ISSN 1676-157X

associação fóruns do campo lacaniano

stylus



revista de psicanálise
n.7 out. 2003

versões da práxis psicanalítica

associação fóruns do campo lacaniano

stylus

revista de psicanálise

Stylus	Rio de Janeiro	n.7	p.1-232	out. 2003

© 2003, 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 Miguel Calmon, 1210 – Centro Médico do Vale sala 110
40.110-100 – Vale do Canela – Salvador – BA
e-mail: afcl@campolacaniano.com.br
http://www.campolacaniano.com.br

Comissão de Gestão da AFCL
Diretor: *Jairo Gerbase*
Secretária: *Clarice Gatto*
Tesoureira: *Angela Dias*

Equipe de Publicação de Stylus
Angela Diniz Costa
Bárbara Guatimosim (coordenadora)
Delma Gonçalves
Graça Pamplona

Assessoria de Edição
Clarice Gatto

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
Huguenacolor

Impressão
Marques Saraiva

Conselho Editorial
Ana Laura Prates (AFCL)
Andréa Fernandes (AFCL/UFBA)
Ângela Diniz Costa (AFCL)
Ângela Mucida (AFCL/Newton Paiva)
Angélia Teixeira (EPCL/UFBA)
Daniela Scheikman-Chatelard (AFCL/UnB)
Edson Saggese (IPUB/UFRJ)
Eliane Z. Schermann (AFCL/CES–Juiz de Fora)
Elisabete Thamer (doutoranda da Sorbone – Paris)
Eugênia Correia Krutzen (Psicanalista / Natal – RN)
Gabriel Lombardi (U. Buenos Aires)
Gilberto G. Gobbato (AFCL/U. Tuiuti)
Helena Bicalho (AFCL/USP)
Henry Krutzen (Psicanalista / Natal – RN)
Kátia Botelho (AFCL/PUC-Minas)
Luiz Andrade (AFCL/UFPB)
Marie-Jean Sauret (U. Toulouse le Mirail)
Nina Araújo Leite (UNICAMP)
Paulo Lima (UFBA)
Sônia Alberti (AFCL/UERJ)
Vera Pollo (AFCL/CES–Juiz de Fora)

Tiragem
500 exemplares

Agradecimento ao parecerista ad hoc do n. 7:
Jairo Gerbase (EPCL-Fórum Salvador)

FICHA CATALOGRÁFICA

STYLUS : revista de psicanálise, n. 7, outubro de 2003.
Rio de Janeiro: Associação Fóruns do Campo Lacaniano.
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

5 *Editorial*: Bárbara Guatimosim

ensaios

9 Tânia Mara Costa Pinto: *Análise terminável e interminável I: o transfinito*

36 Tânia Mara Costa Pinto: *Análise terminável e interminável II: um percurso pela trilogia de Paul Claudel*

52 Carlos Bermejo Mozas: *Uma lógica paramétrica realizada sobre a garrafa de Klein: a alienação na tópica narcísica e a articulação Isso-Ics*

70 Antonio Quinet: *Histerias*

trabalho crítico com os conceitos

87 Luís F. G. Andrade: *As instituições psicanalíticas e seus discursos*

98 Elisabete Thamer: *Contra a semantofilia: Lacan e a retórica*

109 Glória Justo: *A* pulsão epistemofílica *nas teorias freudiana e lacaniana*

121 Clícia Magalhães Pereira: *Alcoolismo: questões sobre o sintoma*

direção do tratamento

129 Sonia Borges: *A lógica do delírio*

140 Elisabeth da Rocha Miranda: *Um caso de histeria masculina: parecer ser homem ou mulher?*

150 Josefa Yuta Pech: *Um olhar para Maria*

159 Eliane Z. Schermann: *Relendo o caso Dora. A histeria: o saber e a verdade na direção do tratamento*

171 Lenita Pacheco Lemos Duarte: *O giro do discurso em um caso de neurose obsessiva*
184 Maria Helena Martinho: *Um caso de neurose obsessiva em uma mulher*
196 Marcia de Assis: *A questão histérica no meio do caminho*

entrevista

207 Regina Teixeira da Costa entrevista Jairo Gerbase sobre a *Radiofonia* de Jacques Lacan

resenhas

219 Clarice Gatto: O Gozo en-cena: sobre o masoquismo e a mulher, *de Eliane Z. Schermann*
222 Gilberto Gobbato: Antonin Artaud, réalité et poésie, *de Pierre Bruno*

Editorial

[...] importa submeter a própria análise ao esquema operacional que ela nos ensinou, e que consiste em ler, nas diferentes fases de sua elaboração teórico-técnica, o modo de ir mais adiante na reconquista da realidade autêntica do inconsciente pelo sujeito.

Jacques Lacan

DESDE *STYLUS* N. 6 NÃO TEMOS para esta revista um tema específico. Optamos por dar oportunidade a trabalhos de datas e lugares diferentes, ainda não publicados ou que não puderam estar presentes em edições anteriores. Ratificamos que a revista *Stylus*, apesar de ter suas normas, está aberta aos que queiram entrar nessa interlocução heterogênea, animada pelos estilos de cada um. Neste número, está declarada e efetivada essa idéia. Todos os textos desta edição passaram por alguma forma de exposição, jornadas, colóquios, encontros, alguns por mais de uma prova e daí reelaborados e concluídos na escrita em que finalmente se decantaram.

Nos *Ensaios* que articulam a práxis psicanalítica, temos nas primeiras conferências uma autora e duas versões para o fim de análise, matemática e poética. Em uma terceira conferência, a histeria, que sempre corre o risco de ser mal ou destratada, é retomada como estrutura e discurso à luz de nossos dias, convocando o psicanalista em sua escuta. Pela via da topologia, vemos a nada clássica "soma disjuntiva" mostrando a complexidade da operação de negação na psicanálise e sua participação em articulações fundamentais.

Em *Trabalho crítico com os conceitos,* comparece a colaboração de autores que se deixaram instigar no exercício da práxis da teoria por temas muito pouco explorados: o da retórica da qual Lacan se vale na via ética da interpretação; as tensões geradas entre o discurso analítico e o discurso histérico, mais incompatíveis que afinados em relação ao saber; uma lapidação conceitual que faz brilharem noções repetidas e desgastadas em clara novidade; a pulsão revisitada em sua epistemofilia e conduzida, pelo fio do desejo, até o gaio saber; o questionamento do sintoma no alcoolismo, desde sua vertente emudecida que faz gozo no corpo, ao descobrir-se mais abordável em seu *delirium,* por implicar o sujeito onírico do inconsciente.

A clínica da neurose predomina em *Direção do tratamento* e comparece nos artigos trabalhados em construções de casos e em sua incidência na teoria. Os textos percorrem versões da histeria e da obsessão em homens e mulheres nas quais os sintomas são interrogados em seus pontos de gozo que, configurando a estrutura, orientam o tratamento. Estar sujeito ao gozo é o que vemos no caso de psicose apresentado em sua tentativa incessante e delirante de significar. Por meio de Lacan, retomando Freud, o inevitável, e outros autores, a experiência analítica aqui se reinaugura, se elabora e se expõe, permitindo que a psicanálise interrogue sua prática.

Sabemos que escrever a clínica e a teoria psicanalíticas faz parte desse laço social que o discurso analítico promove. Escrever é um trabalho no qual, se na arte ainda pode haver alguma dúvida, com certeza há mais transpiração que inspiração. O que temos aqui impresso é um trabalho, um trabalho de luto que precipita o produto do esforço de tornar legível o que é indizível no ofício analítico, sem o conforto de apenas aplicar a doutrina. Que a produção possa se tornar causa de novas questões e elaborações é o que desejamos.

Neste número, em que os textos já têm uma história, tampouco a entrevista pegou nosso entrevistado de surpresa. As perguntas foram feitas com base em um denso e longo trabalho de Jairo Gerbase na tessitura cifrada da enunciação lacaniana em *Radiofonia.*

As resenhas revelam o quanto seus feitores se dedicaram ao desafio que impõe o livro eleito. Mais que se referir ao conteúdo impresso, resenhar pode ser tornar visível pelo leitor, sobre esse que aí se debruça, o efeito do texto, da letra cunhada no desejo e gozo de uma autoria singular.

Essas escutas e leituras na materialidade d'*alíngua* deixam a pergunta: o que nos faz avançar na psicanálise? Talvez seja o efeito da letra ferina que nos avança, rasga nossas convicções, sangra nosso saber, provocando o desejo de busca renovada em que cada um, em sua escritura, segue adiante, retratando essa ferida que nunca admite um único *phármakon.*

Bárbara Guatimosim

ensaios



análise terminável e interminável I: o transfinito[1]

[1] *Seminário O final de análise* realizado em Curitiba.

Tânia Mara Costa Pinto

I. matemática e psicanálise

Quando alguém procura um tratamento, o faz devido a um sintoma ou a uma angústia que não lhe dá sossego. Algo na montagem fantasmática se desestabilizou e o real está acossando a estrutura. Para abordá-lo, no entanto, o único instrumento disponível é a cadeia simbólica. E então o candidato à análise é convidado a falar, a falar sobre aquilo que sabe acerca disso de que se queixa. São as entrevistas preliminares.

A análise se inicia quando há o encontro com o Outro, ou seja, ao falar sobre seus incômodos, o analisante se encontra com a responsabilidade em relação ao que diz. Percorrendo sua própria cadeia significante, dá-se conta de que o saber que seu eu dispõe sobre sua experiência de vida não dá conta de alguma coisa que o ultrapassa, que atravessa seus ditos, que o faz tropeçar nas palavras, enganar-se no que havia se proposto a dizer, acabando por dizer algo que não sabia. Encontra-se então com seu inconsciente, com esse Outro que o habita e determina, parcialmente escondendo uma verdade sob a barra do recalque. Assim, uma análise põe a debater o saber e a verdade, ocasião em que pode emergir o sujeito. Como bem definiu Antônio Godino Cabas em seu seminário sobre a Letra[2], "o sujeito é uma ferida entre a verdade e o saber". Aparecendo o sujeito, descobrindo-se subposto a um saber Outro sobre sua verdade, já que o rigor da análise não permite que se encontre um saber qualquer que alivie dos efeitos de verdade, ao contrário, exige do saber um desdobramento em face da verdade, coloca-se uma pergunta: termina aí uma análise? Em seu fim, trata-se de uma subjetivação? O fim de uma análise seria a construção de um saber sobre a verdade? Se assim fosse, a análise buscaria, em seu fim, quase o mesmo que uma religião, apesar de todo o esforço de Freud em demonstrar que a psicanálise e a religião não se assentavam sobre os mesmos fundamentos. Lacan também faz referencia a essa vizinhança de campo quanto à busca da verdade, porém sublinha uma incompatibilidade: "Que desde então se verifique que se eu digo que a psicanálise

[2] *Seminário* sobre a *Letra* proferido pelo psicanalista Antonio Godino Gabas no Solar do Rosário, Curitiba, Paraná, 2000.

é propriamente a interpretação das raízes significantes do que do destino do homem faz a verdade, está claro que a psicanálise se coloca sobre o mesmo terreno que a religião e é absolutamente incompatível com as respostas dadas nesse campo pela religião"[3].

E mais, como o encontro com um saber, ainda que não falso, poderia se instituir com o fim de uma análise, se Lacan afirma textualmente: "Diria quase que o saber é perseguido como defesa contra a verdade"[4], ou o próprio Freud, quando escreve que, frente ao desprazer, "a verdade deve ser sacrificada"[5] pelo aparelho psíquico? Dado que não há como refutar essa afirmação, já que dela recolhemos provas cotidianas, teremos de incluir aí também o saber advindo de uma análise. Resulta então a necessidade de verificar qual o estatuto, em psicanálise, da verdade e do saber.

A verdade é a castração, esse limite último, inexorável, em que o discurso termina, o rochedo, como tão bem se expressa Freud. E Lacan é, por sua parte, muito claro:

> A verdade – a ser registrada como a relação mais essencial do sujeito, sua relação ao nascimento e à morte, e tudo que lhe concerne está em seu intervalo. Esta é a questão da verdade – Eu, a verdade, falo. Observem que aqui o enunciado do termo mesmo intervalo é a metáfora, inclusive poética, da borda sombria. Função de borda – topológica – para ter uma referência que não é metafórica – oposição entre conjunto aberto e fechado. Vocês sabem o que é um conjunto fechado. É o que se concebe como unindo o conjunto aberto com seu limite enquanto que topologicamente este se distingue. Limite, fronteira, borda, tais são os termos do que se trata. A parte da verdade é aquela de nosso limite entre o nascimento e a morte, limite enquanto sujeito. E tudo o que concerne ao saber, é ao conjunto aberto que está em seu intervalo.[6]

Assim, o sujeito tem um limite, está cernido pela borda da verdade, e o saber que constrói, mesmo em sua análise, ou seja, mesmo tocando essa fronteira de verdade, ainda estará dentro dessa borda. Borda sombria, expressão na qual Lacan evoca um mais além do efeito poético, metafórico. O que há para além dela, campo sombrio em que o discurso colide com o rochedo? Qual o assentamento do sujeito nesse campo fora do simbólico? O ser e sua dimensão de real, de satisfação que é

[3] Lacan. *O seminário: O objeto da psicanálise (1965-1966)* (Inédito: aula de 23 de março de 1965).

[4] *Ibid.*, aula de 19 de janeiro de 1965.

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

[6] Lacan. *O seminário: O objeto da psicanálise (1965-1966)* (*op. cit.*, aula de 19 de janeiro de 1966).

impossível ao dito. Se a verdade é o próprio parêntese que fecha o conjunto, ela está em contato tanto com o dentro quanto com o fora dele, tanto com o que concerne ao sujeito quanto com o que concerne ao ser. Ela está no coração do ser e no encontro com o significante. "A dimensão da verdade, antes de verdadeira ou falsa, faz entrar, por um lado, a questão do ser, por outro, a do encontro", afirma Lacan em *O seminário: O objeto da psicanálise*[7], assim como, em *O seminário – livro 17: O avesso da psicanálise*[8], a situa como irmã do gozo.

Uma análise pode terminar com esse encontro com a verdade, com o rochedo da castração, como propõe Freud. Mas Freud deixa uma proposição intrigante ao se referir ao interminável da análise em função da pulsão, deixando em aberto um mais além, quando afirma "Há sempre fenômenos residuais" ou "resíduos de fixações libidinais anteriores ainda podem ser mantidos na configuração final", ou mesmo em sua clássica afirmação em *Análise terminável e interminável*, de que educar, governar e psicanalisar é impossível. Lacan dá esse passo no mais além, no campo da pulsão, no real, na questão do ser, no assentamento mesmo do sujeito. Ou seja, uma análise pode avançar, além da relação da verdade com o saber e a subjetivação desse saber pelo analisante, para a relação da verdade com o gozo, para um saber como acréscimo ao real.

Eis aqui onde entra a matemática. Se já foi demonstrado que o encontro com a verdade é a castração, é o limite do simbólico, o limite do discurso, aquilo que diferencia a resposta dada pela psicanálise da resposta dada pela religião, já que esta não reconhece esse limite ao propor a vida eterna, como verificar esse saber quase real do campo sombrio se não pela escrita da cifra, do número, do matema? Se não pela cifragem matemática em que o sentido se esvai na própria abordagem, resultando em uma significação em si mesma, que nada diz e, no entanto, é de tal lógica que permite operar, fazer cálculos que estão presentes no cotidiano mais banal do humano? Afinal, não é isso estarmos "como homens de ciência reunidos pela questão da verdade", como conclama Lacan no seminário *O objeto da psicanálise*?[9]

Para concluir essa introdução, cito Lacan em O *seminário – livro 20*: "A formalização matemática é nosso fim, nosso ideal. Por quê? Porque só ela é matema, quer dizer, capaz de transmitir integralmente"[10].

Para dirigir um tratamento, é de responsabilidade de quem dirige saber onde ele deve chegar, qual seu fim. Pode o analisante ceder antes, por julgar que já sabe o suficiente, mas não porque seu analista cedeu.

[7] *Ibid.*, aula de 12 de janeiro de 1966.

[8] Lacan. *O seminário – livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970)* (1992).

[9] Lacan. *O seminário: O objeto da psicanálise (1965-1966)* (*op. cit.*, aula de 12 de janeiro de 1966).

[10] Lacan. *O seminário – livro 20: Mais, ainda (1972-1973)* (1982, p.161).

II. fundamentos matemáticos

A operação de contagem se realiza por meio dos números, embora muito antes de conhecer os números o homem já contasse, pois contar é comparar. Assim, os números naturais foram estabelecidos pela vivência humana (os números de um a dez são chamados dígitos, do latim *digitus*, que significa dedo), o que levou o matemático Kronecker a afirmar: "Deus criou os números naturais, o resto é obra dos homens". A fundamentação teórica dos números naturais foi introduzida pelo matemático George Peano, em 1858, que considerou o número como conceito primitivo, de forma axiomática, admitindo-o por meio de cinco axiomas fundamentais chamados "Axiomas de Peano":

1. UM é um número.
2. Todo número tem um sucessor que é um número.
3. UM não é sucessor de nenhum número.
4. Números distintos possuem sucessores distintos.
5. Se uma propriedade vale para o número um e se provarmos que vale para um n qualquer, de maneira tal que seja válida para o seu sucessor $n+1$, essa propriedade vale para todos os números naturais.

Entre esses cinco axiomas, o quinto é de capital importância para a matemática, sendo conhecido como "axioma de indução completa". Poincaré diz que esse princípio é necessário ao matemático e irredutível à lógica. Permite o raciocínio por recorrência, por repetição, ou, como afirmam os matemáticos, podemos fazer sempre aquilo que fazemos uma vez.

Assim, à pergunta que podemos formular sobre qual é o maior número natural, considerando o quinto axioma de Peano, partindo de um número qualquer, passa-se a seu sucessor por meio da operação "mais-um", não havendo um número maior que todos os outros, o que coloca a classe dos números naturais como infinita.

Se contar é comparar, mesmo alguém que desconheça a numeração pode contar. Basta observar dois conjuntos e compará-los (por exemplo, uma quantidade de cadeiras e uma quantidade de pessoas). A esse processo de equiparação entre dois conjuntos a matemática reserva o nome de correspondência biunívoca. Colocar dois conjuntos quaisquer em correspondência biunívoca significa que, comparando-os, a cada elemento de um conjunto corresponde um único elemento do outro e vice-versa. Dessa forma, contar é estabelecer uma correspondência biunívoca, por exemplo, entre um conjunto de objetos e os números naturais, estabelecendo assim a cardinalidade do

conjunto. Podemos nos perguntar até onde podemos contar, ou seja, há uma cardinalidade para o infinito? Há um ponto onde o finito passa ao infinito?

III. o infinito

Os pensadores antigos usavam o termo infinito para conjuntos de inconcebíveis números de elementos, como Anaximandro com a "infinidade de matéria cósmica", Demócrito com a "infinidade espacial" ou Archita de Taranto com sua teoria sobre a esfera celeste, na qual supõe a possibilidade de, ao chegar ao extremo dessa esfera, estender a mão para além dela. Como a negação seria absurda, a afirmação suporia mais espaço, sendo assim infinito. Mas Arquimedes tinha noção do infinito e sabia que não seria pelo fato de um número ser muito grande que se tornaria infinito, como se observa na introdução de seu "Arenário" dedicado ao rei Gelão:

> Existem alguns, Rei Gelão, que pensam que o número de grãos de areia é infinito; e eu digo por areia não só aquela que existe ao redor de Siracusa e do resto da Sicília, mas também aquela que se encontra em toda região habitada ou não. Há ainda outros que, sem julgar que esse número seja infinito, pensam que nenhum número existe que exceda essa multitude.

Atualmente, conhecemos números extremamente grandes, que as modernas notações matemáticas tornaram fáceis de expressar, como o Googol e o Googoplex, apresentados pelo matemático americano Edward Kasner. Googol significa: UM seguido de cem zeros, e Googoplex significa UM seguido de um googol de zeros. Esses números, fáceis de expressar, são absurdamente grandes, de tal forma que se fôssemos escrevê-los colocando zeros à direita do um, de tal forma que cada zero estivesse afastado uma polegada do anterior, ao chegarmos à estrela mais distante ainda não teríamos terminado de escrevê-los. Ou o gigante de Skewes, o maior número que pode ser admitido do ponto de vista teórico:

$$10^{10^{10^{34}}}$$

O gigante de Skewes dá o número de jogadas possíveis em um jogo de xadrez, admitindo-se que o tabuleiro seja todo

o universo e as pedras sejam prótons em número de 136 x 2 (256), e que cada jogada representa a mudança de posição entre dois prótons.

Ainda assim, todos os números naturais que possam ser enunciados, por maiores que sejam, são finitos e, aplicando o axioma da indução completa, todo conjunto possui uma cardinalidade, portanto não pertence ao infinito. Haverá um ponto em que o finito passa ao infinito? Cairíamos no "sofisma do monte de trigo", no qual os gregos se perguntavam quando uma porção de trigo passa a ser considerada um monte. Embora esse problema possa ser resolvido por um cálculo de probabilidades, quanto ao infinito os matemáticos são categóricos: não há um ponto em que o finito passa a infinito, são conceitos de natureza diferentes e com leis próprias. O que é, então, o infinito, e que barreira o separa do finito?

IV. a perspectiva histórica

A consideração do conceito de infinito se inicia com o filósofo Zenão de Eléia, discípulo de Parmênides. Parmênides pertenceu à Escola Pitagórica, a qual abandonou por não concordar com algumas idéias de Pitágoras sobre a inteligibilidade do universo. Pitágoras de Samos, ao contrário dos que o antecederam, achava que todas as coisas tinham um número e nada poderia ser compreendido sem o auxílio deles. Para sustentar esse ponto de vista, introduziu uma teoria que mostrava a analogia entre a estrutura material e a numérica, afirmando que todas as coisas eram formadas de pequenos corpúsculos de extensão não nula, que chamou de mônadas. Assim, os pitagóricos afirmavam que a reta era formada de mônadas, mas Zenão contesta e mostra a contradição dessa teoria, afirmando que a reta não pode ser formada por mônadas, pois se assim fosse, entre um corpúsculo e outro deveria haver um intervalo, pois, se estivessem unidos, não haveria nada que distinguisse um do outro. Havendo esse espaço, forçosamente deveria ser maior que uma mônada, pelo fato de ela ter a menor dimensão que se pode conceber. Nessas condições, entre duas delas poderia ser intercalada uma outra, caindo no mesmo problema. Assim, por mais mônadas que se intercalem entre duas delas, sempre é possível colocar mais uma. A grande proposição de Zenão é: se tudo tem um número, qual é o número que se pode dar a um segmento de reta, ou mesmo a uma reta?

Seguindo o mesmo raciocínio, Zenão propõe o famoso paradoxo de Aquiles e a tartaruga. Supõe uma corrida entre os dois qual, mesmo se Aquiles der uma vantagem à tartaruga, ele

nunca a alcançará, aproximar-se-á cada vez mais, de forma infinita, sem nunca alcançá-la, pois há infinitas mônadas ou infinitas posições que tanto Aquiles quanto a tartaruga devem vencer. Esse paradoxo é semelhante ao da "dicotomia", que estabelece que "é impossível percorrer uma distância dada". Assim, considerada uma distância AB, percorre-se primeiro a metade dela, em seguida a metade da outra, em seguida a metade da outra, e dessa forma indefinida e sucessivamente, sem jamais alcançar o ponto B, pois sempre haverá uma metade a percorrer.

As proposições de Zenão, sempre concernentes ao infinito, fizeram com que os gregos tivessem "horror ao infinito", segundo Caraça[11]. Abandonam as perguntas sobre o infinito e desenvolvem a matemática do finito, como Euclides, em *Elementos*, que considera a figura como sendo "aquilo que está entre limites", desconsiderando a reta, o plano, o ângulo etc.

[11] Caraça. *Conceitos fundamentais da matemática* (1975).

No século XVII, a questão é recolocada por Galileu, em sua obra de 1638 *Discorsi e demonstrazione matematiche intorno a due nuove scienze*[12], quando põe a dialogar Simplicius (Aristóteles) e Salvatius (Galileu):

[12] Galileu. *Discorsi e demonstrazione matematiche intorno a due nuove scienze* (1638).

> *Simplicius*: Aqui uma dificuldade se apresenta que me parece insolúvel. Como é claro que podemos ter uma linha maior que a outra, cada uma contendo uma infinidade de pontos, somos forçados a admitir que, dentro de uma e da mesma classe, podemos ter algo maior que a infinidade, porque a infinidade de pontos na linha mais longa é maior que a infinidade de pontos na linha mais curta. Essa atribuição de que uma quantidade infinita possui um valor maior que a infinitude está além de minha compreensão.
>
> *Salvatius*: Essa é uma das dificuldades que surgem quando procuramos, com nossas mentalidades finitas, discutir o infinito, atribuindo a ele essas propriedades que damos ao finito e ao limitado; mas isso eu penso que é errado, pois não podemos falar de quantidades infinitas como sendo maiores, menores ou iguais a uma outra. Para provar isso, eu tenho em mente um argumento, o qual, para esclarecer, eu farei em forma de perguntas a Simplicius, que levantou a dificuldade. Eu suponho que você sabe quais os números que são quadrados e quais não o são.

Simplicius: Sei que um número quadrado é o resultado da multiplicação de um número por si próprio; assim, 4, 9 etc. são quadrados que vieram da multiplicação de 2, 3 etc. por si próprios.

Salvatius: Pois bem, você também sabe que, assim como os produtos são chamados quadrados, os fatores são chamados lados ou raízes, enquanto aqueles números que não consistem de dois fatores iguais não são quadrados. Ainda, se eu afirmar que todos os números, incluídos quadrados e não quadrados, são mais que somente os quadrados, eu direi a verdade não é?

Simplicius: Certamente.

Salvatius: Se eu perguntasse quantos quadrados há, alguém responderia que há tantos quadrados quanto o número de raízes correspondentes, pois cada quadrado tem sua própria raiz, e cada raiz seu próprio quadrado, enquanto nenhum quadrado tem mais que uma raiz e nenhuma raiz mais que um quadrado.

Simplicius: Precisamente.

[...]

Salvatius: Vemos então que a totalidade de todos os números é infinita, que o número de quadrados é infinito e que o número de suas raízes é infinito; não é o número de quadrados menor que a totalidade de todos os números, nem o último maior que o primeiro; e, finalmente, os atributos "igual", "maior" e "menor" não são aplicáveis a quantidades infinitas, mas somente às finitas.

O paradoxo que Galileu propõe afirma, assim, que há tantos números quadrados perfeitos quanto há inteiros e vice-versa. Isso é mostrado com a correspondência:

1 – 1
2 – 4
3 – 9
4 – 16
5 – 25
... – ...

No entanto como é possível que isso aconteça, se nem todo número é um quadrado?

Galileu, mesmo tocando de forma corajosa o problema do infinito, intuindo que finito e infinito são de naturezas diferentes, não se podendo aplicar as leis de um ao outro, não pôde demonstrar matematicamente suas teses, caindo na impossibilidade da prova.

Será só em 1851, com o matemático alemão Bernhard Bolzano, que virá a demonstração e o estudo das leis do infinito. Revendo os antigos paradoxos, inclusive o de Zenão, e estudando as relações entre um anel, tendo em seu interior uma circunferência, um quadrado e uma diagonal, Bolzano prova que um segmento de reta possui a mesma área que um ponto, como mostra a Figura 1:

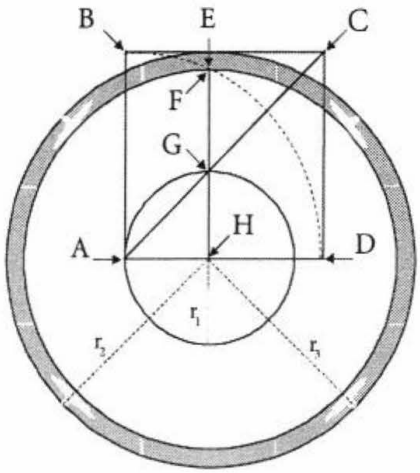
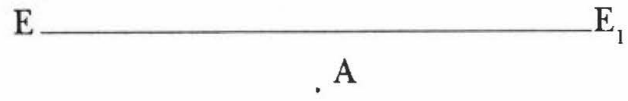


Figura 1

Para demonstrar o raciocínio de Bolzano sem entrar em suas equações, basta fazermos com que o segmento HE se aproxime cada vez mais de AB, sem mudar de direção, o que fará com que o raio HG e o anel diminuam de tal forma que encontraremos HE = AB.

A circunferência de raio HG se reduzirá ao ponto A, e o anel desaparece, ficando a circunferência de raio HE. Assim, o ponto A e a circunferência que determinava o anel ocupam o mesmo espaço, o que significa que têm a mesma área.

Mostra-se assim que há somente uma aparência de paradoxo nas considerações de Zenão, pois de fato as áreas consideradas são iguais, mas iguais a zero. Dessa forma, um conjunto de pontos dispostos como E El não têm dimensão e, portanto, não podem possuir área, acontecendo o mesmo para um ponto isolado A.



As idéias de Bolzano foram publicadas postumamente, em 1851, sob o título *Die Paradoxien des Unendlichen* [*Paradoxos do Infinito*], tendo como conseqüência a consideração do infinito como ciência, separado da teologia, como até então era tratado, tanto por filósofos quanto por teólogos, que viam em Deus a única natureza absolutamente infinita.

O estudo do infinito continua agora com Georg Cantor e Theodor Weierstrass, o primeiro se dedicando ao infinitamente grande e o segundo ao infinitamente pequeno (cálculo infinitesimal).

V. Georg Cantor: o tamanho do infinito

Matemático de origem russa, Cantor nasceu em 1845 e ainda menino emigrou para Berlim, em cuja universidade obteve o grau de doutor no ano de 1867, com uma tese sobre teoria dos números. Dois anos depois, foi admitido na Universidade de Halle, onde transcorreria sua carreira acadêmica. Dedicando-se entre 1870 e 1872 à pesquisa na área de análise matemática, acabou tendo sua atenção atraída para um assunto com o qual tinha afinidade, pois era um homem de profunda fé religiosa: a natureza dos conjuntos infinitos. De sua opção por esse caminho nasceu a teoria dos conjuntos como capítulo autônomo da matemática.

