibliográficas devem ser reduzidas a um mínimo, ordenadas por algarismos arábicos e arrumadas como *nota de rodapé* ou *notas de fim de texto* antes das referências bibliográficas (citadas no corpo do texto);
2. As citações de autores devem ser feitas por meio do último sobrenome seguido do título e ano de publicação do trabalho. No caso de transcrição na íntegra de um texto, a citação deve ser acrescida da página citada;
3. As citações de obras antigas e reeditadas devem ser feitas da seguinte maneira: Kraepelin (1899/1999);
4. No caso de citação de artigo de autoria múltipla, as normas são as seguintes: A) até três autores – o sobrenome de todos os autores é mencionado em todas as citações, usando e ou &, conforme exemplo (Pollo & Rossi & Martielo, 1997). B) de quatro a seis autores – o sobrenome de todos os autores é citado na primeira citação, como acima. Da segunda citação em diante só o sobrenome do primeiro autor é mencionado (Pollo, 1997, p.). C) mais de seis autores – no texto, desde a primeira citação, somente o sobrenome do primeiro autor é mencionado, mas nas referências bibliográficas os nomes de todos os autores são relacionados.
5. Quando houver repetição da obra citada na seqüência da nota, deve vir indicado *Ibid.*, p. (página citada.)
6. Quando houver citação da obra já citada porém fora da seqüência da nota, deve vir indicado o nome da obra, *op. cit.*, p. (*Fetischismus*, *op. cit.*, p.317).

## referências bibliográficas

Os títulos de livros, periódicos, relatórios, teses e trabalhos apresentados em congressos devem ser colocados em *itálico*. O sobrenome do(s) autor(es) deve vir em caixa alta. Para maiores informações, consultar a NBR 6.023 da ABNT.

1. Livros, livro de coleção:
   1.1. Lacan, Jacques. *Autres Ecrits*. Paris: Seuil, 2001.
   1.2. Freud, Sigmund. (1905) Die Traumdeutung. In: *Stu-*

*dienausgabe*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1994. Band II.

1.3. Freud, Sigmund. (1905) A interpretação dos sonhos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1994. Vol. II.

1.3. Lacan, Jacques. *O seminário - livro 8*: *A Transferência (1960-1961)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1992.

1.4. Lacan, Jacques. *O seminário: A Identificação (1961-1962)*: aula de 21 de março de 1962. Inédito.

1.5. Lacan, Jacques. *O seminário: Ato psicanalítico (1967-1968)*: aula de 27 de março de 1968. (Versão brasileira fora do comércio).

1.6. Lacan, Jacques. *Le séminaire: Le sinthome (1975-1976)*. Paris: Association freudienne internationale, 1997. (Publication hors commerce).

2. Capítulo de Livro: Foucault, Michel. Du bon usage de la liberté. In: Foucault, M. *Histoire de la folie à l'âge classique* (p.440-482). Paris: Gallimard, 1972.
3. Artigo em periódico científico ou revista: Quinet, Antonio. A histeria e o olhar. *Falo*. Salvador, n.1, p.29-33, 1987.
4. Obras antigas com reedição em data posterior: Alighieri, Dante. *Tutte le opere*. Roma: Newton, 1993. (Originalmente publicado em 1321).
5. Teses e dissertações não publicadas: Teixeira, Angélia. *A teoria dos quatro discursos: uma elaboração formalizada da clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro, 2001, 250f. Dissertação. (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
6. Relatório técnico: Barros de Oliveira, Maria Helena. *Política Nacional de Saúde do Trabalhador*. (Relatório Nº). Rio de Janeiro. CNPq., 1992.
7. Trabalho apresentado em congresso mas não publicado: Pamplona, Graça. *Psicanálise: uma profissão? Regulamentável? Questões Lacanianas*. Trabalho apresentado no Colóquio Internacional Lacan no Século. 2001 Odisséia Lacaniana,I, 2001, abril; Rio de Janeiro, Brasil.
8. Obra no prelo: No lugar da data deverá constar (No prelo).
9. Autoria institucional: American Psychiatric Association. DSM-III-R, *Diagnostic and statistical manual of mental disosrder* (3rd edition revised.) Washington, DC: Author, 1998.
10. CD Room – Gatto, Clarice. Perspectiva interdisciplinar e atenção em Saúde Coletiva. *Anais do VI Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva*. Salvador: ABRASCO, 2000. CD-ROM.
11. Home page – Gerbase, Jairo. *Sintoma e tempo*: aula de 14 de maio de 1999. Disponível em: www.campopsicanalitico.com.br. Acesso em: 10 de julho de 2002.

# pareceristas do número 12

Ana Laura Prates
Andrea Fernandes
Angela Mucida
Clarice Gatto
Edson Sagesse
Elisabete Thamer
Eugenia Krutzen
Graça Pamplona
Henry Krutzen
Katia Botelho
Nina Leite
Sonia Alberti
Vera Pollo

stylus, *m.* 1. (*Em geral*) Instrumento formado de haste pontiaguda. 2. (*Em especial*) Estilo, ponteiro de ferro, de osso ou marfim, com uma extremidade afiada em ponta, que servia para escrever em tabuinhas enceradas, e com a outra extremidade chata, para raspar (apagar) o que se tinha escrito // *stilum vertere in tabulis*, Cic., apagar (servindo-se da parte chata do estilo). 3. Composição escrita, escrito. 4. Maneira de escrever, estilo. 5. Obra literária. 6. Nome de outros utensílios: a) Sonda usada na agricultura; b) Barra de ferro ou estaca pontiaguda cravada no chão para nela se espetarem os inimigos, quando atacam as linhas contrárias.