Cantor começa por definir o conjunto infinito contrariando o princípio de Euclides, segundo o qual "o todo é maior que suas partes". Assim define a classe infinita: "É aquela que tem a inconcebível propriedade do todo não ser maior que muitas de suas partes", provando que as leis do finito não valem para o infinito, como suspeitava Galileu. Desta forma, se colocarmos em correspondência biunívoca (uma correspondência biunívoca entre dois conjuntos é aquela que associa a cada ponto de um conjunto um único ponto do outro e vice-versa), o conjunto infinito dos números naturais com o conjunto infinito dos números pares (por exemplo), notaremos que a correspondência é possível:

1 – 2
2 – 4
3 – 6
4 – 8
5 – 10
6 – 12
... – ...

Ou seja, os dois conjuntos têm a mesma cardinalidade, há tantos números naturais quanto números pares. Agora, se considerarmos o todo dos números naturais, ele contém tanto os números pares quanto os ímpares, o que nos leva a concluir que o todo (números naturais) não é maior que sua parte (números pares), e sim que o todo é igual a uma sua parte.Com esse raciocínio, Cantor mostra que é possível enumerar, contar o conjunto infinito, desde que ele possa ser colocado em correspondência biunívoca com o conjunto dos números naturais, passando a ser essa a definição de conjunto infinito.

Sendo um conjunto infmito enumerável, o problema que Cantor se coloca é o de qual seria sua cardinalidade, pois sendo infinito, sua cardinalidade não poderia ser expressa por um número natural, já que, pelo axioma de Peano, sempre haverá *n+1*. Aqui o gênio de Cantor cria o primeiro número transfinito (que atravessa o infinito), usando a primeira letra do alfabeto hebraico *Aleph*, $\aleph$, o qual chama *Aleph* zero, $\aleph_0$, por suspeitar que poderia haver outros cardinais infinitos. Os cardinais transfinitos são aqueles que dão a cardinalidade das classes infinitas. Podemos dizer que existem $\aleph_0$ números naturais, $\aleph_0$ números pares e, partindo daí, trabalhar matematicamente com conjuntos infinitos.

Cantor então se põe outra pergunta: poder-se-ia também dizer que há *Aleph* números racionais? Se entre dois inteiros há um infinito de frações, a primeira conclusão é de que haveria mais fracionários que inteiros, não sendo cumprida a lei da correspondência biunívoca, em que a cada elemento de um conjunto deve corresponder um único elemento de outro e, entre eles, não pode haver nenhum outro. Porém Cantor idealizou um dispositivo que soluciona a questão. Colocou todas as frações racionais em sucessivas linhas horizontais, cada uma com denominador a partir de 1. Os numeradores, em cada linha, crescem da esquerda para a direita. É fácil ver que todos os números racionais estão contidos no quadro, inclusive as repetições, com 1/2, 2/4, 3/6 etc.

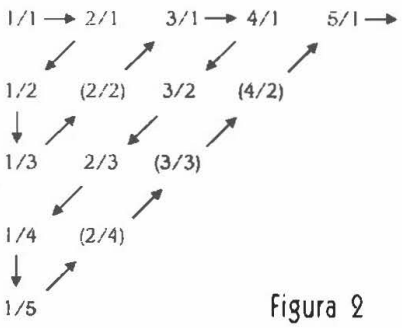


Figura 2

Seguindo o esquema das flechas na Figura 2, vê-se que podemos contar os racionais, inclusive desconsiderando as repetições, que aparecem entre parênteses. Portanto a potência (cardinalidade) dos racionais é a mesma dos naturais, ou seja, $\aleph_0$, o que prova que formam um conjunto enumerável infinito.

VI. algumas leis do transfinito

Existem algumas propriedades curiosas dos números transfinitos.

1. A cardinalidade de uma classe enumerável infinita não se altera quando se retira dela um número enumeravelmente grande de elementos. Por exemplo, o conjunto dos números inteiros pode ser posto em correspondência biunívoca com o conjunto dos números naturais, tendo, portanto, a mesma cardinalidade:

   1 – 0
   2 – 1
   3 – 2
   4 – 3
   5 – 4
   6 – 5
   7 – 6
   ... – ...

Mesmo o conjunto dos inteiros possuindo um elemento a mais que os naturais (o zero), a cardinalidade não sofreu mudança. Com o mesmo raciocínio, se retirarmos o 4 ou o 7 do conjunto dos inteiros ou dos naturais, ainda assim não será alterada a cardinalidade, pois a correspondência biunívoca continuará sendo possível.

2. $\aleph_0$ é maior que qualquer número finito.
3. $\aleph_0$ mais qualquer finito é sempre $\aleph_0$.
4. $\aleph_0$ mais $\aleph_0$ é igual a $\aleph_0$.

Portanto a aritmética do *Aleph* zero é monótona e repetitiva, sendo sempre a mesma, uma vez que ela contém em si a lei da série.

Concluindo, o infinito se mostra, com Cantor, formando um conjunto em que é possível enumerar, deduzir suas leis e operar com ele, escapando às considerações religiosas, nas quais foi preciso colocar um Deus que desse a lei e a garantia, sendo a cardinalidade do universo, aquele que contém em si a potência do conjunto (cardinalidade, em matemática, é sinônimo de potência).

VII. o infinito incomensurável

Após quantificar o conjunto dos números racionais, Cantor se pergunta se seria possível contar os números reais. Os números reais podem ser postos em correspondência com os pontos de uma linha reta. Essa afirmação é conhecida como postulado da régua, mas nem sempre foi assim. Na Grécia antiga, consideravam-se números apenas os racionais, pois estes eram combinações simples dos naturais, os verdadeiros números de então. No entanto não é possível estabelecer uma correspondência biunívoca entre a linha reta e os racionais, somente uma correspondência unívoca. Sempre sobrarão buracos na reta que não terão correspondentes entre os números. Estes buracos são preenchidos pelos números irracionais. Os irracionais aparecem primeiramente como medidas de segmentos geométricos. A diagonal de um quadrado de lado igual a um pode ser obtida pelo teorema de Pitágoras, que fornece o valor de raiz quadrada de 2 [$\sqrt{2}$] para essa medida de comprimento. Acontece que não existe nenhum número racional que expresse essa quantidade. Se tentarmos escrever $\sqrt{2} = p/q$, para dois naturais p e q, chegaremos ao absurdo de que ao menos um deles terá de ser ao mesmo tempo par e ímpar, o que é impossível. Restam duas opções: ou a raiz quadrada de 2 não é um número, mas apenas uma medida geométrica, ou existem outros números além dos racionais, surgindo assim o conceito de número irracional. Para que se possa estabelecer a correspondência entre números e a linha reta, o que permitirá a qualquer distância ser expressa por um número, a existência dos irracionais é imprescindível. A escrita dos irracionais, no entanto, não é fácil, pois são números que sempre têm uma infinidade de casas decimais e que, portanto, não podem ser completamente conhecidos, apenas aproximados. O mais conhecido dos irracionais é π, que vale aproximadamente 3,14 e que pode ser escrito com quantas casas decimais se tenha tempo de escrever: 3,1415926535897932... Assim, um número racional se aproximará tão perto quanto queiramos de um número irracional, sem jamais exprimi-lo de forma exata.

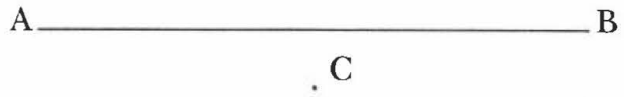
Cantor suspeitava que o conjunto dos números reais, que abrange os racionais mais os irracionais, possuía cardinalidade superior a $\aleph_0$, ou seja, não poderiam ser colocados em correspondência biunívoca com os naturais, portanto seriam não-enumeráveis. Mas, como se pode pensar que para cada irracional existe uma seqüência de racionais que o aproxima, Cantor idealizou uma demonstração utilizando o método de redução

ao absurdo: admitiu como verdadeiro o que era falso e, dessa maneira, chegou a um absurdo, trazendo como conseqüência a validade do que suspeitava como certo. Para essa demonstração, utilizou os reais compreendidos entre zero e um. Seu obstáculo foi, dado um real, saber qual vem em seguida, e mesmo representando os decimais inexatos por letras afetadas de índices, verificou o absurdo, pois, não importando o sistema adotado, sempre haveria uma infinidade de decimais que não apareciam no dispositivo, não cumprindo a exigência da correspondência biunívoca de que entre dois deles não houvesse nenhum outro. Cantor conclui então que é impossível incluir todos os decimais em um dispositivo e que não existe maneira de equipará-los aos números naturais, afirmando como conseqüência que a) a classe dos reais compreendidos entre zero e um é não-enumerável e b) a classe de todos os reais é não-enumerável.

Inventa assim um novo transfinito chamado "cardinal do contínuo", que representa por *C* (na verdade, um *c* gótico minúsculo), e que dá a potência dos conjuntos que não se pode contar e que, portanto, podem se dividir ao infinito.

Outro infinito estudado por Cantor, de cardinalidade *C*, também chamado conjunto de Cantor, é o representado pelo número de pontos de um segmento de reta. É preciso aqui conceituar "pontos", estabelecendo a diferença entre pontos físicos, que são pedaços de matéria que compõem um todo, e pontos matemáticos. Estes, assim como retas e planos, são entendidos como entidades puramente matemáticas e abstratas. O ponto, segundo Euclides, autor do primeiro livro de matemática há mais de dois mil anos, é o que não tem partes, sendo assim indivisível. Não tem tamanho ou medida e não ocupa lugar no espaço, podendo-se amontoar uma infinidade de pontos em um segmento de reta. Os pontos de uma reta, ou uma reta, constituem um conjunto, pois satisfazem as duas condições de um conjunto: 1) ser constituído de entes determinados e 2) ser possível verificar se um elemento, dado arbitrariamente, pertence ou não a ele.

Assim, no segmento compreendido entre os pontos AB, verificamos que o ponto C não pertence ao conjunto, pois, se pertencesse, estaria alinhado com os pontos AB, pelo fato de a reta só possuir uma dimensão, o comprimento.



Seguindo esse raciocínio, poderíamos dizer que, dados dois segmentos de reta, por exemplo, AB e CD, um tem maior número de pontos que o outro?

A_____B

C_____D

Apesar de parecer evidente, a resposta é não, pois, sendo o segmento de reta formado de infinitos pontos, deve haver o mesmo número de pontos tanto em AB quanto em CD. A verificação é feita dado que a cada ponto de um segmento podemos fazer corresponder um ponto no outro segmento (como mostra a Figura 3), provando que são do mesmo tamanho, já que não há mais pontos em um ou em outro.

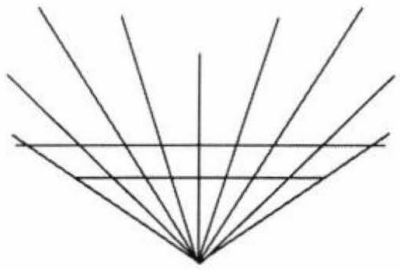


Figura 3

Se nos perguntarmos como isso é possível, devemos recordar que não há nenhuma relação entre os pontos de um segmento quanto ao número, pois é um conjunto incontável, não enumerável, de cardinalidade *C*, portanto que se divide indefinidamente, é um conjunto contínuo. Assim, o que Cantor prova, no famoso "conjunto de Cantor", é que o número de pontos matemáticos, sua cardinalidade, é a mesma de um segmento compreendido entre zero e um, portanto de toda a reta, apesar de tudo que se tire ou se aumente na reta. Ou seja, as seqüências infinitas são de fato as compreendidas entre zero e um, escritas sempre na base dois, já que se usam só dois algarismos, que são os que sobram do processo infinito de divisão, pois note-se que, após o processo infinito de construção do conjunto, os pontos que permanecem são os pontos extremos dos diversos segmentos, portanto zero e um, em qualquer etapa da divisão.



Assim, qualquer número entre zero e um é escrito por uma seqüência do tipo 0 (ou 0 ou 1) (ou zero ou 1) (ou zero ou 1) (ou zero ou um)...

VIII. o teorema de Godel

Trabalhando com a cardinalidade *C*, Cantor se defrontou com o chamado "problema do contínuo", que consiste na pergunta: há ou não transfinitos compreendidos entre $\aleph_0$ e *C*? A negativa, ou seja, não há, leva à "hipótese do contínuo". Cantor suspeitava que não havia transfinitos entre $\aleph_0$ e *C*, porém foi duramente atacado por não chegar a uma conclusão consistente, o que agravou seu estado de saúde mental, sendo internado em um manicômio, no qual morreu antes de ser reconhecido como grande matemático.

Mas o que é consistente em matemática? O conhecido "sonho de Hilbert". David Hilbert (1862–1943) foi um matemático alemão famoso pelos problemas que deixou em aberto, no Congresso de Paris em 1900, e que nortearam toda a pesquisa matemática do século XX. O "sonho de Hilbert" é o de que a matemática fosse consistente e completa, ou seja, que com um número finito de postulados, se soubesse de toda verdade matematizável sem jamais chegar a uma autocontradição.

Kurt Godel (1906–1978), matemático tcheco mais tarde naturalizado americano, ficou famoso por ter provado o "teorema da indecidibilidade", ou "teorema da incompletude", conhecido como "teorema de Godel". A prova de Godel, publicada em 1931, é constituída de cálculos algébricos cuja demonstração foge ao objetivo deste trabalho, mas demonstra que, após considerar todos os sistemas formais, é impossível encontrar um sistema que seja completo e consistente. Para toda consistente formalização, existiriam verdades que são improváveis com esse sistema. Daí se segue que, mesmo se um sistema é não contraditório e suficientemente completo, há nele uma expressão indecidível, demonstrando que é impossível capturar toda a verdade de um sistema. Assim, há um ponto indecidível de verdade sobre o número que convive consistentemente no sistema, não o tornando inválido, e quanto mais se avança em novos resultados, descobertos a partir desse ponto indecidível, novos indecidíveis aparecem.

Com essa demonstração, Kurt Godel faz caírem por terra os ataques a Georg Cantor, fazendo valer ainda mais a célebre frase do próprio Cantor: "Em matemática, a arte de propor uma pergunta deve ser considerada de mais valia que resolvê-la".

IX. análise, finita e infinita: transfinita

Uma análise é finita, um dia chega ao fim. Se uma análise se inicia no encontro com o Outro, termina no encontro com o objeto *a*, com o gozo. Em sua primeira escanção, há o encontro com a verdade, o surgimento do sujeito, a construção de um saber que toca a dimensão da verdade, a castração. Encontro em que não há negociação. Freud é incisivo em seu texto *Análise terminável e interminável*, fazendo uso de uma metáfora forte, "rochedo da castração", e acrescentando que diante dele só resta mudar de posição perante o sexo, não há arranjo possível. Mudar de posição, então, ante o Outro sexo, já que a verdade da castração se inscreve como saber no lugar do Outro, e essa incidência do significante põe em jogo a sexualidade. A diferença sexual é significante, uma vez que a pulsão não tem sexo.

No tocante ao sexo, só há o falo. Quando Freud afirma que "a anatomia é o destino", declara que é a cadeia significante que, articulando o destino pulsional, determina que o humano se ponha do lado macho ou fêmea. O único sexo do humano é o falo. Assim, o fim da análise freudiana, nesse ponto-limite em que o saber de que se trata é articulado com a castração, tem como conseqüência o encontro com o significante fálico, S_1, como significante do desejo. Mudar de posição é abandonar o debate da neurose infantil entre ter ou não o falo (posição que sucede àquela de ser o falo para a mãe), subjetivando a falta como inerente ao falante, a falta do adequado complemento de satisfação, para sempre perdido, a falta de relação entre os sexos. Nesse ponto surgem o desejo e o sujeito barrado, pois se o Outro sexo perde a consistência de garantia, de cálculo para a própria posição, só resta, com base no laço com o Outro, trabalhar com a única garantia: seu próprio desejo, metonímia de uma falta em ser que não se resolve no ter ou não ter.

Esse é o fim, o terminável, o finito da análise que Freud deixa como legado: o encontro com a castração, o surgimento do sujeito barrado e a incidência do desejo. Porém Freud escolhe como título de seu texto *Análise terminável e interminável*. Por que colocaria a palavra interminável precedida de um *e*, e não de *ou*? Qual questão o leva a supor um interminável, um infinito na análise? Freud mesmo indica a resposta: a pulsão,

condizente com seu texto de 1915 em que apresenta o conceito de pulsão como vulcão que não cessa sua erupção.

Há então, como conseqüência lógica, uma segunda escansão na análise. Pois se o saber, como afirmou Lacan, é esse conjunto aberto, compreendido entre o nascimento e a morte, tudo que a cadeia significante articula concerne ao saber, há um destino de saber que não se sustenta mais como defesa contra a verdade. E, justamente pelo fato de este saber estar articulado à verdade, como essa fronteira do campo sombrio, o passo seguinte é inevitável, quase diria que se impõe ao sujeito: adentrar o campo sombrio. Querer saber qual o assentamento do sujeito, qual sua causa. Encontro agora com o S_1 não unicamente como significante do desejo, mas com o que Lacan chamou de *enxame* [*essaim*] e também como o único significante com valor de signo.

Aqui abro um parênteses diante dessa afirmação de que o passo seguinte é inevitável, que se impõe ao sujeito. E se o sujeito recuar, não der esse passo? Não terá ele o direito de escolha, de decidir que já sabe o suficiente? Deixo essa questão para discussão, mas suspeito que, se a análise foi conduzida mesmo até esse ponto em que surgem o desejo e o sujeito, o analisante não tem escolha. Suspeito que, se recuar, a responsabilidade é do analista, afinal Freud afirma que o analista só conduz uma análise até onde caminhou em sua própria.

Voltando ao S_1, de que enxame, agrupamento, se trata, e signo de quê? A verdade e o saber, já sabemos que lá estão, no fim da primeira escanção da análise. Soma-se agora o gozo. O S_1 é uma amarração do saber, da verdade e do gozo.

Podemos pensar, em um tempo mítico, que de início há o ser, a substância, o corpo, com sua satisfação absoluta. Como diz Lacan em *O seminário – livro 20*: "Esse ser, não se faz mais que supô-lo a certas palavras, indivíduo, por exemplo, ou substância", ou "Desde sempre se imaginou que o ser deve conter algum gênero de plenitude que lhe seja próprio. O ser é um corpo"[13]. Assim, o ser é real, fora do simbólico, e sua substância é o gozo. Freud, em *Um estudo autobiográfico*, escreve: "O ser reverenciado é, em última análise, sempre um animal"[14]. Ou seja, um fora do significante. Com a incidência do simbólico, uma cota do gozo de ser se aparelha no significante, trazendo, no entanto, a marca, o traço de uma satisfação absoluta, única e perdida. Freud, na *Carta 52*, de 1896, lança o conceito *einziger Zug*, ao descrever as inscrições dos traços mnêmicos no aparelho psíquico. *Einziger* se traduz por único e *Zug* por sulco, engate. Lacan o nomeia *traço unário* e a ele se refere em *O seminário* –

[13] Lacan. *O seminário – livro 20: Mais, ainda (1972-1973)* (*op. cit.*).

[14] Freud. Um estudo autobiográfico (1925/1975).

livro 11: "Para ilustrá-lo, lhes recordei que a coisa pode apresentar-se de maneira mais simples no traço unário. O primeiro significante é o entalhe, pela qual se marca, por exemplo, que o sujeito matou um animal, mediante o qual não se embrulhará em sua memória quando tenha matado dez. Não terá que recordar qual é qual, e a partir desse traço unário os contará. O traço unário, o próprio sujeito se localiza nele, e, em primeiro lugar, se marca como tatuagem, primeiro dos significantes"[15]. Assim, o S_1 carrega em seu bojo o traço, a marca de um gozo, *Bejahung* segundo Freud, percepção, afirmação primeira e fundamental, que "afirma a posse" e é "expresso na linguagem dos mais antigos impulsos instintuais", dizendo: houve um objeto que satisfez. Essa afirmação primeira da satisfação se inscreve como um *Zug*, um engate no aparelho psíquico, e abrirá a cadeia de representações, buscando reencontrar o objeto que satisfez, "convencer-se de que ele está lá", enfim, construindo um saber sobre sua existência que, doravante, tomará o caminho da representação. "[...] todas as representações se originam de percepções e são repetições destas"[16]. Aqui Freud já anuncia que todas as representações posteriores trarão a marca repetitiva dessa percepção, ou seja, toda a cadeia significante portará a repetição, recalcada, do traço de satisfação. Aquilo que o simbólico constrói como saber traz também, então, em seu âmago, uma defesa contra essa verdade de uma satisfação que é obscura ao sujeito. A conseqüência, portanto, do encontro com o S_1 em sua amarra com o gozo é um saber novo; saber que leva em conta a contabilidade do gozo. O S_1 também é signo, pois conota uma presença sobre um fundo de ausência, localiza o gozo naquilo que ele mesmo atesta: sua falta. Falta em ser, em ser a pura satisfação, já que dela só porta o *made in*, o atestado de origem.

O significante um, no entanto, não significantiza todo o gozo. Aquilo que sobra como excedente, que não se inscreve, Lacan nomeia como *a*, o mais-gozar. O gozo que se inscreve só se inscreve como ex-sistência, no simbólico, como marca dessa apreensão no conjunto aberto do saber, da série significante, porque Lacan equipara saber e gozo. Como o gozo não é todo no significante, como sobra o *a*, este segue causando, recolocando o mesmo, gerando o desejo, como metonímia de uma falta em ser. Termina que o desejo é o tratamento, a face significante do gozo.

Assim o S_1, sendo um significante e portando o traço unário, está no campo do desejo, e só poderá se constituir no reino do significante, como afirma Lacan em *O seminário – livro 11*[17].

[15] Lacan. *O seminário – livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)* (1985. Cf. especialmente o capítulo "Análise e verdade ou o Fechamento do inconsciente", p.130-141).

[16] Freud. A negativa (1925/1975).

[17] Lacan. *O seminário – livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)* (*op. cit.* Cf. especialmente o capítulo Da interpretação à transferência).

Donde se conclui que o S_1, ao portar um *Zug*, um engate com o real e, ao mesmo tempo, estar no reino significante, é um operador perante o real, o saber e a verdade.

Se, então, uma análise chega ao significante mestre em uma de suas faces, aquela do encontro com a verdade, e a subjetivação implacável desta com o surgimento do sujeito, tendo como conseqüência uma queda de saber, o próximo passo é quase inevitável, dado que o desejo é o que perdura de pura perda, é indestrutível, ou, como diz Freud, "o que um dia veio à vida aferra-se tenazmente à existência"[18]. Próximo passo que leva ao encontro com a pulsão, com o modo, com o traço de gozo e com sua própria causa, em uma reconciliação.

[18] Freud. Análise terminável e interminável (*op. cit.*).

Abro um espaço aqui para me referir a um ensaio de Haroldo de Campos[19] que me encantou por localizar, nos textos de Freud, a marca dessa satisfação primeira. Nesse trabalho, Haroldo de Campos ressalta os traços de *lalíngua* nas conferências de Freud. O que ele nomeia *lalíngua* é o conceito lacaniano de *lalangue*, que é essa "ocupação de cada um de nós"[20] pela língua materna, algo que resta indeciso entre o fonema e o significante, portanto entre o prazer do som e seu sentido. Freud também já havia posto a raiz desse conceito em seu "Projeto para uma psicologia científica", quando afirma que o bebê troca o prazer da voz, da emissão sonora, pelo significado que a mãe dá a essa emissão. Voltando ao referido ensaio, Haroldo de Campos reconhece a marca da *lalangue* nos escritos de Freud, citando a obra de um literato suíço, Walter Muschg (*Freud als Schriftsteller*, de 1930), em que ele escreve: "Os escritos de Freud contêm claros indícios de que seu autor sentia-se cônscio de seu senhorio sobre a linguagem. Beleza e poder de convencimento no formular, segurança rítmica e sonora manifestam-se já nos seus títulos". E Haroldo de Campos passa a citar os exemplos extraídos por Muschg dos títulos dos textos freudianos, ressaltando-lhes a "configuração fônica e semântica": *Das Unbehagen in der Kultur, Das Ich und das Es* etc. E segue destacando a "tensão antitética, que encontra correspondência nos tempos marcados da acentuação" ou o "ritmo binário de uma designação como *Massenpsychologie und Ich-Analyse*". Enfim,

[19] Campos. O afrodisíaco Lacan na galáxia de lalíngua (1986).

[20] Lacan. *O seminário: Mais, ainda* (*op. cit.*), especialmente o capítulo O rato no labirinto.

> a maneira como ele domina o teclado dos acordes, consonâncias e associações sonoras que ressoam internamente umas das outras; o modo como é capaz de acompanhar o mais tresloucado jogo espirituoso de palavras, os caprichos do som em liberdade; [...] dedilha o piano microtonal da linguagem, isso deixa em todo leitor uma

> forte impressão [...]. Só alguém com uma profunda vivência da linguagem poderia escrever tudo isso.[21]

[21] *Apud* Campos. O afrodisíaco Lacan na galáxia de lalíngua (*op. cit.*).

O texto de Freud, portanto, captura o leitor como uma música, chama-lhe a atenção pela musicalidade, antes de revelar-lhe o sentido, o saber. Não será esse um exemplo de reconciliação, de deixar passar um traço de uma satisfação primeira? A marca da satisfação com a sonoridade, a tatuagem da voz como objeto, imiscuída com o significante, impressa no sujeito. E música é número.

X. a matematização do fim

Retorno então ao título de Freud: *Análise terminável e interminável*, colocando a questão de qual é enfim a fórmula do fim. Se a análise tem um término, como pode ser interminável?

Se a matemática como formalização é capaz de transmitir integralmente, como afirma Lacan, deve-se tomar à letra seus postulados, tomando o cuidado de não deformá-los segundo nosso gosto. Já vimos que as leis do finito não se aplicam ao infinito.

Tomemos a série significante como um conjunto, uma vez que ela satisfaz as condições para isso. Será um conjunto infinito, uma vez que a ele se aplica o quinto axioma de Peano: sempre podemos aplicar $n+1$, ou seja, sempre podemos colocar um significante a mais, e alterar a cardinalidade do conjunto, alterando o saber então ordenado. Quantas palavras existem? Qual é a última palavra da série? Aquela que fecharia o conjunto, traduzindo um saber definitivo? Se, além daquelas ordenadas nos dicionários, acrescentarmos as metáforas, metonímias, gírias, neologismos, enfim, o uso vivo da língua, teremos de admitir que estamos diante de um conjunto infinito. Teremos então de nos defrontar com os mesmos problemas que os matemáticos se colocaram desde a Antigüidade: se o Outro é infinito, haverá um Deus que o assegure em sua completude, ou em que ponto o infinito passa a finito, para que a análise se conclua. Como as respostas que a psicanálise dá não são compatíveis com a religião, e como os matemáticos já demonstraram que não há esse ponto no qual o infinito passe a finito, teremos de aplicar o mesmo método de Cantor ao conjunto de significantes, ou seja, a comparação biunívoca com o conjunto dos números naturais. O resultado é que a cada significante corresponde um número natural, de tal forma que Lacan os numera: S_1, S_2, S_3,... Assim, temos de concluir que o conjunto dos significantes é um infinito enumerável, contável, portanto de cardi-

nalidade $\aleph_0$. Dessa forma, embora a cadeia significante que articula o saber se abra ao infinito, é possível fechar o conjunto, contá-lo e dar a cardinalidade, a potência, a lei que rege a articulação da série, seu $\aleph_0$.

Seguindo o movimento de uma análise, o analisante, ao percorrer a cadeia significante, percorre também o número recalcado desses significantes, como diz Lacan no seminário *A identificação*[22]: "Isso está recalcado, o número do comportamento tal". Até chegar ao primeiro significante, em seu aparecimento na primeira escanção da análise. Se a análise prossegue, chegará ao S_1 também como operador perante o gozo, como cifra de *um* gozo, o que permitirá, a partir daí, a contagem, um *um*, dois (*um*), três (*um*) etc. Como escreve o matemático Euclides (em *Elementos*): "É por meio da unidade que cada um desses seres é dito um, que o número não é outra coisa que esse suporte da multiplicidade, que surge precisamente da introdução das unidades".

[22] Lacan, J. *A identificação (1961-1962)*: aula de 20 de dezembro de 1961.

Multiplicidade que se expressa pela cadeia simbólica, na qual o significante, ao mesmo tempo em que põe a diferença, tem como suporte o número (1,2,3,4,5,6...), que não é senão a repetição do *um*, desse *um* traço de gozo, afirmação da *Bejahung* fundamental. O que possibilita que o sujeito possa, por exemplo, se dar conta de algo como "É a décima vez que, mesmo em situações diferentes, eu repito o mesmo".

Lacan, no capítulo "Análise e verdade ou O fechamento do inconsciente" de *O seminário – livro 11*, escreve:

> Quando esse primeiro significante, esse um, está instituído, a conta é um um. É no nível não do um, senão de um um, no nível da conta, que o sujeito tem de se situar como tal. No qual os dois uns se distinguem. Se marca assim a primeira esquize que faz que o sujeito como tal se distinga do signo com respeito ao qual, em primeiro lugar, pôde constituir-se como sujeito. Ensino-lhes por isso a guardar-se de confundir a função dele com a imagem do objeto *a*.[23]

[23] Lacan, J. *O seminário – livro 20: Mais, ainda (1972-1973)* (*op. cit.*).

Se, então, esse primeiro *um* é o suporte de toda conta, de toda multiplicidade, da enumeração da cota de gozo que se significantiza, repetindo-se, ele contém em si a potência do conjunto, sua cardinalidade, a lei da série. O $\aleph_0$ que permite enfim medir, circunscrever o conjunto dos significantes, que não permite que a análise siga indefinidamente, que fecha a cadeia dos ditos, é o traço unário, o *einziger Zug* freudiano, que se embute

no campo significante como S_1, operando tanto com o gozo quanto com o desejo. Aí está o fim de uma análise, nesse encontro do sujeito com o que é possível apreender do gozo e subjetivar, reconciliando-se com a pulsão, com seu traço, encontrando o $\aleph_0$, a cardinalidade do conjunto infinito dos ditos, aquela que enumera a repetição do gozo no significante, dando o assentamento mesmo do sujeito, que é o *a* como causa, porque fora desse conjunto, e o S_1 como potência.

A transmissão desse encontro só pode ser feita pelo matema, pela escritura, como o que é efeito, resto de um discurso, transmitindo talvez integralmente. Mesmo assim, para ler essa escritura, o sujeito só dispõe de seus significantes, o que resulta novamente em um saber, um saber que então se acrescenta ao real. Respondo aqui a pergunta que me fiz neste cartel: reduzir-se-á o sujeito ao matema, ao puro conceito, ao fim de uma análise? Não, se o desejo é o que perdura de pura perda, o saber não tomará o lugar da verdade, mesmo tocando-a em seu parentesco com o gozo.

Mesmo que, ao fim, o sujeito possa dizer "sou isso, sou feito dessa miserável substância" e tenha sido isso que marcou cada ciclo de sua vida, e saber disso altere sua relação ao próprio gozo, há ainda o infinito de uma análise, que Freud tão bem demarcou.

XI. análise infinita

Seguindo os fundamentos da matemática dos conjuntos, vimos que Cantor se encontra com um infinito não enumerável: tanto o dos números irracionais quanto os pontos de uma reta, conjunto que nomeou de cardinalidade *C*, contínua ou $\aleph_1$, um novo transfinito, agora incontável. Também demonstrou que esse conjunto, embora infinito, incontável, se reduz a zero e um.

Percorrendo a obra de Lacan, pode-se ler nos mais diversos textos como ele situa o gozo, o mais de gozo, como o absoluto, o que não se inscreve, porque ali falta o saber, falta o significante para articulá-lo. Mantendo-se para sempre, infinitamente como pura perda, como o que não se termina jamais de perder, situa-se aí o infinito não contável, o contínuo, no nível do objeto *a*, nesse espaço, nesse segmento de reta em cuja extremidade – não importando seu tamanho, já que será sempre do mesmo tamanho, uma vez que não mantém nenhuma relação com o enumerável – encontraremos o um, e poderemos então começar a contagem. É tomar o *a*, em sua infinitude, como causa. É o mesmo argumento de Freud quando responsabiliza a pulsão pelo interminável da análise.

E, para concluir, por que não aplicarmos também o teorema de Godel ao fim de análise? De toda operação sobra um resto, inclusive da operação do fim de análise, da qual sobra o *a*, como dejeto, como um ponto de não saber, uma vez que não se trata de apagar a estrutura, pois isso equivaleria a dizer que o fim de uma análise é a psicotização. Podemos tomar esse resto como o ponto indecidível do sistema, sem absolutamente invalidá-lo. Pois, do contrário, cairíamos no "sonho de Hilbert", ou seja, de que é possível, com certo número de postulados, conhecer toda a verdade. Lacan afirma que a verdade não se diz toda, não se reduz ao saber. Assim, mesmo um conjunto de axiomas, mesmo um matema, ainda será insuficiente para captar toda a verdade do sistema. Dessa forma, o interminável de uma análise pode ser a partir desse indecidível da pulsão tomado como partida para uma nova análise, podendo abrir novos sistemas, quero dizer, capturar algo novo aí, como *um*, que reordene o conjunto, com um novo operador perante o saber, a verdade e o gozo. De toda forma, serão gerados novos indecidíveis, em uma operação interminável, da qual a única garantia que temos é o desejo, S_1, significante-mestre, que perdura dessa perda infinita, significantizando o gozo, colocando a função sujeito.

Afinal, esta é a ética que Freud aconselha ao analista sobre sua própria análise: "Isso significaria que [...] sua própria análise [...]se transformaria de tarefa terminável em interminável".

referências bibliográficas

Campos, Haroldo de. O afreudisíaco Lacan na galáxia de lalíngua. *Correio*. Rio de Janeiro, n.18/19, s/d.

Caraça, Bento de Jesus. *Conceitos fundamentais da matemática*. Lisboa: Brás Monteiro, 1975.

Freud, Sigmund. (1925) A negativa. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1975. Vol. XIX.

Freud, Sigmund. (1925) Um estudo autobiográfico. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1975. Vol. XX.

Freud, Sigmund. (1937) Análise terminável e interminável. In: *Edição*

Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1975. Vol. XXIII.

IEZZI & MURAKAMI. *Fundamentos de matemática elementar.* São Paulo: Atual,1993.

IFRAH, Georges. *História universal dos algarismos.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. Tomos 1 e 2.

KASNER & NEWMAN. *MatSmática S imaginação.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1976.

LACAN, Jacques. *O seminário: A identificação (1961-1962)*: aula de 20 de dezembro de 1961. Inédito.

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

LACAN, Jacques. *O seminário: O objeto da psicanálise (1965-1966)*: aula de 23 de março de 1965. Inédito.

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1992.

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 20: Mais, ainda (1972-1973).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

MARQUES, José Francisco. *Introdução à teoria dos números.* Piracicaba: Unimep, 1993.

resumo

O texto trabalha o saber elaborado em uma análise e sua correlação com a verdade e o gozo. Propõe que o fim de uma análise é um passo no mais além da subjetivação do saber recalcado no inconsciente, tocando o campo real da pulsão. Como Jacques Lacan afirma que a matemática é o que pode transmitir integralmente, o texto aborda a aplicabilidade da formalização matemática, especialmente a teoria dos conjuntos (finitos, infinitos e transfinitos), ao percurso de uma análise, já que o real escapa ao discurso, escapa ao significante. Para tanto, faz um recorrido da história dos conceitos de finito e infinito, desde os gregos até a teoria de Georg Cantor sobre a mensuração do infinito, e trabalha esses conceitos em relação ao conceito de finitude da análise, tomando como referência os conceitos de Freud e Lacan. Termina por associar o finito de uma análise ao transfinito e o infinito ao real como causa.

palavras-chave

finito, infinito, transfinito

abstract

The text deals with elaborated knowledge in an analysis, and its correlation to truth and pleasure. It suggests that the end of an analysis is a further step into the subjectivation of the unconscious repressed knowledge, concerning the real aspect of the drive. As Jacques Lacan declares that mathematics is what can fully transmit, the text approaches the applicability of the mathematical formalization, specially the sets theory (finite, infinite, and transfinite), during an analysis, since the real bypasses the speech and the significant. For this matter, it recaptulates the history of finite and infinite concepts, since the Greek until Georg Cantor's theory about measuring the infinite, and it works these concepts in relation to the analysis finitude concept, taking Freud's and Lacan's concepts as reference. It ends up associating the finite aspect of an analysis to the transfinite, and the infinite to the real as a cause.

keywords

finite, infinite, transfinite

análise terminável e interminável II
um percurso pela trilogia de Paul Claudel: de Sygne a Pensée de Coûfontaine

TÂNIA MARA COSTA PINTO

Claudel. *L'Otage* (1939).

ENCONTRAMOS SYGNE DE COÛFONTAINE, em *O refém*[1], em um cenário austero, a abadia dos monges cistercienses de Coûfontaine, comprada por ela. Está na biblioteca:

> [...] uma grande e alta peça, clareada por quatro janelas sem cortina... No fundo, entre duas altas portas, sobre a parede branca de cal, uma grande cruz de madeira com um crucifixo em bronze, de aspecto feroz e mutilado. Na outra extremidade, sobre a cabeça de Sygne, um farrapo de uma fresca tapeçaria de seda, onde se vê, entre uma folhagem, no meio de uma pastoral rasgada, o escudo de Coûfontaine: destacando-se em ouro, o símbolo da fé (duas mãos unidas), alongando-se sobre um azul celeste, donde sai uma espada de prata verticalmente entre o Sol e a Lua, e por grito e divisa: "Coûfontaine Adsum".

Sygne, nesse tempo em que se percebe o fim do Império Napoleônico (talvez pouco antes de 1814), já havia percorrido o relato de sua biografia e se defrontado com uma verdade, amarrada no inconsciente como destino: filha de nobres, com a Revolução Francesa sua família perde todos os bens e direitos aristocráticos e ela assiste, ainda pequena, ao lado do primo Georges, mais velho, à decapitação dos pais e tios, tendo seu sangue espirrado sobre os dois: "Seu sangue foi semeado sobre o meu. Coûfontaine Adsum".

São mortos pelas mãos de Toussaint Turelure, filho da criada Suzanne e do feiticeiro da região.

Testemunhando esse horror, a verdade muda dessa impotência e desse gozo é o solo em que se enraíza o significante que lhe traçará um destino, dando corpo, literalmente, para sua inscrição no Outro: Coûfontaine, eis-me aqui.

Georges, o primo, emigra, disposto a lutar pela restauração da monarquia, é sua causa desde então, e Sygne é criada

por Suzanne, "na miséria, na privação, no medo e na solidão". Atingida a idade suficiente, trabalha para dar consistência a ser Coûfontaine: "Qud podia eu fazer? Seria preciso cruzar os braços? [...] isso que eu conheci de bom, esforcei-me para refazer e reparar".

Desde então, reconstrói o que pode, o que restou das terras, trabalha arduamente nas plantações, nas negociações de terra, na venda das colheitas, recupera o Cristo de bronze, partido em pedaços, trazendo-o nas costas, a pé, durante toda uma noite, e lhe faz uma cruz com as vigas do próprio castelo incendiado.

"Eu, pobre moça, entre esses homens de lei, como Joana D'Arc entre os homens de guerra. [...] Eu sou aquela que ficou e que está sempre lá. [...] E que a Coûfontaine ao menos Coûfontaine não faça falta".

É nesse momento que encontramos Sygne na biblioteca, quando recebe a visita de Georges: "Que juventude, minha pobre prima, a sua! Retomando, recolocando juntos os pedaços dispersos dessa terra... Como uma velha renda rasgada que se retoma fio por fio".

E, após o primo lhe dar a triste notícia da traição que lhe faz sua esposa e, em seguida, da morte dela e de seus filhos, reafirmando sua fidelidade unicamente à causa da monarquia, Sygne indaga, desde seu próprio fundamento:

> Quem então continuará a raça?
>
> *Georges*: Tu és jovem, tu és rica. Guarda esses bens que reunistes... Algum homem virá.

Sygne, novamente perante o horror da ameaça de desaparição, tentando manter inscrito no Outro o significante de seu ser, dá-lhe uma resposta amorosa: "Eu não darei a um outro isso que é unicamente de Coûfontaine. [...] Eu sou tua! Toma e faz de mim o que tu quiseres".

Georges, após um belo discurso, em que recorda que perdeu os pais, o rei, o direito, a mulher, os filhos, que leva uma vida perseguida e perseguindo, ameaçada e ameaçando, é seduzido por essa oferta, que lhe promete aquilo que a ele falta:

> Eu, nessa queda de tudo, continuo o mesmo, a honra e o dever o mesmo. Mas tu, Sygne... Não vás falir como o resto. Não enganes quem tem fome e sede de teu coração fora de mim, da lealdade em teu coração fora de mim, e não de

uma coisa que seja segura, mas de uma que seja infalível.

Sygne: Só Deus é infalível.

Georges: Ainda Deus! Deixe-o onde ele está... Pois se ele agüenta ficar tão escondido, que ao menos não nos faça reféns.

Fazem então os dois primos uma promessa de casamento, e Georges conta a Sygne que trouxe consigo o Papa, tendo-o seqüestrado das forças napoleônicas. A essa altura, Turelure (alusão a tira-moedas), tendo se tornado general, prefeito e barão, sabedor da chegada de Georges e do Papa, impõe casamento a Sygne, e em troca, os deixará partir:

Eu tenho em mãos os melhores reféns. Sygne, salva teu Deus e teu Rei. Sygne de Coûfontaine, que faz a orgulhosa. Eu a comprarei e você pertencerá a mim. Tomarei a terra e a mulher e o nome.

Sygne: Deus me deu a vida e eis-me aqui pronta a devolver-lhe. Mas o nome é meu! Minha honra de mulher é somente minha!

Sygne tem então uma longa conversa com o padre Badilon, na qual este lhe apela que não permita que o Papa seja entregue aos inimigos, mesmo tendo de romper o pacto com Georges. Ela, após desejar a morte do primo, do Papa, e após pensar em matar ela mesma o Barão de Turelure, e após odiar a Deus e desconfiar dos propósitos divinos, ajoelha-se: "Perdoa-me, meu Pai, porque eu pequei... Eu sou culpada de palavras violentas, de desejo de morte, de propósito de matar".

Então, cedendo ao casamento com Turelure, concede-lhe seus bens, renuncia ao nome e ao trabalho que deu sentido à sua vida. Responde ao Barão: "La Maison Turelure".

Monsieur Badilon, testemunhando essa queda de sentido: "Ei-lo, portanto, enfim abatido, o edifício de seu amor próprio! Ei-la aqui no chão, essa Sygne (esse signo) que Deus não fez! Ei-lo aqui arrancado até suas raízes".

"A análise é uma introdução do sujeito ao seu destino? Será essa a verdadeira questão? Certamente que não", considera Lacan[2].Uma análise põe a debater o saber e a verdade, esse saber Outro sobre o qual o significante fez uma interpretação, uma amarração da verdade. Mesmo que o rigor da análise não

[2] Lacan. *O seminário – livro 8: A transferência (1960-1961)* (1992).

permita que se encontre um saber qualquer que alivie dos efeitos de verdade, ao contrário, exige do saber um desdobramento em face da verdade, coloca-se uma pergunta: termina aí uma análise? Em seu fim, trata-se de uma subjetivação? O fim de uma análise seria a construção de um saber sobre a verdade? Se assim fosse, a análise buscaria, ao fim, quase o mesmo que uma religião, apesar de todo o esforço de Freud em demonstrar que a psicanálise e a religião não se assentavam sobre os mesmos fundamentos.

E mais, como o encontro com um saber, ainda que não falso, poderia se instituir como o fim de uma análise, se Lacan afirma textualmente: "Diria quase que o saber é perseguido como defesa contra a verdade"[3], ou Freud, quando escreve que, perante o desprazer, "a verdade deve ser sacrificada"[4] pelo aparelho psíquico.

Que entender, então, no discurso analítico, com o saber em lugar da verdade? Que entender senão, literalmente, como a dissociação entre saber e verdade, o saber se nutrindo de um efeito de verdade?

A verdade é a castração, esse limite último, inexorável, em que o discurso termina, o rochedo, como tão bem se expressa Freud. E Lacan é, por sua parte, muito claro: "A verdade – a ser registrada como a relação mais essencial do sujeito, sua relação ao nascimento e à morte, e tudo que lhe concerne está em seu intervalo. Esta é a questão da verdade – Eu, a verdade, falo"[5].

Ou seja, a verdade aparece como ficção, mostra seus efeitos no discurso, em uma série de saber.

Uma análise é finita, um dia chega a seu fim. Inicia no encontro com o Outro, termina no encontro com o objeto *a*, com o gozo. Em sua primeira escansão, há um encontro com a verdade, o surgimento da subjetivação, ou seja, de um sujeito até então subposto à cadeia significante, e de um saber, também até então subposto, que toca uma dimensão de verdade, a castração, ou, como escreve Freud, "o grande enigma do sexo"[6]. E acrescenta que, diante disso, só resta mudar de posição. Mudar de posição então perante o Outro, sexo, já que a verdade da castração se inscreve como saber no lugar do Outro, e essa incidência do significante põe em jogo a sexualidade: a diferença sexual é significante, uma vez que a pulsão não tem sexo.

É a cadeia significante que, articulando o destino pulsional, determina que o humano se ponha do lado macho ou fêmea. O único sexo do humano é o falo. Assim, o fim da análise freudiana, nesse ponto limite em que o saber de que se trata é

[3] Lacan. *O seminário: O objeto da psicanálise (1965-1966)* (Inédito: aula de 19 de janeiro de 1966).

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

[5] Lacan. *O seminário: O objeto da psicanálise (1965-1966)* (*op. cit.*, aula de 19 de janeiro de 1966).

[6] Freud. Análise terminável e interminável (*op. cit.*).

articulado com a castração, tem como conseqüência o encontro com a diferença sexual, com significante fálico, S_1. Mudar de posição é abandonar o debate da neurose infantil entre o ter ou não ter o falo (posição que sucede àquela de ser o falo para a mãe), subjetivando a falta como inerente ao falante, a falta de uma resposta vinda do Outro para a subjetivação do sexo. Nesse ponto surge o sujeito do inconsciente, pois se o Outro, sexo, perde a consistência de cálculo para a própria posição, só resta poder operar com a falta, com a diferença.

Esse é o fim, o terminável, o finito da análise que Freud deixa como legado: o encontro com a castração, o surgimento de uma subjetivação quanto ao sexo.

Esse é o ponto no qual deixamos Sygne, consentindo em abandonar sua posição viril de Joana D'Arc, seu repúdio da feminilidade, como diria Freud. Torna-se esposa e mãe, porém o saber ainda está dentro do parênteses do conjunto de significantes, ainda busca um sentido último, um fundamento em Deus. Mas Sygne está disposta a prosseguir. Em Claudel, a vida lhe pede isso. Em uma análise, depende de quem? Para dirigir um tratamento, é de responsabilidade de quem dirige saber onde ele deve chegar, qual seu fim. Pode o analisante ceder antes, por julgar que já sabe o suficiente, mas pode ceder se deseja praticar a psicanálise? Pode contentar-se com a análise do inconsciente, com a subjetivação de seu destino, sem tocar o verdadeiro assentamento do sujeito? Que é um sujeito? Lacan afirma que é uma resposta do real. Freud, por sua vez, diz o mesmo, é o que advém no lugar do isso.

Sygne, que vai além, não se confunde com seu destino: no terceiro ato, em um castelo perto de Paris, o Barão Toussaint Turelure, agora Prefeito do Sena, comandante da armada que defende Paris contra os aliados, reúne em suas mãos os poderes civis e militares. Propõe então a Sygne que obtenha do primo, plenipotenciário do Rei, o abandono geral e a transferência para Turelure, de todos os direitos, dos títulos e das posses, inclusive do nome, em troca da volta da monarquia e da queda de Napoleão. Durante toda a cena, até o fim, Sygne "tem esse tique nervoso de agitar a cabeça lentamente da direita para a esquerda, como alguém que diz: Não".

Sygne, perante a indignação de Georges em assinar tal documento:

> Não há mais direito, não há senão um gozo. Não há mais aliança para sempre entre a terra e o homem que não seja unicamente aquela do túmulo.

Mas é preciso escrever e consentir.

Caro irmão, não nos impeça de acabar.

Vem comigo...

Não mais nome...

[...] Eu traí, é verdade! Eu entreguei tudo, e eu mesma junto! Isso estava morto. O rei está morto, o chefe está morto. Mas eu salvei o Padre eterno. Deus está vivo conosco, tanto que haverá ainda conosco Sua palavra e um pouco de pão, e Sua mão sagrada que liga e que desliga.

E, após Georges lhe mostrar que então foi esse Deus que desligou a mão de Sygne (referência ao escudo de Coûfontaine, em que, do símbolo da fé, duas mãos unidas, ergue-se o lema: Coûfontaine Adsum), o próprio Deus renegando a lei que ele mesmo teria feito, recusa essa aliança com Sygne, derrubando seu último fundamento de garantia, e assina os papéis:

Eis aqui meu testamento, eis aqui a nova aliança. Mas eu não li que não há testamento sem um morto e aliança sem algum sangue derramado?

Sygne: [...] não há mais Deus..., sê então um homem ao menos... e age seguindo tua própria lei. É unicamente meu mau coração que é a causa! Eu vou então só e desligada em direção ao sol subterrâneo.

Após os papéis assinados e dadas as ordens para que o Rei retorne, Georges surge armado e, na troca de tiros com Turelure, Sygne se lança entre os dois e é baleada. Na cena final, na agonia de Sygne, a todas as perguntas que lhe são feitas, como sentido de sua morte, Sygne responde que não. "Em que momento começa a aparecer, possivelmente, a falta de significante? Nessa dimensão que é subjetiva, e que se chama a pergunta"[7].

[7] Lacan. *O seminário – livro 8: A transferência (1960-1961)* (*op. cit.*).

Sygne morre, dizendo não com o tique de balançar a cabeça, não a ser no campo do Outro, atestando a mais absoluta falta no Outro, não a todos os argumentos, a todas as garantias, não a Deus, ao Rei, ao nome, não à maternidade, a tudo. "Tudo está esvaziado – até ao fundo – tudo foi expresso – até a última gota".

Encontro inexorável com a verdade como queda de saber, queda do significante, em que a verdade é o equivalente do S (Ⱥ).

Restando a marca do significante, da falta que o significante abre no real, surgindo como conseqüência o sujeito como resposta do real, puro tique, suspiro, que não mais espera no Outro qualquer inscrição infalível, como pedia Georges, não mais refém de uma garantia escondida, como também clamou Georges. Encontro com o real e com a marca de um gozo. Encontro em que se fabrica o sujeito.

[8] Claudel. *Le pain dur* (1946).

Na seqüência da trilogia de Claudel, em *O pão duro*[8], Turelure vive com Sichel, personagem que tomo a liberdade de considerar como Sygne, após a dessubjetivação que, nesse lugar, emerge como aquela que não é o próprio nome, nem a religião, nem a esposa, nem a mãe. Articula sua posição em relação à pulsão, ao saber, à verdade, e, com base nisso, engendrará o desejo: "Eu não sou Sichel! É o velho que me chama assim. Eu sou Raquel, Sichel, que é, em alemão, foice no céu claro do mês novo. Bom. Isso está bem assim".

[9] Lacan. *O seminário – livro 8: A transferência (1960-1961)* (*op. cit.*).

Sichel é judia e, como refere Lacan "a direção tomada pelo judeu é a da partilha, por todos, deste algo que é o único real, e que é o gozo"[9]:

> Mas nós, Judeus, não há uma pequena ponta de terra...
>
> Sobre a qual pudéssemos por o pé e dizer: é para nós, é nós, é em nós...
>
> Que singular história! Nós somos recusados por toda a humanidade, e é dessa recusa que nós somos feitos.
>
> [...] Não espero senão em mim mesma, e sei que não há senão uma vida. Eu sou uma mulher, e quero ter meu lugar com o resto da humanidade...
>
> Não há Polônia, não há judaísmo, não há senão homens e mulheres viventes, Deus não está, não há Messias a esperar... É porque as coisas que existem são importantes e eu não estarei excluída. Ah, eu não tenho senão a mim mesma, sozinha e eu sou judia.

[10] Freud. Discurso perante a Sociedade dos B'nai B'rith (1926/1975).

Como Freud, no *Discurso perante a Sociedade dos B'nai B'rith*[10]:

> [...] eu próprio sou judeu e sempre me parecera não somente indigno como positivamente insen-

> sato negar esse fato. O que me ligava ao povo judeu não era nem a fé nem o orgulho nacional. Mas restavam muitas outras coisas que tornavam a atração do mundo judeu e dos judeus irresistível – muitas forças emocionais obscuras, que eram mais poderosas quanto menos pudessem ser expressas em palavras, bem como uma nítida consciência de identidade interna.

Sichel, como Freud, afirma sou judia e não sou, dando provas de onde retira o enxame de seu significante mestre, operando com o saber, a verdade e o gozo, em que S_1 e *a* se unem para fabricar o sujeito. União que engendrará o desejo, na terceira peça da trilogia, *O pai humilhado*[11], na personagem de Pensée de Coûfontaine, cega e representando a própria encarnação do desejo, trazendo a tatuagem de uma satisfação primeira com o objeto causa, no caso, a voz:

[11] Claudel. *Le père humilié* (1948).

> Os outros em torno a mim, todas essas pessoas, o que é que eles sabem das coisas? Tomam bem rápido o que lhes é necessário, em um abrir e fechar de olhos, para se guiar por meio de sua pequena comédia! Mas a mim, tudo me toca até o fundo do coração. Essa voz, por exemplo, que eu escuto. Tu, à medida que tu falas, eu existo...

Pensée, cega, que não vê no outro o ressoar de sua fala, e que assim se coloca nele como a fala mesma, que escuta a si mesma no Outro. O desejo é desejo do Outro, desejo no lugar onde está o Outro. Assim, seu desejo ecoa nas palavras de Orian, o homem amado:

> É necessário que eu não seja um satisfeito! É necessário que não se me tape a boca e os olhos com essa espécie de felicidade que nos tira o desejo. [...] Quando se falta a si mesmo, que é que eu sou capaz de dar? Ah, não é morrer quando se está cego para saber que o sol existe e que entre tantos raios em torno desse objeto eterno, como espadas, não haverá uma, só para nós, para atingir essa assustadora morte incurável – para se jogar para cima, enfim, de coração aberto, com uma grande golfada para exterminar isso que existe em nós de mortal e que é duas vezes morto já? Tu me compreendes?
>
> *Pensée.* Eu não seria cega se eu não te compreendesse.

"Assim termina o projeto do poeta. Ele nos mostra, depois do drama dos sujeitos como puras vítimas do *logos*, da linguagem, o que se torna o desejo... Ela merece seu nome, Pensamento, ela é pensamento sobre o desejo"[12], conclui Lacan.

[12] Lacan. *O seminário - livro 8: A transferência (1960-1961)* (*op. cit.*).

Retomo agora a citação completa de Lacan, da qual, anteriormente, amputei o fim:

> A verdade – a ser registrada como a relação mais essencial do sujeito, sua relação ao nascimento e à morte, e tudo que lhe concerne está em seu intervalo. Esta é a questão da verdade – Eu, a verdade, falo. Observem que aqui o enunciado do termo mesmo intervalo é a metáfora, inclusive poética, da borda sombria. Função de borda – topológica – para ter uma referência que não é metafórica – oposição entre conjunto aberto e fechado. Vocês sabem o que é um conjunto fechado. É o que se concebe como unindo o conjunto aberto com seu limite enquanto que, topologicamente, este se distingue. Limite, fronteira, borda, tais são os termos do que se trata. A parte da verdade é aquela de nosso limite entre o nascimento e a morte, limite enquanto sujeito. E tudo o que concerne ao saber, é ao conjunto aberto que está em seu intervalo.

Em assim sendo, o sujeito tem um limite, está cernido pela borda da verdade, e o saber que constrói, mesmo em sua análise, ou seja, mesmo tocando essa fronteira de verdade, ainda estará dentro dessa borda. Borda sombria, expressão em que Lacan evoca um mais além do efeito poético, metafórico. O que há para além dela, no campo sombrio? Qual o assentamento do sujeito, nesse campo fora do simbólico? O ser e sua dimensão de real, de satisfação que é impossível ao dito. Se a verdade é o próprio parêntese que fecha o conjunto, ela está em contato tanto com o dentro quanto com o fora dele, tanto com o que concerne ao sujeito quanto com o que concerne ao ser. Ela está no coração do ser e no encontro com o significante. "A dimensão da verdade, antes de verdadeira ou falsa, faz entrar, por um lado, a questão do ser, por outro, a do encontro"[13], afirma Lacan, assim como a situa como irmã do gozo.

[13] Lacan. *O seminário: O objeto da psicanálise (1965-1966)* (*op. cit.*: aula de 12 de janeiro de 1966).

Freud escolhe como título de seu texto *Análise terminável e interminável*. Por que colocaria a palavra interminável precedida de um *e*, e não de *ou*? Deixa então uma proposição intrigante ao se referir ao interminável da análise em função da pulsão, vislumbrando um mais além, quando afirma "Há sempre

fenômenos residuais", ou "resíduos de fixações libidinais anteriores ainda podem ser mantidos na configuração final", ou "Fica-se às vezes inclinado a duvidar se os dragões dos dias primevos estão realmente extintos" ou mesmo em sua clássica afirmação de que educar, governar e psicanalisar são impossíveis. Lacan dá esse passo no mais além, no campo da pulsão, no real, na questão do ser, no assentamento mesmo do sujeito. Ou seja, uma análise pode avançar para além da relação da verdade com o saber e a subjetivação desse saber pelo analisante, para a relação da verdade com o gozo, para um saber como acréscimo ao real.

Há, então, como conseqüência lógica, uma segunda escansão na análise: adentrar o campo sombrio. Encontro agora com o S_1, como o que Lacan chamou de enxame [*essaim*] e também como o único significante com valor de signo.

O S_1 é uma amarração do saber, da verdade e do gozo.

Em um tempo mítico, há, de início o ser, o corpo, com sua satisfação absoluta. O ser é real, fora do simbólico, e seu referente é o gozo. Freud escreve: "O ser reverenciado é, em última análise, sempre um animal"[14]. Com a incidência do simbólico, uma cota do gozo de ser se aparelha no significante, trazendo, no entanto, a marca, o traço de uma satisfação absoluta, única e perdida. Freud, em *Carta 52*, lança este conceito: *einziger zug*, ao descrever as inscrições dos traços mnêmicos no aparelho psíquico. *Einziger* se traduz por único, e *Zug* por sulco, engate. Lacan o nomeia traço unário e a ele se refere:

> [...] a coisa pode apresentar-se de maneira mais simples no traço unário. O primeiro significante é o entalhe, pela qual se marca, por exemplo, que o sujeito matou um animal, mediante o qual não se embrulhará em sua memória quando tenha matado dez. Não terá que recordar qual é qual e a partir desse traço unário os contará. O traço unário, o próprio sujeito se localiza nele, e, em primeiro lugar, se marca como tatuagem, primeiro dos significantes.[15]

[15] Lacan. *O seminário – livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1992).

Assim, o S_1 carrega em seu bojo o traço, a marca de um gozo, *Bejahung*, segundo Freud, percepção, afirmação primeira e fundamental, que "afirma a posse" e é "expresso na linguagem dos mais antigos impulsos instintuais", dizendo: houve um objeto que satisfez. Essa afirmação primeira da satisfação se inscreve como um *Zug*, um engate no aparelho psíquico, e abrirá a cadeia de representações, buscando "reencontrar o objeto que satisfez", "convencer-se de que ele está lá", enfim, construindo um saber

sobre sua existência que, doravante, tomará o caminho da representação: "todas as representações se originam de percepções e são repetições destas"[16]. Aqui Freud já anuncia que todas as representações posteriores trarão a marca repetitiva dessa percepção, de tal modo que toda a cadeia significante portará a repetição do traço de satisfação. Aquilo que o simbólico constrói como saber traz também, então, em seu âmago, uma defesa contra essa verdade de uma satisfação obscura ao sujeito. A conseqüência, portanto, do encontro com o S_1 em sua amarra com o gozo é um saber novo, saber que leva em conta a contabilidade do gozo. O S_1 é signo também, pois conota uma presença sobre um fundo de ausência, localiza o gozo naquilo que ele mesmo atesta: sua falta. Falta em ser, em ser a pura satisfação, já que dela só porta o *made in*, o atestado de origem.

[16] Freud. A negativa (1925/1975).

O significante *um*, no entanto, não significantiza todo o gozo. Aquilo que sobra, como excedente, que não se inscreve, Lacan nomeia como *a*, o mais-gozar. O gozo que se inscreve, só se inscreve como *ex-sistência*, no simbólico, como marca dessa apreensão no conjunto aberto do saber, e é porque Lacan equipara saber e gozo. Como o gozo não é todo no significante, como sobra o *a*, este segue causando, recolocando o mesmo, gerando o desejo, como metonímia de uma falta em ser. Termina que o desejo é o tratamento, a face significante do gozo.

O S_1, sendo um significante, está no campo do desejo, e só poderá constituir-se no reino do significante. Ao portar um *zug*, um engate com o real e, ao mesmo tempo, estar no reino significante, é o que articula o real, o saber e a verdade.

Se, então, uma análise chega ao significante mestre em uma de suas faces, aquela do encontro com a verdade quanto ao sexo e a subjetivação desta, o próximo passo é aquele que leva ao encontro com a pulsão, com o modo, com o traço de gozo e com sua própria causa, em uma reconciliação.

Análise finita e infinita: qual é enfim a fórmula do fim; se a análise tem um finito, como pode ser infinita?

Se a matemática como formalização é capaz de transmitir integralmente, como afirma Lacan[17], deve-se tomar à letra seus postulados, tomando o cuidado de não deformá-los segundo nosso gosto. Assim, as leis do finito não se aplicam ao infinito.

[17] Lacan. *O seminário – livro 20: Mais, ainda (1972-1973)* (1992).

Tomemos a série significante como um conjunto, uma vez que ela satisfaz as condições para isso. Será um conjunto infinito, uma vez que a ele se aplica o quinto axioma de Peano: sempre podemos aplicar *n+1*, ou seja, sempre podemos colocar um significante a mais, e alterar a cardinalidade do conjunto, alterando o saber então ordenado. Qual é a última palavra da

série? Aquela que fecharia o conjunto, traduzindo um saber definitivo? Se tomarmos o uso vivo da língua, teremos de admitir que estamos diante de um conjunto infinito. Colocar-nos-emos os mesmos problemas que os matemáticos se colocaram desde a Antigüidade: se a série é infinita, haverá um Deus que a assegure em sua completude, ou tentar determinar em que ponto o infinito passa a finito, para que a análise se conclua. Como as respostas que a psicanálise dá não são compatíveis com a religião, e como os matemáticos já demonstraram que não há esse ponto em que o infinito passa a finito, teremos de aplicar o mesmo método que Cantor utiliza para abordar a questão do conjunto infinito: a comparação biunívoca com o conjunto dos números naturais. Com esse método, Cantor inventa um novo número, o Aleph zero, $\aleph_0$, número nem finito nem infinito, mas transfinito, que perpassa o infinito cardinalizando, medindo o tamanho do conjunto infinito, tornando-o enumerável. Aplicando ao conjunto de significantes a comparação biunívoca com o conjunto dos números naturais, o resultado é que a cada significante corresponde um número natural, de tal forma que Lacan os enumera: S_1, S_2, S_3,... Assim, teremos de concluir que o conjunto dos significantes é um infinito enumerável, contável, portanto de cardinalidade $\aleph_0$ – transfinita. Dessa forma, embora a cadeia significante que articula o saber se abra ao infinito, é possível fechar o conjunto, contá-lo e dar a cardinalidade, a potência, a lei que rege a articulação da série, seu $À_0$. Seguindo o movimento de uma análise, o analisante, ao percorrer a cadeia significante, percorre também o número recalcado desses significantes, como diz Lacan: "Isto está recalcado, o número do comportamento tal"[18]. Se a análise prossegue, chegará ao S_1 também como operador perante o gozo, como cifra de *um* gozo, o que permitirá, a partir daí, a contagem, um *um*, dois (*um*), três (*um*) etc. Como escreve o matemático Euclides (em *Elementos*): "É por meio da unidade que cada um desses seres é dito um, que o número não é outra coisa que esse suporte da multiplicidade, que surge precisamente da introdução das unidades".

[17] Lacan. *O seminário - livro 20: Mais, ainda (1972-1973)* (1992).

Multiplicidade que se expressa pela cadeia simbólica, em que o significante, ao mesmo tempo em que põe a diferença, tem como suporte o número (1,2,3,4,5,6...), que não é senão a repetição do *um*, desse *um* traço de gozo, afirmação da *Bejahung* fundamental. O que torna possível que o sujeito possa, por exemplo, se dar conta de algo como "É a décima vez que, mesmo em situações diferentes, eu repito o mesmo".

Lacan escreve:

> Quando esse primeiro significante, esse um está instituído, a conta é *um* um. É ao nível, não do *um*, senão de *um* um, a nível da conta, que o sujeito tem que se situar como tal. No qual os dois uns se distinguem. Se marca assim a primeira esquize que faz que o sujeito como tal se distinga do signo com respeito ao qual, em primeiro lugar, pôde constituir-se como sujeito. Ensino-lhes por isso a guardar-se de confundir a função dele com a imagem do objeto *a*.[19]

[19] *Ibid.*

Se, então, esse primeiro *um* é o suporte de toda conta, de toda multiplicidade, da enumeração da cota de gozo que se significantiza, ele contém em si a potência do conjunto, sua cardinalidade, a lei da série. O $\aleph_0$ que permite enfim medir, circunscrever o conjunto dos significantes, que não permite que a análise siga indefinidamente, que fecha a cadeia dos ditos, é o traço unário, o *einziger Zug* freudiano, que se embute no campo significante como S_1, operando tanto com o gozo quanto com o desejo. Aí está o fim de uma análise, no transfinito, nesse encontro do sujeito com o que é possível apreender do gozo e subjetivar, reconciliando-se com a pulsão, com seu traço, encontrando o $\aleph_0$, o S_1, como potência, cardinalidade do conjunto infinito dos ditos, aquela que enumera a repetição do gozo no significante, dando o assentamento mesmo do sujeito, que é o *a*, como causa, porque fora desse conjunto.

A transmissão desse encontro só poderá ser feita pelo matema, pela escritura, como o que é efeito, resto de um discurso, transmitindo talvez integralmente. Mesmo assim, para ler essa escritura, o sujeito só dispõe de seus significantes, o que resulta novamente em um saber, um saber que então se acrescenta ao real.

Reduzir-se-á o sujeito ao matema, ao puro conceito, ao fim de uma análise? Não, se o desejo é o que perdura de pura perda, o saber não tomará o lugar da verdade, mesmo tocando-a em seu parentesco com o gozo.

Mesmo que, ao fim, o sujeito possa dizer "Sou isso", sou feito dessa miserável substância e isso foi o que marcou cada ciclo de sua vida, e saber disso altera sua relação ao próprio gozo, há ainda o infinito de uma análise, que Freud tão bem demarcou.

Seguindo os fundamentos da matemática dos conjuntos, Cantor se encontra com um infinito não enumerável: tanto o dos números irracionais quanto os pontos de uma reta, conjunto que nomeou de cardinalidade *C*, contínua, um novo transfinito,

agora incontável. Também demonstrou que esse conjunto, embora infinito, se reduz ao campo entre zero e um.

Lacan situa o resto de gozo como o absoluto, o que não se inscreve, porque ali falta o saber, falta o significante para articulá-lo. Mantendo-se para sempre, infinitamente como pura perda, como o que não se termina jamais de perder, situa-se aí o infinito não contável, o contínuo, nesse espaço, nesse segmento de reta, não importando seu tamanho, já que será sempre do mesmo tamanho, uma vez que não mantém nenhuma relação com o enumerável, em cuja extremidade encontraremos o um, e poderemos então começar a contagem. É tomar o *a*, em sua infinitude, como causa. É o mesmo argumento de Freud quando responsabiliza a pulsão pelo interminável da análise.

E, para concluir, por que não aplicarmos também o teorema de Godel ao fim da análise? O matemático Kurt Godel, com o "Teorema da incompletude ou da indecidibilidade", prova que é impossível, mesmo em um sistema consistente, capturar toda a verdade. De toda operação sobra um resto, um indecidível, que, no entanto, não invalida o sistema. Da operação do fim da análise sobra o *a*, como dejeto, como um ponto de não saber, uma vez que não se trata de apagar a estrutura, pois isso equivaleria a dizer que o fim de uma análise é a psicotização. Podemos tomar esse resto como o ponto indecidível do sistema, sem absolutamente invalidá-lo. Pois, do contrário, cairíamos no "sonho de Hilbert", ou seja, de que é possível, com certo número de postulados, conhecer toda a verdade. Lacan mesmo afirma que a verdade não se diz toda, não se reduz ao saber. Assim, mesmo um conjunto de axiomas, mesmo um matema, ainda será insuficiente para captar toda a verdade do sistema. Dessa forma, o interminável de uma análise pode ser em função desse indecidível da pulsão tomado como partida, como causa, podendo abrir novos sistemas, quero dizer, capturar algo novo aí, como *um*, que reordene o conjunto, com um novo operador perante o saber, a verdade e o gozo. De qualquer forma, serão gerados novos indecidíveis, em uma operação interminável, da qual a única garantia que temos é o desejo, que perdura dessa perda infinita, significantizando o gozo, colocando a função sujeito. Como? Somando um saber ao real. "A pulsão sabe", diz Lacan[20]. Que saiba que sabe, compete então ao sujeito.

Afinal, essa é a ética que Freud aconselha ao analista sobre sua própria análise: "Isso significaria que [...] sua própria análise que se transformaria de tarefa terminável em interminável".

Lacan, referindo-se a Claudel, escreveu que assim termina o projeto do poeta, mostrar o que se torna o desejo após o

[20] Lacan. *O seminário: De um Outro ao outro (1968-1969)* (Inédito: aula de 5 de março de 1969).

sujeito ter sido vítima, refém do *logos*. E o nosso projeto? Esse projeto de reunirmo-nos em nome da psicanálise? De decifrarmos o que se torna o desejo do analista? Estaremos à altura de ler o que escreve Lacan na *Nota italiana*, quando escreve que não basta ter conduzido sua própria análise até o encontro com o objeto *a* para se autorizar como analista? Parafraseando Freud, no último parágrafo de *Análise terminável e interminável*: "seria difícil dizer se e quando conseguimos êxito" em dar à verificação que o objeto é justamente o que objeta, diz não ao saber, e é aí então que pode provocá-lo, causar o desejo de saber, desse saber que "é preciso inventar".

referências bibliográficas

CLAUDEL, Paul. *L'Otage*. Paris: Gallimard, 1939.

CLAUDEL, Paul. *Le pain dur*. Paris: Gallimard, 1946.

CLAUDEL, Paul. *Le père humilié*. Paris: Gallimard, 1948.

FREUD, Sigmund. (1925) A negativa. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1975. Vol. XIX.

FREUD, Sigmund. (1925) Um estudo autobiográfico. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1975. Vol. XX.

FREUD, Sigmund. (1926) Discurso perante a Sociedade dos B'nai B'rith. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1975. Vol. XX.

FREUD, Sigmund. (1937) Análise terminável e interminável. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1975. Vol. XXIII.

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 8: A transferência (1960-1961)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, Jacques. *O seminário: A identificação (1961-1962)*. Inédito.

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

LACAN, Jacques. *O seminário: O objeto da psicanálise (1965-1966)*. Inédito.

LACAN, Jacques. *O seminário: De um Outro ao outro (1968-1969)*. Inédito.

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 20: Mais, ainda (1972-1973)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

resumo

O texto tem como visada trabalhar o fim da análise nos dois caminhos indicados por Freud: o terminável e o interminável. Destaca duas escansões para o término de uma análise: o deciframento do inconsciente, pela subjetivação daquilo que o significante fez destino (leitura freudiana), e o mais além do discurso: o encontro com a pulsão, com a causa real (leitura lacaniana). Põe em foco a série significante e o campo do real com base na teoria dos conjuntos de Georg Cantor e sua conceituação de transfinito. Trata como referência clínica as personagens femininas da trilogia de Paul Claudel: *O refém, O pão duro e O pai humilhado*, tomando-as como uma única mulher e lendo suas histórias da perspectiva de uma psicanálise.

abstract

The text focuses on working the end of an analysis in the two ways pointed by Freud: the finishable and the unfinishable. It highlights two possibilities for the end of an analysis: deciphering the unconscious, through the subjectivation of the significant's way (the Freudian interpretation) and, going even further, meeting the drive, with the real cause (the Lacanian interpretation). It focuses on the significant series and the real aspect, starting from Georg Cantor's sets theory, and his concept of transfinite. It deals as clinical reference the female characters in Paul Claudel's trilogy: *The Hostage*, *The Stingy* and *The Humiliated Father*, considering them as only one woman, and reading their stories from a psychoanalytical perspective.

palavras-chave

saber, verdade, gozo

keywords

knowledge, truth, pleasure

uma lógica paramétrica realizada sobre a garrafa de Klein: a alienação na tópica narcisista e a articulação isso-inconsciente

Carlos Bermejo Mozas

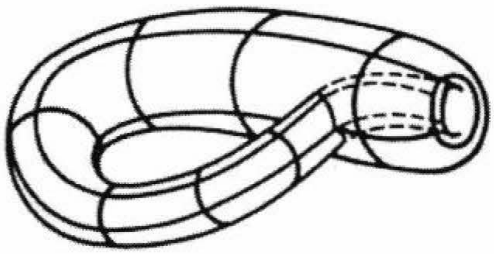


Figura 1. Garrafa de Klein
Fonte: *Enciclopedia de las matemáticas*. Moscou / Madri: Editorial Mir. Rubiños, 1860. Vol. 9-2, p.395.

apresentação

A proposta deste ensaio é utilizar a lógica paramétrica apresentada por Jean-Michel Vappereau em seu livro *LU*[1] com o objetivo de esquematizar as articulações de Lacan, tanto na alienação no campo narcísico (*Le séminaire – Livre XI*[2]) quanto para poder estabelecer as operações de alienação, transferência e verdade no campo da relação com o Outro (*Le séminaire – Livres XIV e XV*[3]). Damos por conhecida do leitor a primeira teoria da alienação, entre o simbólico e o imaginário (*Le séminaire – Livre XI*). De fato, usamos a negação do *sou* no inconsciente como seu correlato.

Situamo-nos, portanto, no momento da passagem da primeira formulação do aparato psíquico (o plano projetivo de *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*[4]) para a segunda, o nó borromeano de *Encore*[5], momento em que Lacan corrige o curto-circuito de que "Isso fala no Outro" para propor uma articulação entre a estrutura da linguagem[6] e o inconsciente como um encontro sob o qual estará o real, um real ainda não tratado por meio do conceito de discurso, que aparecerá anos depois.

[1] Bertheux, Sottiaux & Vappereau (1998).
[2] Lacan. Le séminaire – livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1963-1964) (1973).
[3] Lacan. *Le séminaire – livre XIV: La logique du fantasme (1966-1967)* (Inédito) e *Le séminaire – livre XV: L'acte psychanalytique (1967-1968)* (Inédito).
[4] Lacan. D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose (1956/1966).
[5] Lacan. *Le séminaire – livre XX: Encore (1972-1973)* (1975).
[6] Estrutura gramatical exceto a primeira pessoa. Não se trata da estrutura "retórica" típica do inconsciente. É a primeira maneira encontrada por Lacan para abordar a pulsão (sem mito) com um aparato de linguagem. Este para o circuito; o teorema de Stokes para o *Drang* e a teoria de conjuntos para o *a* como signos obtidos dos possíveis recobrimentos do espaço de gozo, particularmente o mínimo, ou seja, finito: teorema da compacidade assegurada, particularmente para um conjunto de números reais fechado e demarcado (teorema de Heine-Borel), trabalho apresentado em *Encore*. A *Quelle* poderá ser abordada com base no trabalho efetuado em *L'etourdit* mediante a relação entre as topologias das duas superfícies: plano projetivo e toro. Em sua possível articulação se situam as bordas da pulsão, do

Lacan já havia desdobrado a cadeia significante em duas, a do enunciado e a da enunciação, para introduzir a pulsão como algo distinto do Outro, mas articulada com ele. Em *Le séminaire – Livres V e VI*[7], construiu o grafo do desejo ou da palavra, e, no *Le séminaire – Livre VII*, deu início a uma leitura do real por meio de *La Chose*, mas parecia que a base da enunciação só podia "falar" por meio da base do enunciado.

Depois de *Le séminaire – Livre IX*[8], no qual começa a fazer a topologia de superfícies, isto é, a topologia das extensões das cadeias do grafo do desejo (o toro para a demanda e o desejo – cadeia do significado –, e o plano projetivo para a fantasia e o desejo – curto-circuito imaginário), e depois do obstáculo de *Le séminaire – Livre XI*, para situar a pulsão no inconsciente, Lacan se dedica à junção das duas cadeias significantes (cadeias do significante e do gozo) com uma extensão: a garrafa de Klein (*Le séminaire – Livre XII*[9]). Já não estamos na articulação do simbólico em face do imaginário, e sim na primeira tentativa de construir a noção do simbólico perante o real. Essa noção havia ficado um pouco estacionária desde *La signification du phallus*[10], e na referência ao ser de gozo em *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*[11].

Em *Le séminaire – Livre XI*, apesar de tudo, há dois avanços. O primeiro é a definição significante do percurso da pulsão, de sua gramática; o outro é a ligação dessa pulsão a uma operação maior: a transferência. A conseqüência desses avanços é situar o significante com os índices unário e binário. O primeiro na linha do traço unário, e o segundo como definição do *Vorstelungsraëprasentaz* freudiano. Mas Lacan ainda situa o significante unário aparecendo *in initio* no Outro, ou seja, ainda arrasta o antigo conceito de que o Um provém do Outro tal como o define em *Le séminaire sur "La lettre vollé"*[12], quando, no fim, na formulação de parênteses dos parênteses, situa o Um do significante fora do campo dos parênteses como o Um da repetição. Ainda não há, portanto, uma diferença precisa entre os significantes do Ideal do Outro, do saber S_2, e o que serão os S_1. Devido a esse curto-circuito, Lacan não pode articular bem a pulsão no inconsciente como realidade sexual em *Le séminaire – Livre XI*. Em *Le séminaire – Livre XII*, ele começa a corrigir esse curto-circuito e, para isso, tem de recorrer a uma fórmula da teoria de conjuntos que não existe na lógica usual: *a soma disjunta*.

É impressionante a quantidade de voltas que Lacan dá antes de encontrá-la, em *Le séminaire – Livres XIV e XV*. A soma disjunta não é um *vel*, não é a disjunção excludente da lógica,

inconsciente e o corpo (entre o toro e o saco). A idéia obtida da voz passiva (agente, verbo e paciente) culminará com maior elaboração no conceito de discurso.

[7] Lacan. *Le séminaire - livre V: Les formations de l'inconscient (1957-1958)* (1998).

[8] Lacan. *Le séminaire - livre IX. L'identification (1961-1962)* (Inédito).

[9] Lacan. *Le séminaire - livre XII: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (1965-1966)* (Inédito).

[10] Lacan. La signification du phallus (1955/1966).

[11] Lacan. Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien (1960/1966).

[12] Lacan. Le séminaire sur "la Lettre volée" (1955/1966).

nem são as leis de Morgan com que Lacan começa a tratar o problema. A disjunção excludente supõe que ou dá *p*, ou dá *q*, mas não os dois de uma vez. Ao contrário, a soma disjunta é uma operação de soma de conjuntos que, antes de somá-los, disjunta-os. Disjuntá-los significa que, se têm elementos comuns (não são disjuntos), acrescenta-se a cada elemento do primeiro conjunto um subíndice (1, por exemplo) e, aos elementos do segundo conjunto, outro (2, por exemplo). Com isso, se diferenciam os possíveis elementos iguais dos dois conjuntos: nós os disjuntamos por definição. Assim, ao somá-los (por meio da operação de reunião), teremos um conjunto com os elementos dos dois conjuntos; logo, seu cardinal será a soma dos cardinais de cada um. Se não os tivéssemos disjuntado, isso não aconteceria e não seria uma soma, mas uma simples reunião.

Essa reunião, tão simples em matemática, deve ser dialetizada pela psicanálise para dar conta de dois problemas: a distinção entre Isso e Inconsciente ou, dito de outro modo, a junção da estrutura da linguagem e o dizer da palavra. Aí há uma *refente* do sujeito acrescentada à sua divisão entre a cadeia do significante e a do significado. Por isso o inconsciente fica situado na dupla abertura do grafo do desejo: abertura à esquerda, pela palavra e seu *après coup*, e acima, entre a estrutura pulsional e o dizer. Em outras palavras, entre o saber e o gozo, recobrindo em sua junção um real que, no entanto, é externo ao aparato, ainda que já representado pela pulsão. Isso e Inconsciente já estão separados no eixo da relação com o Outro no esquema *R*, em que o *S* se completa com o *ES* freudiano.

Assim, distinguimos dois tipos de significantes, unários e binários, mas que podem ser os mesmos como significantes. Parece-nos a melhor maneira de situar o significante, seja na estrutura da linguagem, como significante pulsional, seja no inconsciente, como significante do Outro.[13] Se os dois campos, o do Isso e o do Inconsciente, são disjuntos, mas a pulsão deve representar a realidade sexual no inconsciente, e se o sujeito do inconsciente deve encontrar um lugar na pulsão, como unilos novamente, sem juntá-los pelo *Je*, como faz Descartes?[14] É aqui que Lacan situará os dois parâmetros da psicanálise: a / $-\varphi$. O objeto *a* como objeto-signo que tampona o vazio simbólico, dando acesso ao real que dá início à pulsão, *La Chose*, e a castração como negatividade[15], marcando que o gozo sexual não pode se completar, e como o maior acesso possível do aparato psíquico ao real.

Contudo, Lacan deve respeitar a lógica estabelecida por Freud para o inconsciente e a pulsão em *Las pulsiones e sus*

[13] Depois serão S_1 e S_2. Os primeiros como enxame e os segundos como bateria, tal como definidos desde o princípio: um significante é um signo que pode passar a fazer parte de uma bateria significante, isto é, a passagem do signo (processo primeiro) a significante (processo primário). Depois, terá de voltar ao signo, mas ao "fazer signo".

[14] Descartes o faz em outra operação, que é a junção do ser com o pensar na razão filosófica, e não na razão analítica. É onde a psicologia, acrescentando o imaginário, cria uma confusão entre o *Je* e o *moi*, colocando tudo junto em um só elemento.

[15] Vale recordar que é impossível negativizar o significante, pois apenas a magnitude é negativizável. Não se deve confundir a inversão do espelho com a negativização.

vicisitudes[16], que não se baseia somente no dentro e fora, mas também articula o interior e o exterior. Além disso, deve ser compatível com a lógica estabelecida para o inconsciente em *Die Verneinung*.[17]

Para isso, usaremos duas ferramentas: uma topológica, a garrafa de Klein e os círculos possíveis sobre ela, e a lógica das duas negações a que já nos referimos.

Recordemos:

p	a	⌉ p	~p
0	0	1	0
0	1	1	1
1	0	0	0
1	1	0	0

ou seja, ~p = ⌉ p ∧ a

Graficamente:

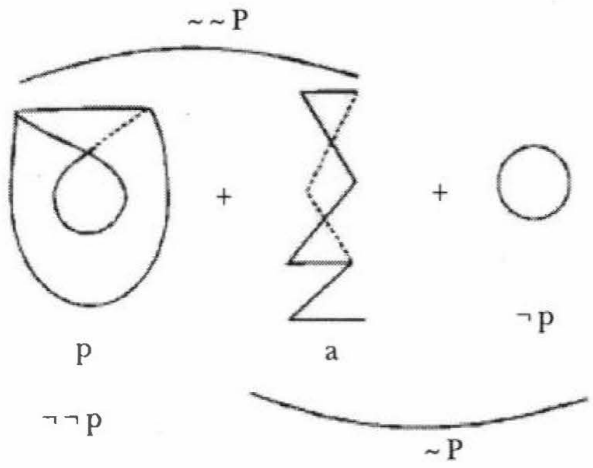


Figura 2

Tentemos expor por que a escolha da topologia, em particular a garrafa de Klein (Figura 1), e por que essa lógica. A negação clássica pode ser imaginarizada (ou estendida, como diriam os lógicos) sobre um plano infinito ou finito. Se a imaginarizarmos como um círculo[18] sobre o plano, teremos uma divisão em dois subplanos: um dentro do círculo, que coincide com os pontos em que a proposição é verdadeira, e outro fora do círculo, que coincide com os pontos em que a proposição é falsa. São os diagramas clássicos de Euler-Venn.

Assim, temos o plano dividido em duas partes, que podemos chamar, sem precisão, indistintamente, interior-exterior, ou dentro-fora.[19] Se o plano é finito, temos um universo do discurso definido, e se é infinito, não o temos e as coisas se

[16] Freud. Las pulsiones y sus vicisitudes (1915/1976).

[17] Freud. La negación (1925/1975). Em nosso trabalho intitulado *Lógica y topologia de la proposición del 9 de Octubre* (Biblioteca Freudiana de Barcelona), situamos também essa lógica em relação com o significante de uma falta no Outro.

[18] Em topologia, as circunferências recebem o nome de círculos.

[19] De fato, poderíamos dizer que exterior é o fora do plano, mas não há maneira de definir interior, pois coincide com exterior, ou melhor, um plano define dois lados, mas não o interior e o exterior. Esse exterior absoluto receberá mais tarde, na obra de Lacan, a conotação de agulheiro real.

complicam, pois a negação não coincide com a complementação de conjuntos. Sabemos que, em psicanálise, temos de diferenciar o fora de mim (mas dentro do aparato psíquico) do exterior (ou seja, não pertencente ao aparato psíquico). Em outras palavras, as duas polaridades freudianas do indiferente e o prazeroso-desprazeroso. De outro ponto de vista, diferenciar, no real, o real exterior do real representado dentro. Por isso Lacan diferencia o não-eu (fora) dentro do eu (interior), do exterior radical.

Se, como dissemos, não há universo do discurso, como definir as negações clássicas complementares? Uma solução consiste em utilizar uma superfície fechada[20] submersa dentro de um espaço euclidiano tridimensional. Assim, um círculo que a divida em duas, que a desconecte, permite estender ou imaginarizar essa negação ao fazer aparecerem dois pedaços, o verdadeiro e o falso. Dentro-fora (um pedaço verdadeiro e um pedaço falso) já não coincide com interior-exterior (os dois subespaços em que a superfície divide o espaço euclidiano tridimensional)[21].

Se tomarmos a mais simples, uma esfera, veremos que qualquer círculo a divide em duas pastilhas, o que nos serviria. Um círculo (significante em seu aspecto lógico) a divide em verdadeiro e falso. Mas, posto que interior e dentro ou exterior e fora são absolutamente disjuntos, não nos serve, pois sabemos que o mais íntimo do sujeito e o mais exterior estão em continuidade. De todo modo, a maior dificuldade provém de que, sobre ela, há somente um tipo de círculo, e portanto só podemos colocar uma negação clássica e, por conseguinte, sua divisão em dois pedaços. A solução é abandonar a esfera e passar a superfícies unilaterais ou não orientáveis.

Se escolhermos um plano projetivo, uma vez que não se pode submergir em terceira dimensão sem se auto-atravessar[22], resta apenas a possibilidade de imergi-lo, o que produz a linha de singularidade, e assim poderemos passar do interior para o exterior[23] em solução de continuidade, ainda que sendo disjuntos com o dentro-fora. Além disso, nesse plano existem três tipos de círculos: a) os que o desconectam em uma banda de Moebius e um disco; b) os que o abrem sem desconectá-lo, ficando como um *folio*; e c) os círculos duais dos a), isto é, os oito interiores que, aplicados à banda de Moebius obtida com um círculo do tipo a), dividem a banda em uma banda e uma tira (cf. Figura 2). Esses últimos fazem com que o plano se divida em três pedaços: banda, tira e pastilha. Essas três porções nos permitem pensar uma lógica sobre ele com duas negações e um parâmetro: o objeto *a* ou Helix.[24]

[20] O plano euclidiano é uma superfície aberta.

[21] A diferença é que, no caso do plano euclidiano como superfície, se diferenciam interior e exterior sem dificuldade.

[22] De fato, necessita de um espaço euclidiano de quatro dimensões para submergir sem se auto-atravessar (linha de pontos singulares).

[23] Ao passar a linha de auto-atravessamento, passamos do interior para o exterior, pois estamos ao mesmo tempo sobre a superfície e "debaixo" dela.

[24] Bermejo. *Lógica y topologia de la proposición del 9 de Octubre.*

Nas operações inconscientes, não devem se cumprir os princípios de não-contradição e do terceiro excluído. De fato, isso é o que nos indica o S (Ⱥ). Se seguirmos a lógica intuicionista, que mantém o princípio de não-contradição, mas não o do terceiro excluído, suas extensões devem ficar divididas em três partes. Logo, para a fantasia, teremos (posto que é consistente, mas incompleta) de definir essa segunda negação, já que necessitamos de outra negação compatível com a repetição que divida a superfície em três. Para isso, usamos a definida acima sobre um plano projetivo.

Agora, se quisermos abordar a lógica que se dá entre a cadeia da enunciação e a do enunciado, ou, dito de outro modo, a articulação Isso-Inconsciente, ou ainda, a estrutura da linguagem e a estrutura da palavra, como já indicamos, não se podem ter elementos comuns que não sejam parâmetros, e se os temos (o significante em sua dupla dimensão de saber e de pulsional), o único jeito será disjuntá-los. Poderíamos utilizar o plano projetivo, mas não nos serve pelo fato de que nos dá apenas um parâmetro, o *a*, e não dois, *a* e - φ. Ou seja, precisamos de duas bandas para fazer o corte do oito interior para obter os dois objetos. Por isso, uma garrafa de Klein, duas bandas costuradas, servirá: as duas são disjuntas, podemos fazer o corte duplo em cada uma delas e obter duas tiras que, sobrepostas, permitirão a união do *a* com o - φ, tal como aparece na teoria, levando-se em conta que é preciso ver o segundo como a moldura de uma tira vazada.

A articulação das duas polaridades, dentro-fora e interior-exterior, não disjuntas, só será conseguida até o nó borromeo. Nos esquemas de superfície, a articulação do exterior radical, que recobre o *a*, com o dentro se articula mediante a moldura do - φ.

Atravessando essa lógica da garrafa de Klein, abordamos tanto o esquema da alienação no campo do narcisismo quanto a soma disjunta de onde partimos (já que não existe ser no inconsciente, nem *je* que pensa no Isso) para efetuar, com base nela, as três operações fundamentais da lógica da fantasia: alienação, transferência e verdade, e suas conseqüências com referência ao ato, o *acting-out* e a passagem ao ato.

Uma pequena observação. Neste trabalho, utilizamos *Je* e *sou* como se fossem negações quando, na verdade, não o são. Pelo menos, não no sentido de uma operação com partícula de negação. São duas impossibilidades pela própria natureza

do simbólico: *Je* quer dizer que, pelo fato de que o Isso é o que pensa, não é o *Je* que o faz. *Sou* quer dizer que, pelo fato de aparecer o significante, já não há ser que não caia no des-ser; o significante só pode introduzir a existência lógica, portanto o ser fica perdido. Mas acompanhamos o rigor de Lacan ao introduzir as negações, embora retocando a negação no campo do Isso, fazendo-a cair sobre o *Je* para que fique mais claro. Lacan, já em *Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a "Verneinung" de Freud* [25], indicava que só por meio do símbolo da negação, e aplicado à negação, o discurso poderia retornar aí onde se jogava esse algo deixado-ser.

[25] Lacan. Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la "Verneinung" de Freud (1956/1966).

Manter as duas formas negativas permite visualizar e mostrar com rigor e precisão que podemos, mediante as negações clássicas, positivar falsamente esse *sou* ou *je*, obtendo os pressupostos filosóficos do ser ou do pensar cartesianos.

Esquema 1: a alienação no campo narcísico

a) Primeira possibilidade da alienação no registro narcísico, partindo de que cada campo está imaginarizado como um plano projetivo:



Figura 3

Passamos a fazer as negações clássicas Þ não levamos em conta o objeto *a*.

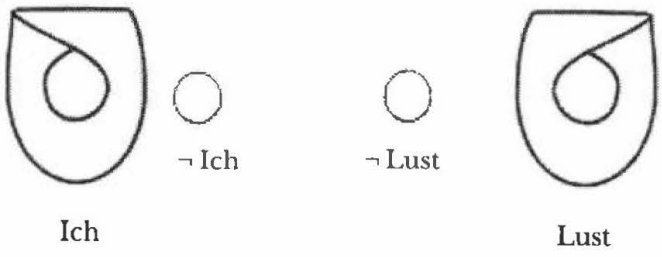


Figura 4

Fazemos com que os dois círculos das negações se recubram um ao outro.



Figura 5

Essa pastilha, dupla, converte em planos projetivos qualquer uma das duas bandas de Moebius. Lacan coloca da seguinte maneira: cada círculo é um plano projetivo.

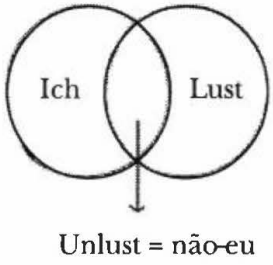


Figura 6

b) Agora levaremos em conta a segunda negação para contar com o objeto *a*, que é o que permite enfocar no espelho para ver o efeito do eu. Ou seja, a aplicação biunívoca entre i(*a*) e i'(*a*).

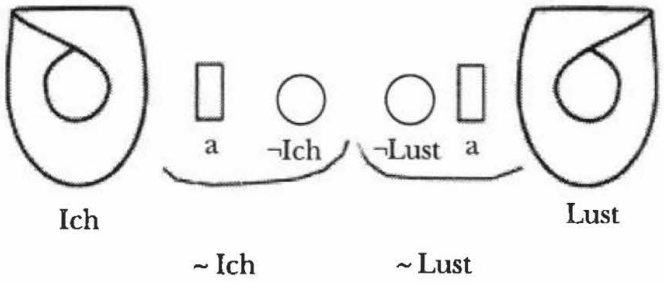


Figura 7

Agora unimos os dois *a*, que nos dão um cilindro, e tomamos as negações clássicas cruzadas:

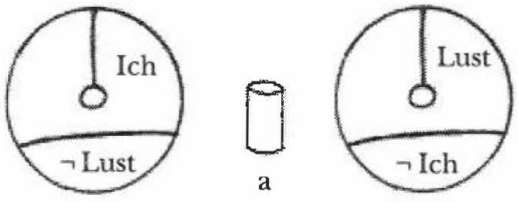


Figura 8

Sobrepomos os PP:

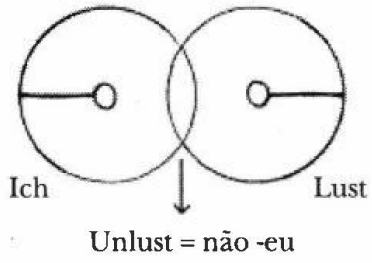


Figura 9

Lacan esquematiza assim: *Unlust* = não-eu.

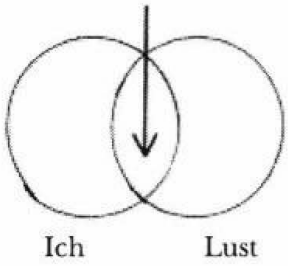


Figura 10

Se voltamos a nossos planos projetivos, fica de fora o *a*, que agora desenhamos na linha pontilhada sobre eles:

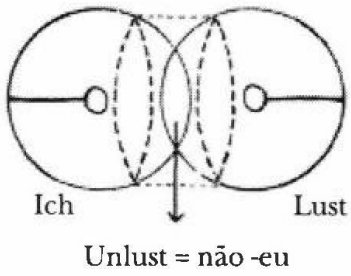


Figura 11

sendo a linha pontilhada as interseções com os planos projetivos do cilindro do objeto *a*.

Se o convertemos todo em círculos, e acrescentamos a operação de "espelhar", graças ao objeto a[26], o *lust* no *Ich*, temos o esquema de Lacan.

[26] Lacan já havia indicado, em *Observações sobre o relatório de Daniel Lagache: "Psicanálise e estrutura da personalidade"*, que é graças ao enfoque que permite as flores reais (*a*) mediante o qual o sujeito realiza a experiência, e não somente com o Ideal do Outro.

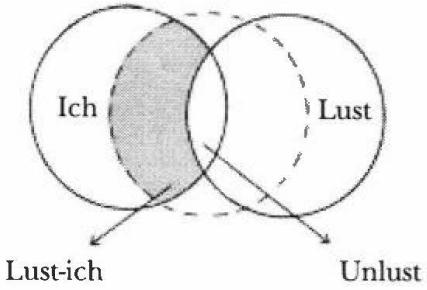


Figura 12

Esquema 2: a alienação no campo da linguagem

A lógica da junção Isso e Inconsciente

Agora não partimos de planos projetivos, mas de garrafas de Klein[27], nas quais suporemos que uma banda é a negação (clássica) da proposição da outra e vice-versa. Isso se justifica por duas razões.

[27] A garrafa de Klein é formada por duas bandas de Moebius costuradas pela bordas.

Em primeiro lugar, é a tese de Lacan de que não existe universo do discurso, logo, não existe um conjunto que represente o todo total perante o qual fazer a complementação ou a negação.

Em segundo, se existisse um universo do discurso, iríamos, mantendo o rigor de Lacan, na direção contrária às idéias expressas por Freud em *Os instintos e suas vicissitudes*, de que no princípio é a vastidão do real, o indiferente, e é dentro dessa vastidão que se criam os espaços egóicos ou simbólicos. Portanto não se nega perante o infinito, mas se nega, classicamente, perante o espaço, superfície fechada e não orientável, ou unilateral, construído em operações anteriores – a superfície submersa no real.

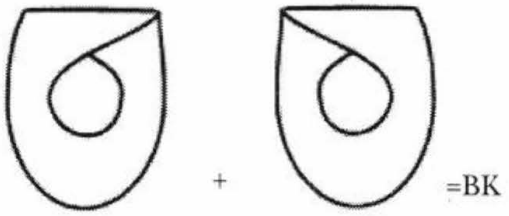


Figura 13

Ademais, teremos de usar essa negação junto com a negação, ~, um pouco melhorada, e que pode ir em dois sentidos.

Negamos (~) *a*

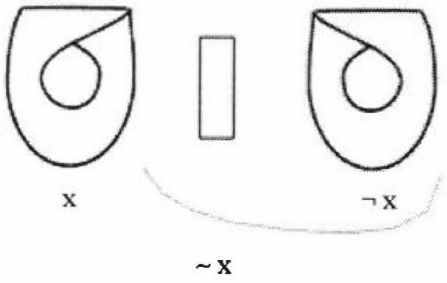


Figura 14

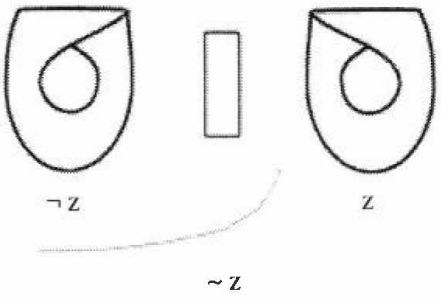


Figura 15

Devemos acrescentar outra negação de X, 8, que é pura necessidade com a teoria psicanalítica. Essa negação terá duas versões, que não diferenciamos para simplificar os cálculos.

Uma, 8, cai sobre o *sou* ⇒ ligado à alienação de *Le séminaire – Livre XI*: o significante em si mesmo faz oscilar o ser ou o sentido ⇒ se escolhe o ser, cai no des-ser; se escolhe o sentido, cai no sem-sentido.

Outra, 88, cai sobre o *Je*. É o *shifter* do sujeito, que encarnava o *ne* expletivo. Nega, pois, o *Je* como pensante, o que supõe um *pas-je*, *La logique du fantasme*, ou seja, o *ça* (Isso). Dará lugar ao falso ser.

Primeiro caso, sem buscar comunidade entre Inconsciente e Isso

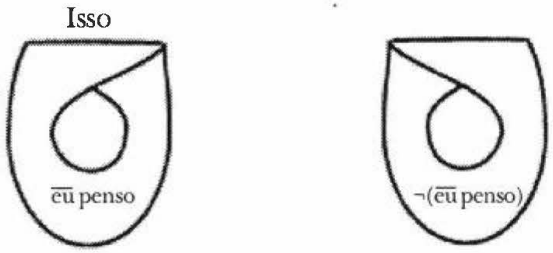


Figura 16

A negação clássica se dá agora perante a outra banda, e não à pastilha, como no plano projetivo. Usamos *eu* para indicar que o que se nega é que seja *Je* o que pensa, e não que "não se pensa", negação com a notação ⌉.

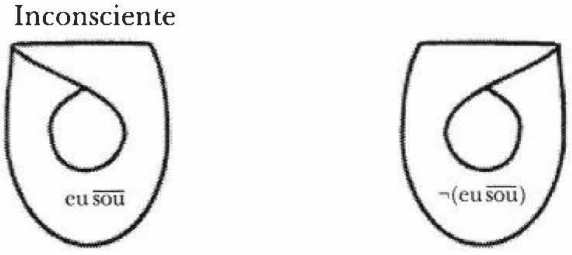


Figura 17

Aqui se nega *sou*, o *ser* pelo significante.
Se ⌉ (eu penso) ⇒ crença em que seja *eu* o que pensa.
Se ⌉ (eu sou) ⇒ falso ser.
Agora os sobrepomos, girando o *inconsciente.*

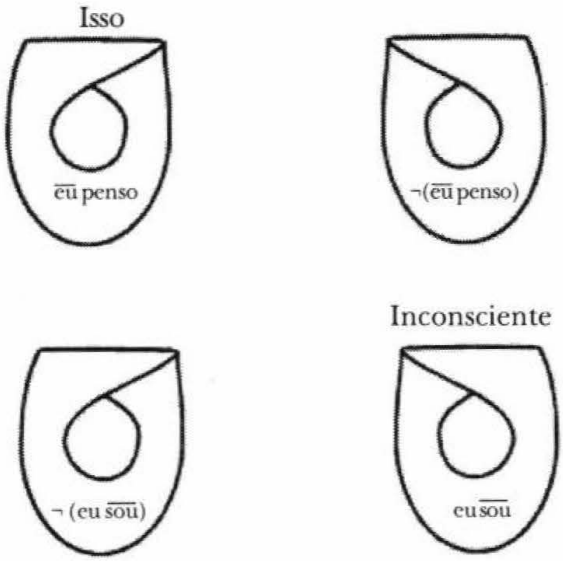


Figura 18

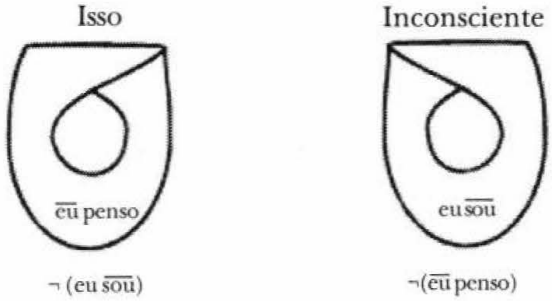


Figura 19

⇓

Falso ser coincide
com o Isso
Se eu não penso ⇒ sou

⇓

Crença no pensar do *je*
coincide com o inconsciente
Se eu não sou ⇒ penso[28]

[28] Vê-se, assim, como duas negações se articulam sobre a proposição, simulando negações clássicas, dando afirmações que Lacan considera falsas nos dois casos.

Se não há transferência, isso fica assim, nessa oscilação (ou eu não penso, ou eu não sou), com as duas possibilidades a escolher: *acting-out* ou passagem ao ato. *Ou eu penso ou eu sou* é mais bem formulado.

Segundo caso, a iteração em corte duplo ~

Sob transferência, podemos encontrar uma tira comum às duas bandas e, por isso, comum ao Isso e ao Inconsciente, sendo ao mesmo tempo disjunta. É uma dialética de encontro-desencontro.

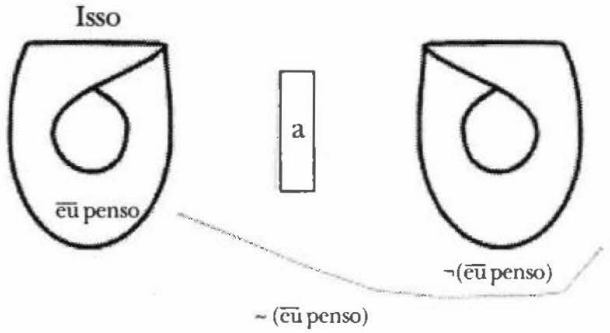


Figura 20

$\sim$ (eu penso) = $\urcorner$ (eu penso) $\wedge$ *a*

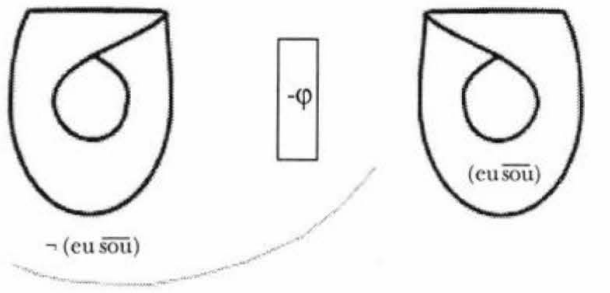


Figura 21

$\sim$ (eu sou) $\sim$ (eu sou) = $\urcorner$ (eu sou) $\wedge$ -φ

Agora as sobrepomos cruzadas.

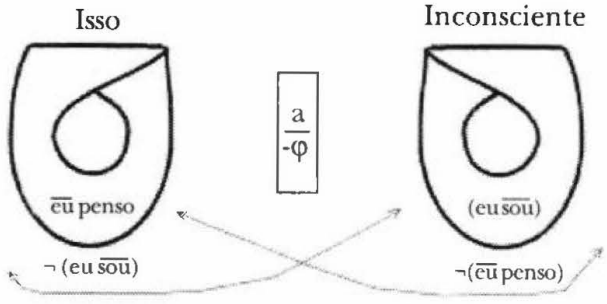


Figura 22

~ (eu sou)	~ (eu penso)
⇓	⇓
Falso ser incluindo o objeto *a*, mas com o - φ incluído	Crença em que *Je* pensa, mas com o -φ incluído no Inconsciente e tamponado por *a*, como um samburá

A oscilação passa a ser:

ou [~ (eu sou)] ou [~ (eu penso)]

~ (eu sou) = não é verdade que não sou, e temos *a*. Momento do falso ser, mas acrescentado ao semblante de ser.

~ (eu penso) = não é verdade que não sou eu o que pensa, e temos -φ. O sujeito encontra a castração imaginária lá onde crê que controla o pensamento.

Lacan, para maior clareza ou facilidade (ou simplesmente não o visualizou com esse rigor), põe círculos em vez de bandas, e a tira é a lúnula.

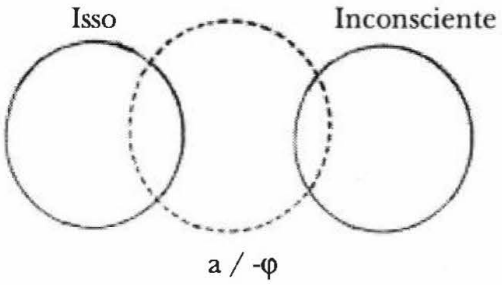


Figura 23

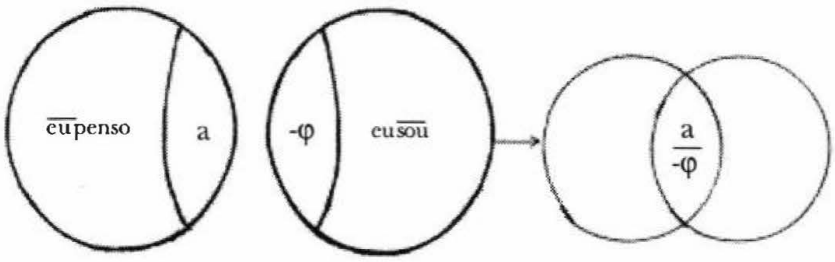


Figura 24

Ou não penso ou não sou, de forma muito simplificada.

A partir daqui, podem-se aplicar as operações de alienação, transferência e verdade.

⇓

Nova ⇒ já escolher um lado

Por um lado, vemos com clareza que o acesso ao real fica mediado por - φ, que, nesse momento da teoria, representa o gozo sexual que não pode se completar. É uma quantidade ou magnitude negativa que permite um controle do gozo, que, se acontecesse somente mediante o significante pulsional, levaria diretamente à mania, pois não há maneira alguma de ser controlado, isto é, de introduzir uma negatividade que o limite. Por outro, vemos como aí onde estava esse -j, aparece o objeto *a* no imaginário (graças ao simbólico) para tamponar essa negatividade. Na análise, devem poder se separar, ao menos durante algum tempo.

TRADUÇÃO: ANGELA LOBO DE ANDRADE



referências bibliográficas

BERTHEUX, Saint Arnaud; SOTTIAUX & VAPPEREAU Jean-Michel. *Topologie en extension.* Paris, 1998.

FREUD, Sigmund. (1915) Las pulsiones y sus vicisitudes. In: *Obras completas.* Buenos Aires: Amorrortu, 1976. Vol. XIV.

FREUD, Sigmund. (1925) La negación. In: *Obras completas.* Buenos Aires: Amorrortu, 1976. Vol. XIX.

LACAN, Jacques. (1955) Le séminaire sur "la Lettre volée". In: *Écrits.* Paris: Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. (1956) D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose. In: *Écrits.* Paris: Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. (1956) Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la "Verneinung" de Freud. In: *Écrits.* Paris: Seuil, 1966.

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

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

LACAN, Jacques. (1958) Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: Psychanalyse et structure de la personalité. In: *Écrits.* Paris: Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. *Le séminaire – livre VI: Le désir et son interpretation (1958-1959).* Paris: Association Freudienne Internationale, 1997. (Publication hors commerce).

LACAN, Jacques. *Le séminaire – livre VII: L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*. Paris: Seuil.

LACAN, Jacques. (1960) Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. *Le séminaire – livre IX. L'identification (1961-1962)*. Paris: Association Freudienne Internationale, 1997. (Publication hors commerce).

LACAN, Jacques. *Le séminaire – livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1963-1964)*. Paris: Seuil, 1973.

LACAN, Jacques. *Le séminaire – livre XII: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (1965-1966)*. Paris: Association Freudienne Internationale, 1997. (Publication hors commerce).

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

LACAN, Jacques. *Le séminaire – livre XV: L'acte psychanalytique (1967-1968)*. Paris: Association Freudienne Internationale, 1997. (Publication hors commerce).

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

LACAN, Jacques. (1973) L'Étourdit. In: *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001.

LACAN, Jacques. La logique du fantasme. In: *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001.

resumo

A proposta deste artigo é utilizar a lógica paramétrica proposta por Jean-Michel Vappereau em seu livro *LU* com a finalidade de esquematizar as articulações efetuadas por Lacan, tanto na alienação no campo narcísico (*Le séminaire – Livre XI*) quanto na alternativa para estabelecer as operações de alienação, transferência e verdade no campo da relação com o Outro (*Le séminaire – Livres XIV e XV*). Ao mesmo tempo, oferecemos esquemas extensivos sobre superfícies topológicas, particularmente sobre a garrafa de Klein, das operações lógicas em que se sustentam essas articulações.

Situamo-nos, portanto, no momento da passagem da primeira formulação do aparato psíquico (esquema *R*, plano projetivo, de *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*) para a segunda, o nó borromeano, momento em que Lacan corrige o curto-circuito segundo o qual "Isso fala no Outro" para propor uma articulação entre a estrutura da linguagem e o inconsciente como uma articulação sob a qual estará o real, um real ainda não abordado por meio do conceito de discurso, que aparecerá dois anos depois, nem pelos andaimes da escrita, que aparecerão três anos depois.

palavras-chave

alienação, isso, inconsciente, topologia, lógica psicanalítica

abstract

The aim of the present article is to use parametric logic proposed by Jean-Michel Vappereau in his book *LU*, in order to outline the articulations made by Lacan regarding both alienation within narcissistic field (*Le séminaire – Livre XI*) and the alternative on which to set the operations of alienation, transference and truth within the field of relationship to the Autre (*Le séminaire – Livres XIV et XV*). We offer as well extensional diagrams on topological area – particularly on a Klein bottle – of those logical operations supporting the said articulations.

We are placed then in the moment of transition from the first formulation of psychic structure (R diagram, projective plane, the Writing *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*) to the second formulation, the Borromean knot, when Lacan corrects the short circuit where "the Id speaks in the Autre", to propose an articulation between language structure and the unconscious as an articulation under which the Real is placed, a Real not approached yet through speech concept – this would arise two years later- nor through writing scaffolding, which would arise three years later.

keywords

alienation, id, unconscious,
psychoanalytical topology,
psychoanalytical logic

histerias

Antonio Quinet

[1] Conferência aberta a um público de analistas e não analistas proferida no Colóquio da EPCL-Fórum do Rio: Histeria: sujeito, corpo e discurso, I. Rio de Janeiro, 2003.

A histeria foi banida da nosografia psiquiátrica, e não é mais encontrada nos manuais de diagnóstico (DSM IV e CID 10). Mas se a histeria foi mandada embora pela porta, retornou nas mais variadas formas por todas as janelas. Histerias – eis o título da reflexão que proponho para vocês hoje[1].

Charcot dizia: "O histérico sempre existiu. Em todos os lugares e em todos os tempos". Assistimos atualmente ao retorno dos quadros histéricos por ele descritos: histeroepilepsia, delírio de possessão demoníaca, alucinações visionárias, contraturas, paralisias, paresias, espasmos, cegueiras e também novas formas em que o corpo é o objeto, como anorexia e bulimia. A plasticidade e a multiplicidade das histerias aparece em diversas modalidades: louca, obsessiva, deprimida, autista, catatônica. Isso sem contar com todas as doenças orgânicas que a histeria pode simular, podendo parar na mesa do cirurgião. Acrescentemos as formas modernas encontradas nos centros urbanos, como as da *histérica acadêmica*, a que está na academia da universidade e faz do saber um sintoma, e a da academia de ginástica, que quer fazer de seu corpo o corpo da outra mulher.

Isso é o que ocorre no registro imaginário, e portanto pode ser generalizável. Mas quando há sintoma, é do particular que se trata. Lembro de um caso de histeria cujo sintoma era a ginástica na academia, na qual a paciente permanecia cerca de seis horas diárias ininterruptas. Eis um tipo de transtorno difícil de localizar na nosografia psiquiátrica. Podia ser TOC, mas não era bem isso; não era tampouco um transtorno somatoforme, porquepropriamente falando, não tinha nada em seu corpo. O que ficou evidenciado em uma entrevista era que ela fazia ginástica para apagar de seu corpo as marcas de gozo de seu pai – traços das cenas de sedução sexual efetuada pelo pai. O sintoma de fazer ginástica para "ficar sem barriga" encontra sua razão na tentativa de fazer desaparecer de seu corpo as marcas da mão do pai que a tocara na infância logo abaixo da barriga.

A histeria não é apenas um tipo de sintoma, cujos vestígios encontramos nos transtornos conversivos e dissociativos, mas um tipo clínico de neurose, ou seja, uma forma de lidar com a castração que se distingue da fobia e da neurose obsessiva. É

também uma estratégia do desejo específica e distinta de tantas outras. E, além disso, é uma forma de laço social que se distingue de outros, como governar, educar e mesmo psicanalisar.

um desejo inédito

O que se rejeita ao se recusar a histeria é o próprio inconsciente e a causalidade psíquica na origem dos sintomas.

Ao abordar as manifestações psíquicas e somáticas como transtornos, como faz a psiquiatria atual, rejeitamos o sujeito em todas as suas dimensões: sujeito da história, sujeito de desejo, sujeito de direito. Em suma, rejeita-se o sujeito em sua polaridade de sujeito da linguagem e sujeito do gozo.

Como podemos acolher esse sujeito? Tratando-o como sintomático, pois lá onde há sintoma, está um sujeito. *Acolher a histeria é acolher o sujeito do inconsciente, pois as histéricas são amigas do inconsciente, simpatizantes da causa analítica, militantes da associação livre.* A invenção da psicanálise está vinculada ao que uma histérica disse a seu médico no fim do século XIX: "Não se mexa! Não diga nada! Não me toque!". E, apropriando-se do procedimento de seu médico, pôs-se a falar ininterruptamente, descarregando de forma espontânea todas as reminiscências patogênicas, todas as lembranças dolorosas. Por meio da fala. os sintomas foram se desfazendo.

Esse médico foi Freud (S_1), que, ao aceitar a histérica como seu mestre ($\not{S}$), produziu um saber (S_2) inédito: a psicanálise. A psicanálise é tributária da histeria, histórica e estruturalmente, pois ela nos entrega de bandeja o funcionamento do inconsciente, a origem sexual dos sintomas, o corpo como a cena de gozo (a) e a transferência amorosa e passional com o outro do saber. É o que está escrito no matema do discurso da histérica:

$$\frac{\not{S}}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Freud recebeu de Breuer o método catártico para o tratamento das histéricas, e de Charcot o direito da histérica de ser tratada como verdadeira patologia, para além da acusação de simulação. De ambos, escutou a indicação da origem sexual dos sintomas histéricos: indicação coincidentemente feita em *off*, ou seja, fora do âmbito do ensino ou da terapêutica. Breuer um dia, na rua, disse-lhe que em uma histeria os problemas começam sempre na cama; e Charcot foi flagrado na famosa afirmação dirigida a terceiros: "Na histeria *c'est toujours la chose genitale! Toujours!*". Nenhum dos dois fez nada com isso, mas

Freud pôde não apenas ouvir, como também formular a causalidade sexual na origem das neuroses.

Sobre o que se passava entre a histérica e o médico, ambos, Breuer e Charcot, não queriam saber nada disso. Quando Anna O. expressou seu amor erotizado por Breuer por meio de uma gravidez imaginária, o que ele fez? Resolveu interromper o tratamento e partir de férias. Nessas férias, segundo Ernest Jones, engravida sua mulher. Charcot, o mestre visual, punha em cena – no palco da Salpetrière de todas as terças-feiras – as histéricas de seu serviço e, por intermédio da hipnose, fazia e desfazia sintomas. Algumas pacientes, as mais apaixonadas transferencialmente, transformaram-se nas vedetes da Salpetrière, como Blanche e Augustine[2].

[2] Didi-Huberman. *Invention de l'hystérie* (1982).

Ambos, Breuer e Charcot, passavam ao largo do que Freud destacaria: a transferência. Sua reação se distinguiu da de seus dois mestres. Enquanto um fugiu e o outro ignorou, Freud sustentou a transferência de seus pacientes. O que fez a diferença entre essas três reações tão díspares? O desejo: *Breuer foi movido pelo desejo sexual, Charcot pelo desejo de mestria e Freud pelo desejo do analista.*

O desejo do analista, operador lógico, distingue-se dos dois outros por ser o desejo que motiva o analista a levar o sujeito a um percurso, sem previsão nem antecipação, que será absolutamente singular, para além da terapêutica, pois é um percurso particular afetivo e epistêmico que diz respeito ao ser, à história, ao desejo e ao gozo. O desejo que motivou Freud foi o de obter a pura diferença fazendo de cada sujeito, com seu sintoma, uma singularidade única.

o gozo da privação

É um erro, freqüente no senso comum, considerar que a histérica quer sexo e que estaria curada se estivesse satisfeita sexualmente. Esse engano fez Chroback, amigo de Freud e ginecologista, receitar às histéricas: "*Penis normalis, dosim repetatur*"[3]. *A histeria, ao contrário, caracteriza-se pela recusa ao sexo: isso não!* Ela recusa para manter-se em falta, desejante, provocante, e assim sustentar seu desejo na insatisfação. *Recusa é um dos nomes da histeria.* Situando-se do lado do desejo, ela se priva do gozo. Em sua particularidade, sempre encontra um desejo insatisfeito, privando-se daquilo que lhe traria imenso gozo. Tal é o caso da Bela açougueira, paciente de Freud totalmente satisfeita sexualmente pelo marido, que pedia que este a privasse daquilo que ela mais gostava – caviar –, porque assim ela man-

[3] Freud. A história do movimento psicanalítico (1914 / 1974, p.24).

tinha seu desejo insatisfeito. Com efeito, não se trata na histeria apenas de privação de gozo, mas sim e principalmente de *gozo da privação*[4]. Este é a modalidade de atualização do *Penisneid* na histeria; *o equivalente histérico da castração feminina é o gozo de ser privada de pênis, de sexo e de prazer.*

[4] Lacan. *O seminário - livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970)* (1991, p.92).

Freud não define a histeria pelo tipo de sintoma, e sim pelo tipo de reação experimentada no nível do gozo: "Considero sem dúvida histérico toda pessoa que, em uma ocasião propícia à excitação sexual, experimentasse preponderante ou exclusivamente *sensação de desprazer* [*Unlustgefühle*], apresentando ou não sintomas somáticos"[5]. E mais adiante, nesse mesmo texto, ele define a sensação de desprazer de Dora: *Ekel* [repugnância, nojo]. *Asco, nojo, indiferença são os nomes do gozo histérico,* segundo Freud. E quem é o parceiro sexual da histérica? É o sintoma que marca seu corpo com uma cena de gozo.

[5] Freud. Fragmentos da análise de um caso de histeria (1905 / 1974, p.24).

O sujeito histérico oferece seu corpo como cama e mesa do Outro, e diz: "Sirva-se!". Seu corpo é o leito da inscrição da linguagem, da história libidinal em que foi objeto de sedução do Outro. Seu corpo é erogeneizado pelo Outro. O corpo é também a mesa de jogo entre o consciente e o inconsciente, entre o sentido e o não-sentido, entre a presença recalcante da razão e o retorno do recalcado[6].

[6] Cf. Lacan. Radiophonie (1970, p.77), em que Lacan define o corpo como mesa de jogo.

a recusa do saber

A histérica é a companheira do saber, situando-se, porém, no lugar do não saber – "Não quero nem saber!", "Não estou nem aí pra isso!". Ela não só provoca o desejo de saber como chega pedindo saber: ao médico, ao psiquiatra, ao astrólogo, à cartomante. Um detalhe: nenhum deles exclui os outros! Mas saber algum serve por muito tempo. Daí a ambigüidade da histeria: demanda e recusa o saber; idealiza-o e desvaloriza-o. Como uma bola de vôlei, a histeria levanta o saber para logo em seguida cortá-lo.

O sujeito histérico se oferece, ou aceita, ser objeto de pesquisa mas, no fim das contas, é para desbancar o saber do mestre que ele mesmo institui. Disse-me outro dia uma paciente do IPUB que faz parte de duas pesquisas: "Quando eu recebo aquela folha cheia de perguntas, eu respondo tudo errado! Eu não sou uma bipolar!". É verdade, mas também é mentira.

O histérico é, por estrutura, bipolar: sujeito e objeto. É sujeito do desejo puro, que desliza de objeto em objeto, de roupa em roupa, de disco em disco, de doce em doce, de significante em significante. Não pára de consumir, não pára de falar; tagarela,

consumidora, perdulária – eis seu pólo maníaco. Mas também é objeto que pode cair, ser deixado, abandonado, resto, lixo, largado pelo Outro do amor. É seu polo melancólico, depressivo.

O histérico pode, portanto, apresentar esses dois pólos. Mas não o chamem de bipolar! Pois ele pode pular para outra pesquisa: ao acentuar a divisão subjetiva, e se dissociar, ele vai parar na pesquisa sobre esquizofrenia; ao entrar em crise, vai parar na pesquisa sobre epilepsia. Se estou caricaturando a situação dos histéricos hoje nos serviços psiquiátricos, em que se desenvolvem pesquisas de medicamentos, é para acentuar que, de toda maneira, a histeria é um desafio à ciência. Mas o sujeito histérico não é tão vítima, pois tem uma participação ativa, uma vez que se coloca como *esfinge a ser decifrada.* Objeto de investigação e interesse, gosta de ser um caso, mesmo um caso clínico, visando a ser um caso sério. Na verdade, ele não quer ser um caso, mas *o caso,* que venha fazer exceção e produzir um novo saber.

Essa identificação com o objeto é paradoxal, pois trata-se de um *objeto ativo* que diz respeito não só ao saber, mas também ao sexo. Em sua estratégia em relação ao desejo do Outro, a histérica se oferece e se guarda, oferece e se furta, provoca e escapole. Nelson Rodrigues dizia "Toda mulher gosta de apanhar, apenas as neuróticas reagem". Em relação à histeria feminina, poderíamos dizer: *toda mulher gosta de ser objeto, só as histéricas se furtam.*

Elas se oferecem como objeto do saber e se furtam como objeto do desejo. Preferem uma relação epistêmica a uma relação sexual, apesar de dizerem o contrário. Furtam-se como objeto e delegam à outra mulher um suposto saber sobre o que é ser mulher. Daí a fascinação com a outra mulher, atração sempre tingida de rivalidade: a outra é quem sabe ser objeto para um homem.

a metáfora da simulação

Os histéricos sempre foram acusados de simuladores, enganadores, quando não objeto de agressão e escárnio. Eles são "doentes detestáveis", dizia Griesinger[7]. Sydenham afirmava que "a histeria imita quase todas as doenças que atingem o gênero humano. [...] Se o médico não tiver sagacidade e experiência suficientes, ele se enganará facilmente"[8]. Ela é considerada a grande simuladora, uma espécie de Proteu.

Babinski ampliou ao máximo a característica de sugestionabilidade do sujeito histérico, a ponto de reduzir a histeria

[7] Cf. Bercherie. *Genèse des concepts freudiens* (1983, p.53).

[8] *Apud* Babinski & Froment. *Hystérie: pithiatisme et troubles nerveux d'ordre réflexe* (1916, p.10).

à capacidade desses sujeitos de se sugestionarem por outrem ou por si mesmos (hetero e auto-sugestão). Assim ele a define: "A histeria é um estado patológico que se manifesta por distúrbios possíveis de serem reproduzidos por sugestão em alguns sujeitos com uma exatidão perfeita e que são suscetíveis de desaparecer sob influência apenas da persuasão"[9].

[9] *Ibid.*, p.20.

Eis por que Babinski propõe nada mais nada menos que o abandono do termo *histeria*, substituindo-o por *pitiatismo*, que vem de *peitos* [persuasão] e de *iatos* [curável], significando portanto *aquilo que é curável pela persuasão*. Assim, a histeria passou ao senso comum como sendo *piti*! Essa redução que implica uma atitude advertida do médico contra esses simuladores e sugestionados doentes vai tão longe que Babinski chega a dizer: "Quando uma emoção sincera, profunda, estremece a alma humana, não há lugar para a histeria"[10].

[10] *Ibid.*, p.26.

E a histeria, reduzida a *piti*, cai na rubrica do falso, da inautenticidade, da insinceridade, da mentira.

O que é a simulação histérica? Ela é paradoxal. A relação do sujeito histérico com a simulação foi descrita pelo poeta, ele "chega a fingir que é dor a dor que deveras sente" (Fernando Pessoa). Se a histérica engana o Outro, é para enganar, fundamentalmente, a si mesma. Esse engano é estrutural, e Freud o denominou primeira mentira [*prôton pseudos*], com base no caso Ema[11]. Trata-se de uma mentira em relação à causalidade dos sintomas. Ema pensa que ficou doente porque, aos 13 anos, entrou em uma loja e os vendedores riram de sua roupa. Desde então, sente-se impedida de entrar em qualquer loja. Mas essa mentira esconde uma verdade: aos oito anos, ela entrou em uma loja de doces na qual o vendedor tocou seus órgãos genitais com um riso irônico. Aos 13 anos, a lembrança da primeira cena é evocada e logo recalcada, constituindo o sintoma.

[11] Freud. Projeto para uma psicologia científica (1895 / 1974, p.463-472).

$$\Sigma = \frac{\text{cena}_2\ (13\ \text{anos})}{\text{cena}_1\ (8\ \text{anos})} = \frac{\text{mentira}}{\text{verdade}\ (\text{sexual})}$$

A constituição desse sintoma nos dá a estrutura do próprio sujeito histérico, em que podemos apreender *a metáfora da simulação*: uma mentira que substitui a verdade. De acordo com a definição lacaniana de metáfora, substituição de um significante por outro significante, depreendemos que, na metáfora da simulação, a cena 2 (mentira) substitui a cena 1 (verdade).

O sujeito histérico desvela essa estrutura no próprio laço social: ele se apresenta como simulador ($\mathcal{S}$), ou melhor, fazendo

de conta como *semblant* portador de uma verdade sexual (*a*) para ele mesmo desconhecida, $\frac{S}{a}$, e é assim que se coloca para o Outro.

$$\left[\frac{\text{sujeito}}{\text{sexual}} \rightarrow \text{Outro}\right] \qquad \left[\frac{S}{a} \rightarrow \text{Outro}\right]$$

A histérica freudiana, clássica, Ema, existe desde sempre. Ela não é tanto uma simuladora, mas sim, como Capitu, "oblíqua e dissimulada"[12], *fazendo semblante.* Oblíqua, indireta, ela não é retilínea, e está sempre escrevendo por linhas tortas, ou, como diz Lacan, ela nunca escreve na folha de rosto, e sim no verso[13], diversificando e, às vezes, versificando, derivando no verso – espirituosa, diz Freud. Eis por que ela escapa sempre quando é abordada pelo bom senso da razão, a qual ela considera uma megera: a "megera cartesiana" de Guimarães Rosa. Seu *cogito* se opõe ao *penso logo sou* de Descartes. Na verdade, ela revela o *cogito* do inconsciente: *penso onde não estou* ("Eu não estou nem aí!") e *estou lá onde não penso* (aérea, distraída, vaga). O sujeito histérico coloca o inconsciente para funcionar e empresta seu corpo para esse exercício, *seu corpo é malhado pelo inconsciente.*

Em sua dissimulação, ela esposa a equivocidade da linguagem: com sua recusa em se deixar aprisionar pela palavra, ela mostra que a característica da linguagem é a ambigüidade. Quem sou eu? O que quero? Qual meu desejo? Essas são perguntas que a histérica faz, e nenhuma resposta, nenhuma palavra pode dizer o que ela é. Pois, como sujeito, responde *Ausente!* da linguagem como morada do ser, questionando sempre seu lugar no Outro, recusando a apreensão do significante que sente como prisão. Ela é a porta-estandarte da falta: nenhuma palavra serve, nenhuma palavra diz a verdade derradeira. Assim, a histérica sempre desliza, sempre escapa ao aprisionamento significante, à entificação, sempre se furta à classificação. Ela é o sujeito deslizante, desejante por excelência: é uma desclassificada.

Isso não significa que não esteja na linguagem: ao contrário, ela dá corpo à linguagem. Sua característica é estar *pendurada no entre-dois*: entre dois significantes (sou homem ou mulher?), entre duas posições (sou sujeito ou objeto?), entre duas posições (fada ou bruxa? esposa ou mãe? virgem ou puta? quero brincar de boneca ou jogar bola?). De todas as formas, o sujeito histérico é o sujeito dividido.

Essas características – sujeito do entre-dois da linguagem e sujeito dividido – são constitutivas do sintoma histérico. No

[12] Assis. Dom Casmurro (1899 / 1962).
[13] Lacan. *O seminário - livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970)* (*op. cit.*).

caso de Ema, encontramos em seu sintoma (não poder entrar em nenhuma loja) dois termos que fazem parte das duas cenas: o riso e a roupa, dois significantes entre os quais está o sujeito. Mas só na cena recalcada aparece claramente a ligação sexual entre eles.

[riso-roupa]	2ª cena
riso [sexo] roupa	1ª cena

Eis a estrutura de linguagem do sintoma em sua vertente de metáfora da simulação que desvela seu significado sexual (s).

$$\Sigma \text{ loja: } \frac{\text{mentira}}{\text{verdade}} \equiv \frac{\text{riso (} \quad \text{) roupa}}{\text{riso (sexual) roupa}} \equiv \frac{S}{s} \equiv \frac{S\!\!\!/}{a}$$

a vitimativa

A primeira cena desvela a participação do sujeito como sujeito do gozo (Ema voltou à loja para ser tocada pela vendedora da padaria). Já na segunda (a mentira) o sujeito está ausente, a culpa é do Outro (o vendedor riu da roupa dela), ele é pura falta, vítima do escárnio do Outro.

Ausentar-se de cena ou sair da cena é uma estratégia histérica que pode ser trágica, com passagens ao ato e atuações em que põe em risco sua vida, e também cômica. Lembro-me de um caso em que duas amigas, uma solteira e outra casada, se cruzam ao sair do motel acompanhadas, cada uma, por seu amante. A solteira se vira para a casada e diz: "Fulana, você por aqui?". E fulana responde: "Eu? Eu não!". Esse é o modo histérico do sujeito faltante.

Temos também o modo histérico do sujeito vitimizado. A mulher histérica reclama ser vítima do Outro do desejo, que só a trata como objeto. Vítima? Sim, é verdade, mas também é mentira. Verdade pois essa é sua posição na fantasia – ela foi seduzida pelo Outro. Freud começou acreditando que todos os pais das histéricas eram perversos e tinham efetivamente abusado sexualmente das filhas, que, por isso, foram parar no divã. Mas a realidade era outra: a realidade psíquica preenchida pela fantasia. Assim, sua posição de vítima é verdadeira, mas também é mentira, pois ela tem uma participação no gozo do qual se queixa e que atribui ao Outro porque experimenta o desejo como desejo do Outro.

E qual sua participação? Trata-se de uma participação extremamente ativa: *a de fazer desejar.* Esta não se dá apenas com o parceiro sexual, mas também com o mestre, os colegas,

os amigos etc. Eis por que Lacan elevou a histeria a uma forma de laço social, ou seja, para além do tipo clínico e seus sintomas, a histeria é uma forma de as pessoas se relacionarem.

A histeria, ao fazer desejar, faz série com os três ofícios impossíveis descritos por Freud: governar, educar e psicanalisar. Eis como a histeria entra no campo social: o sujeito histérico *faz* o outro desejante. Desejar o quê? Qualquer coisa: sexo, saber, salvar, proteger, presentear, possuir. O histérico faz o outro desejar pois deseja o desejo do Outro, deseja ser um objeto para o outro no laço social.

Fazer desejar é uma operação muito ativa. E que dá muito trabalho, perguntem às mulheres histéricas. Quando é vítima, é uma vítima ativa. *Vitimativa é o nome da estratégia inconsciente na histeria.* Eis sua estimativa, que não deixa de ser inconsciente. Assim aparece a figura da vitimativa, que pode puxar um trem de seguidores. E aí ela vira uma locomotiva! *A estimativa da vitimativa é tornar-se locomotiva.*

A posição de vítima é uma forma de ser objeto do Outro. E isso pode se manifestar coletivamente. O "contágio" na histeria, manifesto nas epidemias de possessão demoníaca, foi explicada por Freud como um fenômeno de identificação por intermédio do desejo. Como no episódio do pensionato de meninas, descrito por Freud, em que uma delas recebe a carta de um amor secreto e tem um ataque histérico que se alastra por suas amigas. Freud indica aí uma identificação, "as outras moças também gostariam de ter um caso amoroso secreto aceitando, sob a influência do sentimento de culpa, o sofrimento que dele decorre"[14]. Essa identificação histérica é uma identificação pelo desejo: desejo de ter o desejo da outra mulher. Mas é também uma identificação à posição de vítima. Se aquela que recebeu a carta teve um ataque, foi por ter recebido uma má notícia: identificação pelo sofrimento. Identificar-se com a vítima (que ela vê na outra) é uma característica da identificação histérica, a respeito da qual podemos nos perguntar se não é isso que está na base da chamada "solidariedade feminina". Diz a amiga: "Eu entendo o que você está passando!", compaixão que nasce, segundo Freud, unicamente da identificação.

Eis a identificação com a vítima que pode ser totalmente inconsciente, como, por exemplo, a que está presente no sintoma. Esse é outro aspecto da dissimulação histérica, pois trata-se, na verdade, de uma identificação com a posição de objeto. As vedetes do cenário de Charcot eram aquelas que mais se identificaram a esse *objeto-vítima* de seu desejo, que era de reproduzir a grande histeria como quadro clínico por ele pintado.

[14] Freud, Psicologia das massas e a análise do ego (1921 / 1974, p.135).

o sintoma corporal da histeria

O sintoma corporal da histeria é um grande enigma sobre o qual a psicanálise tem uma contribuição a dar à psiquiatria e à medicina. Tem sua origem na interrogação de Freud sobre os sintomas histéricos, quando de seu encontro com Charcot, levando-o a postular uma causalidade psíquica e indicar o papel da representação mental no inconsciente atuando no corpo.

É no caso Dora que Freud desenvolve melhor o que vai constituir seu rompimento com Charcot e Janet, demonstrando os dois aspectos do sintoma histérico. O primeiro é que o sintoma é tecido de linguagem, e o segundo, a zona histerógena, lugar do sintoma, é o deslocamento da zona erógena. Trata-se do deslocamento como metonímia, desvelando que o corpo, como o sonho, é o palco dos deslocamentos de significantes e de gozo. O corpo histérico é um sonho que deve ser decifrado, pois conta a história erótica do sujeito.

O sintoma histérico se encontra em dois lugares no inconsciente, na mente e no corpo, mas esse lugar é de fato um só. Que dois lugares são esses que não são dois, mas um? Na cena em que foi seduzida pelo Sr. K. e na atualidade do corpo. Trata-se, porém, de um mesmo lugar na cadeia significante. Uma cena traumática deixa uma marca mnênica e uma marca no corpo, e a ligação entre as duas é um significante. O que demonstra a psicanálise é que o inconsciente, estruturado como uma linguagem, está no corpo, inscreve-se no *soma*.

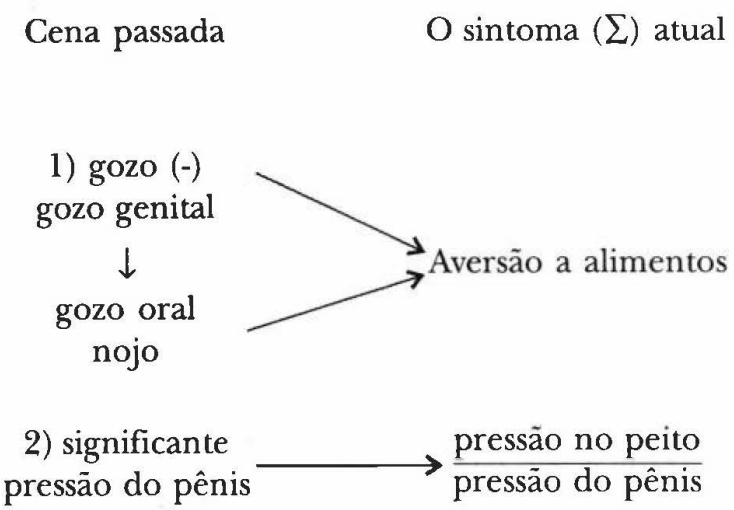
o corpo como lugar de inscrição do sintoma

O sintoma histérico prova que o corpo é não só o lugar de inscrição desse significantes, mas também o lugar de inscrição de um gozo. Tomemos como exemplo um sintoma que se encontra no início do caso Dora. Ela sente uma pressão no peito e a associa com uma cena em que o Sr. K. a agarrara quando adolescente e ela sentiu a pressão do pênis dele contra seu peito. Essa cena recalcada foi relembrada posteriormente em análise, decifrando assim o sintoma da pressão no peito.

Quando o Sr. K a agarrou, ela sentiu nojo, repugnância, asco. Qual a interpretação de Freud a esse respeito? Trata-se, diz ele, de um deslocamento da sensação. Em vez de sentir uma excitação lá onde deveria sentir, ou seja, na zona genital, ela sente uma sensação na zona oral, como nojo, que aparecerá depois em um sintoma correlato à pressão no peito, a aversão a certos alimentos.

Nessa mesma cena, temos a inscrição significante *pressão* e uma conotação de gozo que é imediatamente transformada:

ao invés de prazer, ela sente desprazer, e em vez de ser na zona genital, na zona oral. O resultado é o *nojo*.



O que confere a característica do sintoma histérico é esse deslocamento (do gozo e do significante), mostrando que ele é uma palavra mal-dita marcada no corpo.

a lavra da palavra

Para o psicanalista afirmar que um sintoma físico é histérico não basta que nada de orgânico tenha sido encontrado. O sintoma histérico não é o negativo do orgânico. Para afirmá-lo, é necessário comprovar sua origem psíquica, isto é, sua determinação significante e a causalidade de gozo (figurada na fantasia) que o sustenta. Eis o que indica Freud desde seus "Estudos sobre a histeria", a começar pelo caso de Elizabeth von R., em que mostra a interversão entre a *dor física* e a *palavra falada*, emitida pelo próprio paciente. Freud diz que, em um momento do tratamento dessa paciente, "suas pernas doloridas começaram a participar da conversação"[15]. Isso aconteceu quando Freud convocou uma recordação e, em seu lugar, insinuou-se uma primeira sensação dolorosa. Essa dor despertada subsistiu enquanto a recordação governava a doente (sem que ela a formulasse em palavras), alcançou seu apogeu quando estava quase se declarando e desapareceu com as últimas palavras que pronunciou. Diz Freud: "a dor foi desfeita pela fala". Esse é o aspecto mágico da psicanálise, que Freud chamou, na época, de abreação. Mas não se trata de uma palavra dita pelo analista, e sim pelo analisante. A interpretação analítica tem a função de fazer o sujeito falar a palavra que foi recalcada e não dita ou

[15] Freud. Estudos sobre a histeria (1893-5 / 1974, p.197).

mal dita. É claro que podemos dar uma ajuda ao paciente, soprar, equivocar, mas é o sujeito quem vai ter de dizê-lo. Uma construção certa feita pelo analista e entregue ao analisante muitas vezes não tem efeito algum, pois não foi este quem disse.

O sintoma da paralisia da perna de Elizabeth von R. surgiu quando ela caminhava sozinha com o cunhado, marido de sua irmã. Ela era solteira e estava feliz caminhando com o cunhado, quando pensou no "contraste entre sua solidão e a felicidade da irmã enferma", e esse pensamento lhe foi doloroso. Quando chega em casa, começa a sentir dor na perna. O que aconteceu? Ela estava caminhando com o cunhado, interessada nele, e desejou de repente que a irmã morresse, desejo inconciliável com o amor fraterno que ela experimenta. Sente então uma forte dor na perna. Essa dor se tornará uma paralisia. Freud a diagnostica com uma expressão precisa e preciosa: "Trata-se de uma paralisia funcional baseada na simbolização"[16]. O que Freud descobre? Nada mais nada menos que a palavra que o sintoma simbolizava. Trata-se de *Alleistehen*, que significa *ficar só* e também *ficar de pé*. A solidão, que ela tanto reclamava e da qual tanto sofria, está na paralisia das pernas. Ela não conseguia ficar só, daí não conseguia ficar de pé nem caminhar. Freud indica que esse sintoma vem no lugar do desamparo. E as palavras que ela utiliza na análise estavam vinculadas à questão da paralisia: ela não sentia sua potência e não conseguia avançar na vida. Freud conclui: "Uma simbolização como essa pode gerar sintomas somáticos na histeria".

[16] *Ibid.*, p.202.

Ainda em "Estudos sobre a histeria", Freud dá vários exemplos sobre a articulação significante do sintoma, como no caso de Cecília M.[17], que tinha uma dor no peito que sentia como uma *sensação de punhalada*, que ela mesma associou com uma decepção amorosa, uma *punhalada no coração*. Tinha também uma dor de cabeça que associa ao fato de não conseguir *tirar da cabeça* determinada pessoa. E uma aura histérica na garganta sustentada na expressão *não consigo engolir isso*. E ainda o famoso exemplo de uma dor forte na testa que descrevia como *uma dor perfurante*. Essa dor apareceu quando sua avó a olhou com *um olhar penetrante*. O sintoma histérico não obedece à anatomia, mas é sensível às expressões mais corriqueiras da língua. *O corpo histérico é sensível à MPB*. Sua anatomia é cantada na música popular brasileira.

[17] *Ibid.*, p.230.

fim

Por fim, como lidar com a histeria hoje?

O que fazem com as histéricas? Por um lado, lida-se com elas fazendo-as calar: desclassificando-as, neuroleptizando-as,

diabolizando-as, remediando-as. É a vertente *Histeria nunca mais!* Ao mesmo tempo, outra vertente grita: *Histeria já!*

Para além do imperativo de emudecer do discurso do mestre e do grito de reivindicação do discurso histérico, existe a posição do analista: deixá-la falar. O reconhecimento da histeria é o primeiro passo clínico de toda e qualquer reforma psiquiátrica, ou melhor, é a base de uma verdadeira subversão na psiquiatria. Basta fazer o corpo histérico deitar no divã e se deixar cantar.



referências bibliográficas

Assis, Machado de. (1899) Dom Casmurro. In: *Obra completa.* Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1962.

Babinski, Joseph & Froment, J. *Hystérie: pithiatisme et troubles nerveux d'ordre réflexe.* Paris: Masson et Cie. Editeurs, 1916.

Bercherie, Paul. *Genèse des concepts freudiens.* Paris: Navarin, 1983.

Didi-Huberman, Georges. *Invention de l'hystérie.* Paris: Macula, 1982.

Freud, Sigmund. (1893-5) Estudos sobre a histeria. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas.* Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. III

Freud, Sigmund. (1895) Projeto para uma psicologia científica. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas.* Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. I.

Freud, Sigmund. (1905) Fragmentos da análise de um caso de histeria. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas.* Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. VII.

Freud, Sigmund. (1914) A história do movimento psicanalítico. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas.* Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. XIV.

Freud, Sigmund. (1921) Psicologia das massas e a análise do ego. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas.* Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. XVIII.

Lacan, Jacques. *O seminário – livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

Lacan, Jacques. Radiophonie. *Scilicet.* Paris, n.2/3, 1970.

Lacan, Jacques. *O seminário, livro 18: De um discurso que não seria do semblante (1970-1971).* Inédito.

resumo

A atualidade da histeria mostra que ela se manifesta das mais variadas formas: desde as mais antigas (do tempo de Charcot) até as mais contemporâneas. O autor aborda a história da histeria, concomitante à invenção freudiana da psicanálise, revisitando, com Lacan, a simulação histérica, sua relação com o saber, o desejo insatisfeito e o gozo da privação. Por fim, mostra a estrutura do sintoma no corpo histérico, que é o sinal da incorporação histórica e simbólica no corpo do Outro do significante.

abstract

Hysteria nowadays manifests itself in various modalities: since the old ones (as in Charcot's time) till the contemporary ones (as academician hysteria). The author approaches the history of hysteria, which concept was developed at the same time of the freudien invention of psychoanalysis. He revisits, based on Lacan theory, the hysterical simulation, the connection with knowledge, the unsatisfied desire and the jouissance of privation. And at least he shows the structure of the symptom in the hysterical body which signs the historical and symbolic incorporation in the body of the signifier's Other.

palavras-chave

histeria, sintoma, simulação, corpo, desejo, gozo

keywords

hysteria, symptom, simulation, body, desire, jouissance

trabalho crítico com os conceitos



as instituições psicanalíticas e seus discursos*

Luís F. G. de Andrade

* Trabalho, ligeiramente modificado, apresentado na Jornada do Fórum Psicanalítico de João Pessoa, I. João Pessoa, 2001.

Há um ponto onde o problema do desejo não pode ser elidido: é quando se trata do próprio psicanalista.

Jacques Lacan

Este trabalho apresenta algumas considerações sobre a instituição psicanalítica e seus impasses, tentando, por um lado, articular a estrutura da instituição psicanalítica com os diferentes tipos de discursos formalizados por Lacan e, por outro, com a economia do fantasma como cenário em que o sujeito protege seu desejo contra o horror do gozo e contra a angústia.

Partamos de uma questão preliminar: por que existem instituições psicanalíticas? Precipitemos a resposta: para transmitir a psicanálise, assegurando a formação de analistas. Daí surge outra questão: e o que é um analista? O que é que ele faz exatamente? Conhecemos a resposta tautológica, repetida ironicamente por Lacan em seu texto de 1956 sobre a situação da psicanálise: "a psicanálise é o tipo de tratamento que se espera de um analista"[1]. Forma inversa de dizer que o analista é aquele que conduz esse tipo de tratamento. É, portanto, uma outra maneira de dizer que a questão da psicanálise se reduz à questão da formação dos analistas.

[1] Lacan. Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste em 1956 (1956/1966, p.460).

Em 1975, na *Conferência de Genebra*[2], Lacan se pergunta: mas afinal, o que um analista faz? Essa é a questão que me coloquei a vida toda, e que é essencial e determinante para a questão da formação, diz ele. Em 1976, no prefácio à edição inglesa de *O seminário – livro 11*[3], ele interroga: como pôde alguém se decidir a ser analista? Isso mostra como a questão da instituição está intimamente ligada à questão do ser analista e de sua formação. Uma coisa não vai sem a outra.

[2] Cf. Conferência en Ginebra sobre el sintoma (1975/1988, p.120).

[3] Lacan. Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* (1976/2001, p.572).

Poder-se-ia pensar que, embora a instituição psicanalítica não possa existir sem os analistas, estes, sim, poderiam passar sem aquela. Mas quem então formaria os analistas? Temos a resposta imediata, por obra e graça da vulgata lacaniana: o analista se autoriza por si mesmo. Ora, é claro que há um tipo de analista que se autoriza por si mesmo, como se "autorizar-se" fosse auto-ritualizar-se[4], na razão inversa de que há analistas que são autorizados ou habilitados pelas associações profissio-

[4] Lacan (2001, p.308).

nais de psicanálise. Isso mostra até que ponto chegaram a banalização do aforismo lacaniano e o cartorialismo de certas associações psicanalíticas...! Talvez isso decorra também do fato de os analistas não prestarem atenção a seu próprio discurso, como diz Lacan[5].

[5] *Ibid.*, p.498.

Em contrapartida, há os que, rechaçando com vigor e virulência o dito lacaniano, se confortam na rotina repousante das instituições que lhes outorgam o título de analista, como se o ritual produzisse o analista. Ora, ninguém nomeia um analista[6]. De pouco lhe vale tal garantia, pois não é com isso que ele opera[7].

[6] *Ibid.*, p.572.
[7] *Ibid.*, p.307.

É preciso, pois, indagar o que é um analista para compreender o que é uma verdadeira instituição psicanalítica. Assim podemos, igualmente, distinguir o ouro da psicanálise freudiana de tudo aquilo que desvirtua seus princípios e adultera sua *práxis*.

Comecemos pelo analista. Já vimos: não é analista quem se diz, como não é analista quem foi titulado e nomeado. Não há analista se não houve um processo de destituição subjetiva[8] que o levou, pela via de um ato analítico[9], a defrontar-se com a verdade de seu ser, como falta-a-ser. Isso se faz, é claro, na e pela análise, quando se consegue. Tal processo, se conduzido a termo, encontra o desejo, cuja resolução conduz o sujeito ao ponto de passagem da condição de analisando à condição de analista. Tal é a condição necessária, mas não suficiente, para ser analista.

[8] *Ibid.*, p.273.
[9] *Ibid.*, p.272.

Lacan o diz: o fato de o analista decidir sobre sua posição como tal pela via da auto-autorização não exclui que a Escola assegure que um analista depende de sua formação (da Escola)[10]. Que a Escola possa garantir a relação do analista com a formação que ela dispensa é um fato estabelecido[11]. É ela que pode testemunhar que o psicanalista, como tal, tem uma garantia de formação suficiente[12], pois, sobretudo após uma análise, permanece a questão de saber o que impele o sujeito a "se historizar" por si mesmo. Deve haver outra razão que não a de simplesmente se instalar para ganhar dinheiro. E não seria uma hierarquia qualquer a dar ao sujeito a confirmação de que ele é analista. Deve existir uma outra razão para suportar o estatuto dessa nova *práxis* que apareceu na história.

[10] *Ibid.*, p.243.
[11] *Ibid.*, p.244.
[12] *Ibid.*, p.576.

Então, por que não submeter essa *práxis* à prova dessa verdade com a qual sonha a função do inconsciente e cujo termo é marcado pelo fim da análise? Lacan, como se sabe, inventou o passe como teste da historização da análise, mesmo reconhecendo que sua condição optativa[13] não seria razão para com-

[13] *Ibid.*, p.572-73.

prometer a garantia de uma formação suficiente[14]. Ora, é justamente na Escola que tal prova pode ser levada a cabo, pois ela não o é apenas no sentido de que distribui um ensino, mas igualmente o lugar onde se instaura entre seus membros uma comunidade de experiência, visando à transmissão de um saber não apenas referencial, mas sobretudo textual, isto é, o saber do inconsciente. O importante não é o que o analista sabe, mas qual a função do que ele sabe na psicanálise, uma vez que seu saber referencial não tem nada a ver com o saber textual que o sujeito suposto saber lhe significa no processo do tratamento[15].

Detenhamo-nos mais um pouco no tão decantado e maltratado aforismo. O analista se autoriza por si mesmo, isso é evidente, diz Lacan[16]. Mas logo complementa: "e pelos outros"[17], tal como é preciso que a diferença de sexo seja reconhecida não só pelo próprio sujeito, mas igualmente pelos outros. E Lacan acrescenta: "Ninguém pode nomear ninguém como analista. O próprio Freud não nomeou ninguém. Conceder anéis aos iniciantes não é nomear. Daí minha proposição: o analista não se historiza a não ser por si mesmo, ainda que isso venha a ser confirmado por uma hierarquia"[18].

Por aí fica claro o verdadeiro sentido do aforismo lacaniano, que em um primeiro momento tem apenas força constatativa, isto é, ninguém é analista pelo fato de ter buscado sua garantia no Outro, mesmo que seja a Escola[19]. Não é com isso que ele opera. Portanto quem se autoriza a partir do Outro, seja pela via da identificação, seja pelo beneplácito da permissão, não está na posição de analista.

Tal rompimento com a prática mediante a qual pretensas sociedades fazem da análise uma agregação não significa, porém, que qualquer um seja analista. Porque no que sua tese anuncia, é do analista que se trata, e ela supõe que ele exista. Só o analista, que não seja um qualquer, se autoriza por si mesmo.

A experiência da análise é necessária, mas não é suficiente[20]. Donde se conclui que, para além da análise, é preciso que o sujeito ratifique, por assim dizer, sua experiência singular e a historização de seu desejo, por certas "exigências lógicas" que lhe permitam melhorar sua escuta, mercê da restituição que lhe é feita de sua própria experiência. Isso porque a experiência clínica e a escuta analítica não estarão garantidas se não forem socorridas pelos referentes estruturais que tornem possível sua leitura[21].

É aí que entra o lugar e a função da Escola. A Escola, Lacan diz isso desde 1964, tem por um lado a função moral e

[14] *Ibid.*, p.576.

[15] *Ibid.*, p.581.

[16] *Ibid.*, p.307. Ver tb. p.243.

[17] Cf. Lacan. *Le séminaire – livre XXI, Les non-dupes errent (1973-1974)* (Inédito: aula de 9 de março de 1974): "O ser sexuado não se autoriza senão por ele mesmo. [...] e eu acrescentaria: e por alguns outros. [...] Na minha Escola [...] é isso que equilibra meu dizer que o analista não se autoriza senão por ele mesmo. Isso não quer dizer, entretanto, que seja ele sozinho a decidi-lo, como eu acabo de lhes fazer notar no que diz respeito ao ser sexuado".

[18] *Ibid.*: "Se seguramente não se pode ser nomeado da psicanálise, isso não quer dizer que não importa quem possa entrar aí dentro como um rinoceronte na porcelana, quer dizer, sem levar em conta isto: é que será bem preciso que se inscreva".

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.*

social de testemunhar e garantir a formação do analista, em benefício do próprio paciente, de quem não se pode, evidentemente, esperar tal confirmação.[22] Paralelamente, a Escola é o lugar onde o analista se põe à prova[23], submetendo-se ao passe, momento no qual o ato analítico é averiguado no instante mesmo em que se produz[24] – embora nada o obrigue a isso[25]. Dar conta de seu desejo de analista – que não é o mesmo que desejo de ser analista –, esse é o ponto fundamental. E o passe é o exame daquilo que decide um analisando a se pôr como analista – isso sem forçar ninguém a fazê-lo[26].

A questão que se coloca é saber se qualquer associação, seja ela de analistas, não poderia fazer isso. Ou melhor, as sociedades psicanalíticas, sejam elas parte integrante do "corpo místico" ipeiano, ou seus eventuais subprodutos, não poderiam realizar essa função de isolar o que se articula do desejo do analista a partir do seu ato?

Ora, como seriam elas capazes de distinguir o ato analítico da condição social que o esconde, se não sabem o que é uma análise que introduz seu próprio ato?[27]. Como imaginar que uma tal hierarquia possa confirmar alguém como analista?[28]

Sabemos que Lacan não poupa tinta nem palavras para denunciar tais associações. Elas privilegiam a hierarquia em detrimento da psicanálise; elas, tanto pelas insuficiências teóricas quanto pelos desvios de sua *práxis*, amortecem o progresso da psicanálise e aviltam seu emprego; elas conferem títulos e outorgam investiduras, oferecendo o conforto de uma rotina[29] gozosa, graças a uma espécie de habilitação patenteada[30], garantia de uma qualificação repousante[31]. Tudo isso ao preço de um enfatuamento cuja prestância se reflete na estagnação ou na baixa qualidade de suas produções[32]. Ora, como esperar o reconhecimento de um estatuto legal a uma experiência que não se conhece ou à qual não se pode sequer responder?[33]. Confunde-se o ato analítico com seu invólucro profissional, e o analista com sua investidura institucional.

À guisa de ilustração, ouçam essa frase saída de uma das cabeças pensantes de certa sociedade: "Nesta Sociedade ninguém se autoriza analista por si mesmo". Pasmem! Tal proposição, mais que ousadia e menos que irreverência, é a prova contundente do quanto a ignorância *docens* pode ser atrevida. É também uma demonstração daquilo que Lacan chamou de "imbecilidade da verdade", falando de como um enunciado verdadeiro pode ser veiculado de maneira imbecil[34]. Assim, não é de admirar que a psicanálise não tenha nada de mais seguro em seu ativo que a produção de analistas[35]. Daí Lacan

[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*
[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*
[33] *Ibid.*
[34] Lacan, *O seminário – livro 16: De um Outro ao outro (1967-1968)* (Inédito: aula de 20 de novembro de 1968).
[35] *Ibid.*

dizer que, embora a psicanálise esteja em toda parte, não se sabe bem onde os analistas estão. Ainda bem que a psicanálise não se dissolve naquilo que ela propaga![36]

Resultado: o espetáculo de um pensamento enquistado e de uma falsa complacência, em que a análise fica em compasso de espera e o analista fora de prumo. A única maneira de sair desse marasmo é partir do próprio ponto do qual os analistas se afastaram, a saber: a própria formação do analista[37].

É justamente a Escola que questionará os princípios de tais habilitações patenteadas. Ela será igualmente o refúgio e a base de operação, como o eram as antigas escolas gregas[38], lugar de formação e de sabedoria, em que um saber alegre era procurado e transmitido em meio a um ambiente de descontração. A propósito, lembro-lhes que "escola" vem do grego e significa "gozar do ócio". Um grau de ócio é necessário para pensar bem.

Nesse sentido, a escola é essa base na qual cultivamos, em comunidade, os meios, isto é, o saber, com o qual possamos melhor atender às novas formas de demanda da subjetividade moderna. Um lugar de formação. Um lugar onde, pela via do passe ou não, o saber, seja ele referencial ou textual, se transmite e se produz segundo o parâmetro de uma nova forma de laço social, que é o discurso analítico, determinado pela prática de uma análise. Por isso na Escola o institucional não deve prevalecer sobre o clínico, aqui entendido como momento alcançado na análise e que visa à questão do desejo do analista.

É claro que uma dimensão institucional existe e deve existir, pois, como diz Lacan, para que os analistas componham, devem se compor[39] – "o discurso analítico não pode ser sustentado por um só"[40] – ainda que fosse para não se tornarem reféns de um pacto de carência, cujo preço social seria a absoluta falta de controle, tanto do interior quanto do exterior. Isso explica a necessidade da vertente administrativa e jurídica da instituição, espaço do poder gerencial e até político, contraposto ao poder epistêmico e qualificativo, próprio do espaço da formação e transmissão psicanalítica.

Esse dado de realidade é responsável, em grande parte, pelas tensões internas, que, por sua vez, denunciam os impasses estruturais de uma instituição onde se contrapõem permanentemente o discurso do mestre, de um lado, e o discurso analítico, do outro. Administrar tais impasses, para que o primeiro não assujeite o segundo, não é tarefa fácil. Ao dissolver sua Escola em 1980, Lacan diz que o fez para evitar que o efeito de grupo prevalecesse sobre o discurso analítico[41].

[36] *Ibid.*

[37] *Ibid.*

[38] Jaeger. *Paidéia. A formação do homem grego* (1986, p.341).

[39] *Ibid.*, p.293.

[40] *Ibid.*, p.531.

[41] *Ibid.*, p.318.

Resta saber se as associações psicanalíticas, digamos tradicionais, podem atender a essas demandas. Não, não podem. Basta fazer uma para saber, diz Lacan[42].

[42] *Ibid.*, p.272.

E não podem exatamente porque nelas campeia o discurso do mestre, que é justamente o avesso do discurso do analista. É um discurso que recalca o sujeito dividido, que não quer nem saber dele. É um discurso que faz o outro produzir um saber, saber referencial, para gozo do senhor ou de um ideal que está no lugar do agente (seja ele a instituição ou sua hierarquia). Para conseguir isso, não hesita entrar em conluio com o discurso universitário, seu primo carnal, desde que para isso o saber referencial assuma o lugar de agente, enquanto o saber textual – do inconsciente – fica no recalque, o outro sendo tratado como objeto de mais-gozar do mestre (aqui no sentido daquele que sabe e detém essa autoridade),o que dá como resultado (= produção) essa intimidação resultante do sentimento de não saber nada, ou quase nada. Como se vê, nada mais contrário ao discurso analítico. Observe-se, por sua vez, que esse discurso é o avesso do discurso histérico, que, juntamente com o discurso analítico, deve predominar como laço social na Escola, como veremos. É por isso que Lacan diz, na *Proposição sobre o psicanalista da Escola,* que nas sociedades só existem interesses científicos[43].

[43] *Ibid.*, p.244.

É de se perguntar então por que elas se criam, crescem e produzem alguma coisa, inclusive analistas. Já em 1956, Lacan procura uma razão para a notável persistência da instituição psicanalítica, apesar das forças de desagregação às quais foi submetido o legado de Freud. Nessa época, ele encontra essa razão na pura força significante dos conceitos freudianos – já que "sua significação não conta para nada no seu uso" –, à cuja presença ele atribui sua não-fragmentação em uma "confusão de Babel"[44].

[44] Cf. *Écrits, op.cit.*, p.486.

Por minha parte, penso que a razão maior está na afirmação conclusiva de Lacan, segundo a qual mesmo que uma sociedade só tenha interesses científicos, "há um real em jogo na formação do psicanalista. Nós afirmamos [*nous tenons* é mais que simplesmente afirmar] que as sociedades existentes se fundam sobre esse real. Nós partimos igualmente do fato, em si mesmo absolutamente manifesto [*qui a pour lui toute apparence*], que Freud as quis exatamente como elas são [*Freud les a voulues telles qu'elles sont*]"[45].

[45] *Ibid.*, p.244;578.

Ora, o fato, não menos patente, é que o real não é apenas aquilo que insiste, que volta sempre ao mesmo lugar, mas que, justamente por não cessar de não se escrever, provoca seu próprio desconhecimento, quiçá sua negação sistemática. Isso, alia-

do ao fato de que a natureza dessas sociedades e seu modo de funcionamento se esclarecem pela estrutura do grupo tal como teorizado para a Igreja e as Forças Armadas em *Psicologia das massas e a análise do ego*[46], fez com que Freud corresse o risco de uma certa parada. Talvez ele não tenha percebido outra forma de evitar a extinção de sua experiência[47]. Como todo risco, teve seu preço, no caso a prevalência do efeito de grupo sobre o discurso analítico.

[46] *Ibid.*, p.257.

[47] *Ibid.*, p.244.

Tal parece ser o fundamento que explica a duração e o funcionamento dessas sociedades.

Voltemo-nos agora para a Escola, pois, como já dissemos, é ela quem põe em questão os princípios de habilitação patenteado pelas sociedades, bem como do consentimento dos que a receberam[48]. Analisemos a natureza de seu funcionamento e seus impasses.

[48] *Ibid.*, p.238.

Como diz Lacan, não basta que a Escola exista. Isso não vale nada e não prova nada, enquanto seu interesse – a formação do analista e a produção – não for comprovado. A formação também mostra suas provas pela produção[49]. É por isso que Lacan instituiu o cartel como porta de entrada e unidade de base da Escola, lugar onde se transmite o saber da experiência analítica e onde se produz[50]. Tudo deve girar em torno dos escritos a serem publicados, diz Lacan em *Nota italiana*[51].

[49] *Ibid.*, p.593.

[50] *Ibid.*, p.229; 232; 235.

[51] *Ibid.*, p.311.

Então, a fim de que a Escola não se qualifique apenas pelo fato de existir, e para que não sucumba ao efeito do grupo, é necessário que ela seja regida pelo discurso histérico e pelo discurso analítico. Esses discursos, como sabemos, são o avesso dos discursos de dominação – o do mestre e o universitário –, que, como já vimos, regem os laços de trabalho nas sociedades. Vimos a que impasses isso conduz. Vejamos agora a que impasses conduz a dominância dos discursos histérico e analítico.

A tarefa da Escola, além da formação, é a manutenção do discurso analítico. Mas não se pode considerar o discurso analítico sem levar em conta o discurso histérico que o antecede.

Antes de entrarmos na análise da dialética entre esses dois tipos de discursos, partamos do princípio de que há um saber no real[52], que esse real é o encontro com o impossível do objeto *a*, que esse real está em jogo na formação[53] e que não há outra entrada no real a não ser por meio do fantasma[54].

[52] *Ibid.*, p.308.

[53] *Ibid.*, p.244.

[54] *Ibid.*, p.326.

É essa passagem entre o fantasma e o real que faz os dois discursos girarem, provocando impasse e tensão.

No discurso analítico, o lugar de *a* permanece vazio por causa de um saber sobre o real (S_2) que põe o sujeito a trabalhar para produzir significantes.

No discurso histérico, o sujeito interroga e começa a falar por causa de um sofrimento que lhe advém de sua verdade desconhecida (a), e com isso começa a produzir um saber (S_2) mediante o deciframento do inconsciente.

Pois bem, ante o insuportável de um saber sobre o real revelado pelo discurso analítico (a / S_2), o sujeito regride ao discurso histérico, tamponando o lugar anteriormente vazio (a, lugar do agente no discurso analítico) e evitando o saber sobre o real mediante a fixação no fantasma ($\$$ / a) que lhe serve de proteção. Nessa posição o sujeito se sente mais seguro, pois não tem de se defrontar com o horror do saber sobre o real. Em conseqüência, o sujeito não quer saber de mais nada sobre o real (a / S_2, no discurso analítico), o a adquirindo a consistência imaginária pela qual o sujeito se sustenta no fantasma.

Note-se que entre o saber histérico e o saber analítico há uma descontinuidade fundamental ($/S_2.../.../S_2$). Com efeito, no discurso histérico o saber está no lugar da produção, enquanto no discurso analítico ele está no lugar da verdade. Ora, entre esses dois lugares há uma disjunção lógica intransponível.

Resultado: isso cria um impasse, gerador de tensão. Tensão que eu diria estrutural entre esses dois discursos, diferente daquela resultante do confronto entre esses discursos e os discursos da dominação (o do mestre e o universitário).

É que o saber do analista é um saber sobre o real. O que conta aí é a articulação saber/desejo. Já o saber histérico é um saber sobre o significante, produzido por um processo de decifragem do inconsciente. É portanto um saber sobre o simbólico[55].

Temos de conviver com essa situação, por ser um fato de estrutura. Pois, na verdade, somente pela via do fantasma se pode chegar ao real. O que acontece é que, tal como na análise, cujo processo exige a histerização do discurso para que tenha lugar o discurso analítico, na instituição também o discurso histérico é a condição de possibilidade para a manutenção do discurso analítico. Afinal, é por esse discurso que o sujeito interroga o saber.

Contudo, em *Nota italiana*[56], Lacan indica como fazer frente a essa situação. Ao horror do saber sobre o real ele opõe o afeto do entusiasmo, resultante do momento da passagem da condição de analisando para a de analista. Do encontro com o real faz-se a ocasião de produzir o tipo de lógica que opera no discurso analítico. Enquanto o horror do saber inibe o sujeito, retendo seu progresso, o entusiasmo o impele para frente.

[55] Não vou entrar aqui na análise do discurso do mestre e do discurso universitário, porque de alguma maneira já o fiz anteriormente. Basta-me repetir que ambos são formas de discurso que nada têm a ver com o discurso analítico. O discurso universitário produz um ideal de saber referencial que não deixa lugar para o imprevisto que poderia emergir da divisão do sujeito. Já o discurso do mestre põe o agente (o analista, por exemplo) na posição de uma "Suficiência" que sabe tudo, não deixando lugar para as diferenças que podem emergir dos dizeres do outro.

[56] *Ibid.*, p.309.

É esse entusiasmo que Lacan espera dos membros de sua Escola.

Talvez seja essa a melhor forma de vencer os impasses e as tensões resultantes da própria estrutura institucional. O entusiasmo seria, assim, a força propulsora dos "trabalhadores decididos" que Lacan desejou para sua Escola. "Se o sujeito não for levado pelo entusiasmo, pode até ter havido análise, mas não há nenhuma chance de que haja aí um analista"[57].

[57] *Ibid.*



referências bibliográficas

LACAN, Jacques. (1956) Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste em 1956. In: *Écrits.* Paris: Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. Acte de fondation, In: *Autres écrits.* Paris: Seuil, 2001, pp. 229-241.

LACAN, Jacques. Proposition du 9 octrobre 1967 sur le psychanalyste de l'École. In: Autres écrits. Paris: Seuil, 2001.

LACAN, Jacques. (1967). Proposition du 9 octobre 1967 (Première version). *Analytica.* Paris, n.8, 1978.

LACAN, Jacques. (1967) Discours à l'École freudienne de Paris. In: *Autres écrits.* Paris: Seuil, 2001.

LACAN, Jacques. *D'un Autre à l'autre (1968-1969).* Inédito.

LACAN, Jacques. (1969) Adresse à l'École. In: *Autres écrits.* Paris: Seuil, 2001.

LACAN, Jacques. (1970) Allocution sur l'enseignement. In: *Autres écrits.* Paris: Seuil, 2001.

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

LACAN, Jacques. (1980) Lettre de dissolution. In: *Autres écrits.* Paris: Seuil, 2001.

LACAN, Jacques. *La logique du fantasme (1967-1968).* Inédito.

LACAN, Jacques. *L'acte psychanalytique (1967-1968).* Inédito.

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

LACAN, Jacques. (1976) Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI.* In: *Autres écrits.* Paris: Seuil, 2001.

LACAN, Jacques. (1970) Liminaire. In: *Autres écrits.* Paris: Seuil, 2001.

LACAN, Jacques. *Les non-dupes errent* (1973-1974). Inédito.

LACAN, Jacques. (1975) Conferencia en Ginebra sobre el sintoma

(1975). In: *Intervenciones y Textos* n. 2. Manantial: Buenos Aires, 1988. pp. 113-144.

LACAN, Jacques. *Le séminare : l 'envers de la psychanalyse (1969-1970).* Paris: Seuil, 1991.

LACAN, Jacques. *Le séminaire : Les non-dupes errent* (1973-1974). Inédito.

WERNER, Jaeger. *Paidéia. A formação do homem grego.* Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1986.

resumo

O artigo mostra como o problema da formação é fundamental para a psicanálise e sua práxis. Para isto o autor discorre sobre que tipo de instituição é a mais adequada para o processo de formação do analista, confrontando as sociedades "tradicionais", ipeianas ou não, com o modelo de Escola proposto por Lacan, à luz da teoria dos discursos. As sociedades são regidas pelos discursos da dominação, discurso do mestre e discurso universitário. A Escola é regida pelos discursos do avesso: o histérico e o do analista. São analisados os impasses estruturais resultantes dessa situação.

abstract

The article demonstrates how important the psychoanalyst formation is to the psychoanlysis and its praxis. With this in wiew, the author discusses the kind of institution that is most suitable for the process of the psychoanalyst formation, confronting "traditional" psychoanalytics societies, either attached to the International Psychoanalysis Association (IPA) or not, with the School model proposed by Lacan according to the theory of discourses. Societies are ruled by domination discourses: master's and university's. The School is dominated by the reverse discourse: the histerical's and the analyst's.The structural impasses resulting from this situation are discussed.

palavras-chave

formação, sociedade, Escola, discursos

keywords

psychoanalityc training, psychoanalityc societie, School, discourses

contra a *semantofilia*: Lacan e a retórica[1]

ELISABETE THAMER

A retórica, ou a arte do orador, era uma ciência, e não apenas uma arte. Nós nos perguntamos agora, como um enigma, por que esses exercícios puderam cativar durante tão longo tempo grupos inteiros de homens. Se é uma anomalia, ela é análoga à existência dos psicanalistas, e é talvez da mesma anomalia que se trata nas relações do homem com a linguagem, que volta no curso da história de uma forma recorrente sob incidências diversas, e se nos apresenta agora na descoberta freudiana, sob o ângulo científico.[2]

EM *FUNÇÃO E CAMPO DA FALA E DA LINGUAGEM EM PSICANÁLISE*[3], Lacan acrescenta a retórica às disciplinas que, segundo Freud, deveriam constituir uma "faculdade ideal de psicanálise": "acrescentaríamos de bom grado, por nosso turno: a retórica, a dialética, no sentido técnico que esse termo assume nos *Tópicos* de Aristóteles, a gramática e, auge supremo da estética da linguagem, a poética, que incluiria a técnica, deixada na obscuridade, do chiste"[4].

Por que Lacan teria incluído a retórica no primeiro patamar das disciplinas a serem ministradas ao psicanalista? Afinal, fazer alguma conexão entre retórica e psicanálise pode parecer, à primeira vista, algo inesperado ou mesmo paradoxal. Há muito que a palavra "retórica" se transformou em um adjetivo pejorativo, como já havia bem observado Nietzsche: "Nós chamamos 'retóricos' um autor, um livro, um estilo, quando nós observamos nestes um uso constante de artifícios [*Kunstmittel*] do discurso – e isso sempre com uma nuança pejorativa. Nós pensamos que não se trata de algo natural e que nos dá a impressão de alguma coisa forçada"[5].

Fato é que a importância que Lacan confere à retórica não se limita à citação acima. As referências explícitas à "arte de falar" comparecem do alfa ao ômega de seu ensino, ou seja, de *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* a *Uma prática de palavrório* [*Une pratique de bavardage*]. Ora, se as referências à retórica se mantêm ao longo de toda sua obra, isso nos indica que elas portam, em si, algo essencial. Que teria a

[1] O termo "semantofilia [*sémantophilie*]" – do grego *semantikós* + *philía* – significa, literalmente, "amor ao sentido, à significação", e foi cunhado por Lacan em *L'étourdit* (1972 / 2001, p.494). O presente artigo apresenta, de modo suscinto, o tema de minha dissertação de DEA em Filosofia, apresentado na Universidade de Paris IV – Sorbonne, em 2002, sob a orientação de Barbara Cassin. Essa investigação prossegue no quadro de uma tese de doutorado, com o auxílio financeiro da CAPES.

[2] Lacan. *O seminário – livro 3: As psicoses* (1955-1956) (1985, p.271).

[3] Lacan. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953/1998).

[4] Lacan. *Escritos* (1966/1998, p.289).

[5] Nietzsche. Rhétorique et langage (1971, p.111).

retórica de essencial a "ensinar" ao psicanalista? Grande parte da dificuldade em esboçar uma resposta a essa questão reside no fato de que, se essas referências são freqüentes, elas são também apenas alusivas ou mesmo enigmáticas, pois em nenhum momento Lacan examina exaustivamente o tema. Tentarei, assim, oferecer neste artigo um breve panorama das referências lacanianas à retórica e algumas reflexões suscitadas pelas mesmas.

retórica ou a "arte de falar": um pouco de sua história e de seus princípios

A retórica, ou "arte de falar", teria surgido na Sicília (então parte integrante da Grécia) após a queda da tirania, por volta do século V a.C., tendo por criadores Córax e Tísias. Sabemos, por meio de uma anedota relatada por Hermógenes[6], que Tísias teria sido discípulo de Córax e teria se recusado a pagar ao mestre os honorários devidos por suas lições alegando que, se houvesse apreendido bem seus ensinamentos, deveria ser capaz de convencê-lo a renunciar à soma devida mas, se não fosse capaz de tal convencimento, isso evidenciaria que havia sido mal instruído e que, assim, não lhe devia uma dracma sequer. Anedotas à parte, vejam o testemunho de Cícero:

> Quando, diz Aristóteles, a tirania foi destruída na Sicília e as questões entre particulares, após um longo intervalo, foram novamente submetidas aos tribunais, pela primeira vez, nesse povo de espírito penetrante e naturalmente inclinado à discussão, viram-se os sicilianos Córax e Tísias dar um método e regras. Antes, ninguém seguia uma rota traçada, nem se submetia a uma teoria e, entretanto, a maioria se exprimia com cuidado e ordem[7].

[6] Plebe. *Breve história da retórica antiga* (1978, p.2).

[7] Cícero. "Brutus 12, 46" *apud* Plebe (*Breve história da retórica antiga. Op. cit.*, p.1).

Embora tenha surgido como um conjunto de prescrições para bem dispor os argumentos na resolução de disputas jurídicas ou políticas, a retórica rapidamente se propagou a outros domínios nos quais a linguagem era o *órganon*, o instrumento fundamental. A retórica consistia, então, em uma *téchne* cuja potência residia exclusivamente no *lógos*, não havendo realidade ou verdade exteriores a este. Motivo pelo qual Platão, no diálogo *Fedro*, por exemplo, afirma que a essência da retórica de Tísias era de que o "verossímil" é mais estimável que o "verdadeiro"[8].

[8] Ver Platão. *Phèdre* (1989, 267 a-b).

A prática discursiva estabelecida pela retórica introduziu definitivamente uma cisão, uma hiância fundamental, na relação entre o homem e a linguagem: o que significa falar? O que diz um dito? O que é a verdade? É graças a esse efeito que a arte

retórica, levada ao paroxismo com a sofística, vai se constituir como o "interlocutor" por excelência da filosofia, como bem testemunham as obras platônica e aristotélica.

Entre os vários princípios que nortearam a arte retórica, ressaltarei apenas três:

1. A palavra é soberana e veicula um *pathos*, como indica Górgias de Leontino em seu *Elogio de Helena*: "O Discurso é um senhor soberano que, com um corpo diminuto e quase imperceptível, leva a cabo ações divinas. Na verdade, ele tanto pode deter o medo como afastar a dor, provocar a alegria e intensificar a compaixão"[9].
2. O *lógos* é compreendido como *phármakon*, termo que, em grego, designava uma dupla potência [*dýnamis*]: era tanto capaz de curar quanto de matar (como "droga", em português).
3. O *lógos* "governa", age, por meio das nuanças da enunciação e da oportunidade/ocasião [*kairós*][10]. A noção de *kairós* regerá a "arte de falar", com vistas à persuasão [*peithó*]. O bom orador será aquele que, por meio da boa disposição de seus argumentos [*diáthesis*], aliada ao modo de enunciação que a ocasião exige, conduzirá o ouvinte ao convencimento visado pelo orador.

[9] Górgias. Elogio de Helena (1993, p.43).

[10] "*Kairós*" constitui, ao lado de "*aei*" e "*chronos*", uma das três concepções elementares do tempo para o homem grego. De modo simplificado, "*aei*" é o que indica o "eterno"; "*chronos*", o tempo da successão; e "*kairós*" o tempo oportuno, da ocasião.

Durante toda a Antigüidade grega e até o império romano, foram compostos inúmeros "manuais" de retórica. Partindo da *téchne* da boa disposição dos argumentos, surge toda uma elaboração sobre as "figuras de linguagem" ou *trópoi*, entre os quais já figuravam, por exemplo, a metáfora e a metonímia. É impossível, no entanto, falar em "a" ou em "uma" retórica. Como assinala Nietzsche, já havia na Grécia concepções absolutamente distintas dessa *téchne*, discussão essa que persiste até a modernidade. Diz o filósofo: "Mas em geral todos os modernos são imprecisos em suas definições e, mesmo através de toda a antigüidade, não se deixa de rivalizar – e especialmente entre filósofos e oradores – para definir corretamente a retórica"[11].

[11] Nietzsche. Rhétorique et langage (*op. cit.*, p.105).

Do que foi a retórica grega só temos, à exceção de fragmentos e testemunhos indiretos, duas grandes obras: *Rhetorica ad Alexandrum*, obra consagrada ao uso prático da arte oratória, e *Retórica* de Aristóteles. A primeira é atribuída a Anaxímenes de Lâmpsaco, retórico do século IV a.C. A segunda, graças às relações inextricáveis que mantém com o conjunto do *corpus aristotelicum*, influenciará de maneira decisiva as determinações ulteriores do conceito.

A arte retórica recuperou seu esplendor com a "segunda sofística", movimento que teve lugar no mundo greco-romano unido do II ao IV séculos d.C. e atravessou toda a Idade Média, na qual constituía uma das disciplinas do *Trivium*[12]. Durante séculos, a concepção de retórica mudou significativamente, até cair em completo declínio. Foi apenas muito recentemente que assistimos a uma espécie de "renascimento" da retórica, graças ao interesse suscitado por novas disciplinas como a lingüística, a semiótica e a crítica literária. Entre as reapropriações da "arte de falar", encontramos, por exemplo, a chamada "nova retórica", teoria desenvolvida por Chaïm Perelmann, ou a "escola de Yale", tributária das obras de Paul de Man e Charles Peirce.

O essencial dessa breve retrospectiva consiste em mostrar que falar em retórica significa realizar uma reflexão radical sobre os fundamentos da linguagem. A "essência" da arte retórica fornece, assim, um indício sobre o que teria norteado o interesse de Lacan em direção a essa *téchne*. Como resume Nietzsche: "*A linguagem é a retórica,* pois ela quer exprimir somente uma dóxa e não uma episteme. [...] Ao mesmo tempo, não há diferença entre os termos próprios e os tropos, como não há entre discurso normal e o que se chamam figuras retóricas. Propriamente falando, *é figuração tudo o que se chama ordinariamente de discurso*"[13].

[12] Na Idade Média, a educação passava pela aprendizagem das "sete artes" ou *Septennium*, organizadas em dois grupos desiguais: o *Trivium* e o *Quadrivium*. O primeiro compreendia gramática, dialética e retórica, e o segundo, música, aritmética, geometria e astronomia. Como bem observou Roland Barthes, "a oposição do Trivium e do Quadrivium não é aquela das Letras e das Ciências; é muito mais a dos segredos da palavra e dos segredos da natureza". Barthes. L'ancienne rhétorique [Aide-mémoire, 1964-1965] (1993, p.916).

[13] *Ibid.*, p.112-113, grifo no original.

da retórica freudiana ao *jouis-sens*

O conjunto das referências lacanianas à retórica incide basicamente sob dois eixos: o primeiro deles se concentra nas fontes retóricas da lingüística, e o segundo se aproxima mais da "essência" da retórica como tal.

> É na versão do texto que o importante começa, o importante que Freud nos diz ser dado na elaboração do sonho, isto é, *em sua retórica.* Elipse e pleonasmo, hipérbato e silepse, regressão, repetição, aposição, são esses os deslocamentos sintáticos, e metáfora, catacrese, antonomásia, alegoria, metonímia e sinédoque, as condensações semânticas em que Freud nos ensina a ler as intenções ostentatórias ou demonstrativas, dissimuladoras ou persuasivas, retaliadoras ou sedutoras com que o sujeito modula seu discurso onírico[14].

[14] Lacan. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (*op. cit.*, p.269).

Nesse primeiro eixo, tal qual evidenciado pela citação acima, Lacan destaca as diferentes "figuras" ou *trópoi* retóricos

presentes na análise freudiana do relato do sonho. De todas as figuras de linguagem descritas pela retórica, ele privilegiará a metáfora e a metonímia. Ainda que Lacan tenha se aproximado de tais elementos por meio da lingüística estrutural, ele jamais deixou de reafirmar a origem retórica dessas noções, como podemos constatar, por exemplo, nas seguintes passagens:

> De uma forma geral, o que Freud chama a condensação é o que se chama *em retórica* a metáfora, o que ele chama o deslocamento é a metonímia[15].

[15] Lacan. *O seminário – livro 3: As psicoses (1955-1956)* (*op. cit.*, p.252).

> Mas o que é a metáfora? [...] A metáfora não é a coisa no mundo das mais fáceis de falar. [...] *Quando se lêem os retóricos*, percebe-se que jamais eles chegam a uma definição completamente satisfatória da metáfora e da metonímia[16].

[16] *Ibid.*, p.248 e 259.

> Publicamos recentemente o primeiro volume da revista onde inauguramos nossa tentativa de retomada da inspiração freudiana, e vocês lerão ali que o que se acha no fundo dos mecanismos freudianos são essas velhas figuras de retórica, que com o tempo acabaram por perder para nós o seu próprio sentido, mas que suscitaram durante séculos um efeito prodigioso[17].

[17] *Ibid.*, p.271.

> A metonímia foi relegada ao final, sob a égide de um Quintiliano bem subestimado[18].

[18] Lacan. *Le séminaire – livre 5: Les formations de l'inconscient (1957-58)* (1998, p.72).

Nos últimos anos de seu ensino, Lacan se dedica cada vez mais à elaboração do registro do real, do "sério real"[19]. Isso implica uma revisão importante de suas articulações em torno do discurso, da significação, do sentido. Essa revisão não significa, contudo, que Lacan modifique ou renegue os fundamentos da linguagem pressupostos pela psicanálise – condição de possibilidade do inconsciente –, mas sua leitura se modifica de maneira decisiva. Falando não mais com base na lingüística, mas sim na *lingüesteria*, o significante passa a ser compreendido como "causa de gozo", ou seja, como *jouis-sens*. Curiosamente, é em torno dessas novas articulações que Lacan retomará suas referências à retórica, dessa vez de modo ainda mais radical:

[19] Lacan. *O seminário – livro 20: Mais, ainda* (1972-1973) (1985, p.31).

> O psicanalista é um retor [*rhéteur*]. Para continuar a equivocar, eu direi que ele *retifica* [*rhétifie*], o que implica que ele *rectifica* [*rectifie*]. *Rec-*

> *tus*, a palavra latina, equivoca com a *retificação* [*rhétification*].
>
> [...] O que deveria, é que a análise, por uma suposição, chegue a desfazer pela palavra o que foi feito pela palavra.
>
> [...] O que eu chamei o retor no analista só opera por sugestão. Ele sugere, o que é próprio do retor, ele não impõe de nenhum modo alguma coisa que teria consistência.
>
> [...] Como deverá operar o analista para ser um retor conveniente? É aí que nós chegamos a uma ambigüidade.
>
> O inconsciente, diz-se, não conhece a contradição. É bem por isso que o analista deve operar por alguma coisa que não se funde sobre a contradição. Não é dito que isto do que se trata seja verdadeiro ou falso. O que faz o verdadeiro e o que faz o falso é o que se chama o poder do ana-lista, e é nisto que eu digo que ele é um retor[20].

[20] Lacan. Une pratique de bavardage (1977/1979, p.6 e 8).

Essa passagem é, em meu entender, a mais complexa e também a mais extensa das referências de Lacan à retórica. Trata-se aqui de algo mais importante que um retorno às fontes dos *trópoi* ou das "figuras de discurso". A afirmação é radical: "o analista *é* um retor". De que maneira, em que sentido, o psicanalista *é* um retor? Aproximemo-nos dessa passagem.

O primeiro fato digno de nota se refere à reapropriação da noção de "sugestão": "O que eu chamei o retor no analista só opera por sugestão. Ele sugere, o que é próprio do retor, ele não impõe de nenhum modo alguma coisa que teria consistência". A sugestão é evocada sob um novo prisma, que indica a inconsistência de toda enunciação. Trata-se aqui, em meu entender, de uma alusão à interpretação.

Essa reapropriação da "sugestão" vem a reboque das últimas considerações de Lacan sobre a interpretação. Tenho em vista, basicamente, o texto *L'étourdit*[21]. Nesse texto, Lacan desenvolve o que ele chama de três "pontos nodais" da interpretação: a homofonia, a gramática e a lógica[22]. Esses três desdobramentos presentes na "equivocação" interpretativa remetem,

[21] Lacan. L'étourdit (*op. cit.*).

[22] *Ibid.*, p.491-492).

rigor, às disposições da *téchne* retórica. A homofonia, a homonímia, ou seja, a materialidade da letra, foram instrumentos retóricos por excelência. Na quase totalidade dos antigos manuais de retórica, encontramos partes dedicadas à *léxis*, ou seja, à enunciação pura e simples. O retor jogava com a materialidade da letra, atento às assonâncias, aos jogos de palavras e aos enigmas bem formulados[23].

[23] Cf. o "Livro III" da *Retórica* de Aristóteles, intitulado *Perì léxeos* [Sobre a enunciação].

A gramática como disciplina autônoma surgiu tardiamente, no século I a.C., com a obra *Technè Grammatikè*, de Dionísio Trácio. O conjunto de regras gramaticais é, portanto, posterior à retórica, à sofística e aos textos filosóficos que comportavam uma reflexão sobre os fundamentos da linguagem, como, por exemplo, os diálogos *Crátilo* e *Sofista*, de Platão, ou *Da interpretação* e a *Poética*, de Aristóteles.

O terceiro dos "pontos nodais" da interpretação é constituído pela lógica, "sem a qual a interpretação seria imbecil"[24]. Os fundamentos da lógica também têm sua origem nessa reflexão originária sobre a linguagem. Grande parte dos preceitos da lógica aristotélica também se encontram formulados no texto *Da interpretação*, em que o filósofo enuncia, por exemplo, as definições de nome, verbo e discurso – elementos retomados posteriormente pela "gramática". O que gostaria de destacar aqui é como esses diferentes "campos" se interpenetram e constituíam, em sua origem, um todo indissociável.

[24] *Ibid.*, p.492.

contra a *semantofilia*: Lacan versus Aristóteles?

Em um segundo momento dessa longa referência à retórica, Lacan diz:

> O inconsciente, diz-se, não conhece a contradição. É bem por isso que o analista deve operar por alguma coisa que não se funde sobre a contradição. Não é dito que isto do que se trata seja verdadeiro ou falso. O que faz o verdadeiro e o que faz o falso, é o que se chama o poder do analista, e é nisto que eu digo que ele é um retor[25].

[25] Lacan. Une pratique de bavardage (*op. cit.*, p.6 e 8).

Essa passagem sustenta, de certo modo, a possibilidade da "sugestão", uma vez que esta indica a inconsistência de todo discurso. A sugestão, que poderíamos situar entre o enigma e a citação, valendo-se dos pontos nodais citados, deverá operar contra o sentido, contra a semantofilia [*sémantophilie*][26]. Com essa formulação, Lacan atinge a pedra angular da filosofia e do

[26] Lacan. L'étourdit (*op. cit.*, p.494).

pensamento ocidental: o princípio da não-contradição. Torna-se necessário, aqui, um breve excurso.

O "princípio da não-contradição" foi formulado pela primeira vez no "Livro Gama" da *Metafísica* de Aristóteles, e pode ser considerado a resposta do filósofo à ameaça sofística. Diz o referido princípio: "Pois é impossível que um mesmo [atributo] pertença e não pertença simultaneamente ao mesmo [sujeito] e segundo um mesmo [sentido]"[27]. Esse princípio é correlato à exigência de sentido postulada pelo filósofo no mesmo livro: falar é, necessariamente, "significar alguma coisa, para si e para um outro [*semaínein gé ti kaì autô kaì állo*]"[28]. Esses dois "princípios", juntos, determinaram as condições do pensamento ocidental, atrelando a enunciação de um discurso à exigência de sentido, norteada pelos parâmetros lógicos decorrentes desses princípios.

[27] Aristóteles. *Metafísica* (c. 347 a.C./1990, Livro Gama, 3, 1005b 19-20).

[28] *Ibid.*, 1006a 21-22.

De modo distinto da filosofia, tanto a retórica quanto a sofística não visavam à criação de discursos que portassem reivindicações ontológicas mas, simplesmente, à prática da "logologia". Esse termo foi cunhado por Barbara Cassin para designar "o regime performático onde não se procede do ser à palavra, com a carga de dizer o que é como é, mas de palavras em seu efeito-mundo"[29]. Como bem caracterizara Górgias em *Elogio de Helena*, o *lógos* é um *phármakon*, ou seja, "uma droga, um remédio/veneno, para o melhor e para o pior: um *phármakon*, justamente, se caracteriza por seu efeito"[30].

[29] Cassin. *Voir Hélène en toute femme. D'Homère à Lacan. Les empêcheurs de penser en rond* (2000, p.86).

[30] Górgias. Elogio de Helena (*op. cit.*, p.87).

Assim, o discurso retórico/sofístico, anterior ao ato aristotélico, não estava submetido nem às exigências de sentido, nem ao princípio de não-contradição, nem a um referente extralingüístico: "Tudo se passa como se o discurso pudesse dizer por ele mesmo o que é como o que não é. Auto-referencial, ele só tem que prestar contas a suas próprias regras"[31].

[31] Tordesillas. L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique: la notion de kairós (1986, p.41).

A "decisão" aristotélica caiu, como decisão, em completo esquecimento, e confunde-se até hoje com as condições de possibilidade "naturais" do pensamento e de inteligibilidade do mundo. Segundo o "Livro Gama", prova cabal do ato aristotélico, os sofistas, posto que não respeitam o princípio soberano da não-contradição, "sequer falam", e "são semelhantes às plantas"[32]!

[32] Aristóteles. *Metafísica* (*op. cit.*, 1006a 14-15).

Essas "plantas" que falavam sem nada significar, proferindo algumas vezes "significantes assemânticos", foram os primeiros a testemunhar a arbitrariedade do significante, a precariedade de toda significação, dos poderes da palavra. Que o analista tenha em si um retor implica que ele tenha ultrapassado as artimanhas sedutoras do sentido, o que permitirá que sua

interpretação engendre um efeito poético. O que podemos depreender dos elementos aqui expostos e dessa breve reflexão é que a "anomalia" retórica pode nos instruir em algo sobre a "anomalia" da descoberta freudiana, posto que ambas remetem ao encontro faltoso do homem com a linguagem, em que "se inscreve a última *Spaltung* por onde o sujeito se articula ao Logos"[33], fato que não escapou a Jacques Lacan.

[33] Lacan. A direção da cura e os princípios de seu poder (1958/1998, p.642).

referências bibliográficas

ARISTÓTELES. (c. 347 a.C.) *Metafísica.* Edição trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990.

BARTHES, Roland. L'ancienne rhétorique [Aide-mémoire, 1964-1965]. In: *Oeuvres complètes.* Paris: Seuil, 1993. Vol. 1.

CASSIN, Barbara. *Voir Hélène en toute femme. D'Homère à Lacan. Les empêcheurs de penser en rond.* Paris: Sanofi-Synthelabo, 2000.

GÓRGIAS. Elogio de Helena. In: GÓRGIAS. *Testemunhos e fragmentos.* Trad. Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993.

GÓRGIAS. *Testemunhos e fragmentos.* Trad. Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993.

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

LACAN, Jacques. (1958) A direção da cura e os princípios de seu poder (1958) In: LACAN, J. *Escritos.* Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. (1966) *Escritos.* Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 3: as psicoses (1955-1956).* Trad. Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

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

LACAN, Jacques. (1972) L'étourdit. In: LACAN, J. *Autres écrits.* Paris: Seuil, 2001.

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 20: mais, ainda (1972-1973).* Trad. M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jacques. Une pratique de bavardage. *Ornicar?* Paris, n.19, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. Rhétorique et langage. *Poétique.* Paris, n.5, p.99-142, 1971.

PLATON. *Phèdre.* Tradução, introdução e notas Luc Brisson. Paris: Garnier-Flammarion, 1989.

PLEBE, Armando. *Breve história da retórica antiga.* Tradução e notas Gilda N. M. de Barros. São Paulo: E.P.U., 1978.

TORDESILLAS, Alonso. L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique: la notion de *kairós.* In: CASSIN, B. (org.). *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée.* Paris: Minuit, 1986.

resumo

O artigo discute algumas referências de Jacques Lacan à arte retórica, presentes ao longo de todo seu ensino. Essas referências são importantes para a compreensão de algumas de suas articulações finais sobre a interpretação psicanalítica.

abstract

This article discusses some references of Jacques Lacan to the art of rethoric, which are present throughout his teaching career. These references are important for understanding some of his lastest ideas on psychoanalytical interpretation.

palavras-chave

psicanálise, retórica, interpretação

keywords

psychoanalysis, rhetoric, interpretation

a *pulsão epistemofílica* nas teorias freudiana e lacaniana

GLÓRIA JUSTO

a pulsão de saber em Freud

DESDE O INÍCIO DA TEORIZAÇÃO PSICANALÍTICA, encontramos Freud preocupado em esclarecer o desejo de saber nas crianças, fundado nas pesquisas sexuais infantis. Há sempre algo de desconhecimento que é introduzido pela pulsão de saber – *Wissenstrieb*[1] –, que, por si só, não possui um objeto próprio. Em termos lacanianos, isso se traduziria na expressão saber-não-todo. "A pulsão de saber não pode ser considerada entre os componentes pulsionais elementares nem se subordinar de maneira exclusiva à sexualidade. Sua ação corresponde, de um lado, a uma maneira sublimada de obter domínio, e por outro lado, trabalha com a energia da pulsão de ver – pulsão escópica"[2].

Há uma relação entre a pulsão de saber e o prazer de olhar, assim como há uma esquize entre o olhar e o saber. Como zona erógena, o olho é a mais distante do objeto sexual; contudo participa ativamente da conquista desse objeto e do processo de excitação. A criança revela que, ao olhar para um objeto desejado, olha com fins libidinais, demonstrando o prazer que há no olhar, como no caso do *voyeurismo* e do exibicionismo observados em adultos. A curiosidade sexual infantil de ver o desnudamento do corpo e o sexo do Outro leva ao desenvolvimento de teorias acerca do assunto: "Porém, pode ser desviada no âmbito da arte, se seu interesse puder ser desviado dos órgãos genitais para a forma do corpo como um todo"[3].

Freud relaciona o *impulso de saber – Wissensdrang* – à curiosidade, à busca de um saber sexual que, inicialmente, se dirige aos órgãos sexuais, depois ao corpo e se amplia por toda a vida do sujeito. A curiosidade infantil não se restringe apenas à formulação de questões-enigmas sobre a sua origem e a da humanidade, mas também ao desejo e ao gozo. Constata-se que a precocidade sexual e a precocidade intelectual estão, com freqüência, associadas: "A curiosidade não brota de maneira espontânea nas crianças pequenas, mas é despertada pela impressão de uma importante vivência – o nascimento de um irmãozinho ou irmãzinha, consumado ou temido de que isso

[1] Nos textos freudianos, o termo *Wissenstrieb* é traduzido em espanhol, na edição da Amorrortu, por *pulsión de saber*; em português, na *Edição Standard Brasileira*, por *instinto epistemofílico*, *instinto de saber*, *instinto de pesquisa* ou *instinto de conhecimento*.

[2] Freud. Tres ensayos de teoría sexual (1905/1993, p.176).

[3] *Ibid.*, p.142.

aconteça, baseada em experiências externas – a qual a criança vê como uma ameaça para seus interesses egoístas"[4].

Em 1905, Freud revela a ocorrência de um típico fracasso da investigação sexual infantil sobre o desconhecimento de dois elementos: o órgão feminino, a vagina, e o papel do sêmen fecundante do pai na concepção dos bebês. "Segue-se, portanto, que os esforços do pequeno investigador são habitualmente infrutíferos e terminam em uma renúncia que não raro deixa como seqüela um dano permanente na pulsão de saber"[5].

No mesmo artigo, Freud já questiona a expressão *Wissenstrieb*, ao indicar que não se trata de componentes pulsionais elementares. A pulsão de saber se apóia, fundamentalmente, na pulsão escópica, utilizando-se de sua energia e do mesmo objeto. Nessa medida, a pulsão de saber também está na dependência da pulsão sexual. Por sua vez, os fracassos sexuais nas investigações infantis têm efeitos inibidores na pulsão escópica, terminando em uma renúncia e causando dano permanente na pulsão de saber. Com Freud, temos elementos para afirmar que nenhum saber é todo; nunca a pulsão de saber pode não sofrer certa inibição por causa da impossibilidade do saber sobre a vagina e o papel reprodutor do sêmen. "O obstáculo que impede a criança de descobrir a existência de uma cavidade que acolhe o pênis é sua própria teoria de que a mãe possui um pênis, como um homem"[6].

Articulando novamente as pulsões de ver e de saber, Freud, na *Conferência XXI*[7], situa na organização da fase pré-genital o poderoso funcionamento das pulsões escópica e epistemofílica. A participação dos genitais na vida sexual das crianças, na fase pré-genital, é apenas como órgão de excreção urinária. Solitariamente, a criança vai construindo suas teorias sexuais em uma tentativa de dar conta da falta de uma inscrição no inconsciente da diferença sexual. Só após o fracasso de suas teorias a criança neurótica consegue assumir uma posição independente e fazer maior inserção no laço social. É o período da entrada na leitura e na escrita formal, abrindo um novo campo de investigação, impulsionando o sujeito a novas descobertas.

Por meio do caso do Homem dos ratos, Freud enfatiza que, na neurose obsessiva, o pensar substitui o ato. Tal substituição se relaciona a "um precoce desenvolvimento e ao recalque prematuro das pulsões escopofílica e epistemofílica; [...] toda vez que a pulsão de saber prevalece na constituição obsessiva, a cisma se converterá no sintoma principal da neurose"[8]. Nas diferentes formas de neurose obsessiva, encontrou um processo

[4] Freud. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci (1910/1993, p.73).

[5] Freud. Tres ensayos de teoría sexual (*op.cit.*, p.179).

[6] Freud. Sobre las teorías sexuales infantiles (1908/1993, p.195).

[7] Freud. Conferencia XXI: Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales (1917/1993, p.298).

[8] Freud. A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909/1993, p.191).

inverso ao impulso de saber. Em vez da curiosidade impulsionar o sujeito a novas descobertas, este se satisfaz no próprio ato de pensar, na ruminação mental, levando-o a "uma satisfação cognitiva que é sentida como satisfação sexual. Com a ajuda da pulsão de saber, o ato substituto pode ser substituído, mais e mais, por atos preparatórios de pensamento"[9].

[9] *Ibid.*

Os casos clínicos freudianos evidenciam ser comum observarmos pacientes obsessivos com elevada capacidade intelectual. Se a pulsão de saber for recalcada prematuramente para constituir o sintoma obsessivo, ela poderia substituir diretamente o sadismo no mecanismo da neurose obsessiva: "Na verdade, ela é um broto sublimado, elevado ao intelectual, da pulsão de domínio e seu repúdio na forma de dúvida conquista um amplo espaço no quadro da neurose obsessiva"[10].

[10] Freud. La predisposición a la neurosis obsesiva (1913/1993, p.344).

Em 1910, Freud publica um estudo psicanalítico sobre Leonardo da Vinci, um dos mais notáveis homens criativos da história, que jamais tivera um caso de amor. Por meio de leituras biográficas sobre a juventude de Leonardo, Freud lança a hipótese de que o desejo de saber e a constituição da personalidade única do grande pintor e pesquisador estão intimamente relacionados aos primeiros anos de sua infância, junto à sua jovem e amorosa mãe:

> A pulsão de ver e a de saber foram excitadas com a máxima intensidade pelas impressões mais remotas de sua infância; à zona erógena da boca foi dada uma ênfase da qual nunca mais se libertou. [...] Uma poderosa onda repressiva pôs fim ao excesso infantil e estabelece as predisposições que manifestará na puberdade. O resultado mais evidente foi o afastamento de toda atividade sensual. Leonardo estava capacitado para viver em abstinência e dar a impressão de ser um homem assexuado[11].

[11] Freud. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci (*op. cit.*, p.122-123).

Os três possíveis destinos da pulsão de saber são citados por Freud, no mesmo artigo: a inibição neurótica, o sintoma obsessivo e a sublimação. Na inibição neurótica do pensamento, o desejo de saber pode ser recalcado, e o sujeito, por meio de uma debilidade neurótica adquirida, fica impedido de pesquisar ou de agir. No sintoma obsessivo, ocorre uma erotização das operações intelectuais que impede a inibição, e as pesquisas tomam um caráter compulsivo, repetindo-se infinitamente, por meio das especulações obsessivas, sem que se chegue a uma conclusão. No terceiro destino, a libido escapa do recalque e é sublimada em curiosidade intelectual, ligando-se à pesquisa e

ao desenvolvimento intelectual. Esse é o destino mais satisfatório da pulsão de saber, porém são poucos os que conseguem executá-lo, como no caso de Leonardo da Vinci. Por meio da sublimação, Leonardo não ficou fadado ao fracasso das investigações sexuais infantis, pois a pesquisa de forma compulsiva se afastou da finalidade sexual para servir ao interesse intelectual.

Freud analisa as lembranças da infância de Leonardo da mesma forma que analisa Hans, a partir de suas descobertas sexuais. Ambos comprovam a veracidade de suas teorias sexuais infantis. Ainda em tenra idade, Leonardo deve ter-se atormentado com as pesquisas sobre de onde vêm os bebês. Se Leonardo foi atormentado, não sofreu seu efeito mais típico: a inibição da pulsão de saber. Para Freud, Leonardo foi um exemplo paradigmático de um dos possíveis destinos da pulsão de saber: a sublimação.

O desejo de saber em Lacan

Como vimos, a pulsão de saber é definida inicialmente como fundada nas pesquisas sexuais infantis e derivada da energia da pulsão escópica. Desse modo, Freud enuncia o saber como da ordem do pulsional, enquanto Lacan questiona se o saber está na ordem pulsional em senso estrito, abordando-o como sendo do registro do desejo.

A expressão pulsão epistemofílica é, explicitamente, rejeitada por Lacan, referindo-se a ela como *desejo de saber*: "Disse-lhes no começo que esse desejo de saber – pulsão epistemofílica, como inventaram de denominá-lo –, não deixava de ter seus problemas"[12]. Em compensação, ao falar do desejo de saber, dá ênfase ao que desenvolveremos a seguir: a paixão pela ignorância, o horror de saber, a possibilidade de uma anorexia mental e a questão do desejo do analista ligado ao gaio saber.

Chama, também, atenção para esse desejo de saber, "ou apenas desejo (de saber)"[13]. Optou em colocar as últimas palavras entre parênteses para frisar a importância da articulação entre desejo e saber. O desejo nasce no desejo de saber sobre a origem, o sexual e o desejo do Outro. Assim, a verdadeira enunciação inconsciente do sujeito, como lugar do inconsciente, é expressa na frase: "Ele não sabia que estava morto". Freud, ao desenvolver o tema dos sonhos de morte com pessoas queridas, relata o sonho de um rapaz abalado com a morte do pai. Ele adormece e sonha com o pai morto, mas não sabia que estava morto: "O pai está vivo de novo e falava com ele em sua maneira usual, mas só que não sabia sobre sua própria morte"[14]. Segundo Freud, o pai é evocado como o próprio inconsciente do

[12] Lacan. *O seminário – livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970)* (1992, p.100).

[13] Lacan. *O seminário: De um Outro ao outro (1968-1969)* (Inédito: aula de 23 de abril de 1969).

[14] Freud. La interpretación de los sueños (1900/ 1993, p.430).

sonhador, pois este havia desejado a morte do pai para poupá-lo do sofrimento, assim como havia gastado muito dinheiro com o tratamento da doença paterna. Para Lacan, o "ele não sabia que estava morto" não é um não-saber, é o que está na origem da divisão do sujeito.

Lacan retoma o inconsciente freudiano com algumas categorias novas, entre elas a do saber, porém um saber muito específico: um saber que não se sabe que sabe, um saber desconhecido de si mesmo, que se mostra distinto do conhecimento, mas não disjunto do pensamento. Tanto o conhecimento quanto o saber inconsciente estão estruturados como uma linguagem; o saber, porém, não é cumulativo como o conhecimento. Há sempre no saber um ponto de não saber. Lacan define o instinto como "um dos modos de conhecimento que a natureza exige do ser vivo para que ele satisfaça suas necessidades"[15], ou seja, "um conhecimento que não comporta um saber"[16], enquanto o saber não comporta nenhum conhecimento.

[15] Lacan. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. (1960/1998, p.818).
[16] *Ibid.*

No mesmo artigo, analisa o inconsciente tal qual o apólogo do escravo mensageiro da Antigüidade que traz uma mensagem escrita em sua cabeça raspada, que só pode ser lida por aqueles que a receberem e, conseqüentemente, inclui a sentença de morte de quem a porta:

> Um saber, mas um saber que não comporta o menor conhecimento, já que está inscrito num discurso do qual, à semelhança do grilhão de antigo uso, o sujeito leva sob a cabeleira o codicilo que o condena à morte sem saber nem o sentido, nem o texto, nem em que língua ele está escrito, nem tampouco que foi tatuado em sua cabeça raspada, enquanto ele dormia[17].

[17] *Ibid.*

No processo analítico, o saber inconsciente é um saber singular que se presentifica por meio das formações do inconsciente, como sonhos, lapsos, chistes e atos falhos. Lacan nomeia o inconsciente como um enigma revelado pelo discurso analítico: "para o ser falante, o saber é o que se articula... O inconsciente é o testemunho de um saber, no que, em grande parte, ele escapa ao ser falante"[18].

[18] Lacan. *O seminário - livro 20: Mais ainda (1972-1973)* (1996, p.188-190).

Com base no ensinamento de Lacan, podemos dizer que há um questionamento dirigido ao Outro. É no circuito entre o desejo humano e o desejo do Outro que reside o desejo de saber, o qual não está do lado da criança. "É no Outro que se encontra o estatuto de saber e que ele é a prender, a ser tomado. É por isso que ele é efeito de aprender"[19]. Assim, a criança,

[19] *Ibid.*, p.130.

diante da insuficiência de um saber sobre a questão sexual, tenta buscá-lo no Outro, muitas vezes por meio de incessantes questões. A pergunta "De onde vêm os bebês?" pode desdobrar-se em "Que lugar ocupo no desejo do Outro?" ou "O que o Outro quer de mim e para quê?". Mas não há como desvendar todos os enigmas. De maneira geral, "o desejo é sempre desejo de saber suscitado por uma causa conexa à formação de um sujeito"[20].

Em contrapartida, o saber no Outro escapa à criança; não existem respostas para todas as perguntas, só se encontram os enigmas – "o chato é que o Outro, o lugar, não saiba nada"[21]. A criança descobre com horror que o Outro é descompletado, o que indica sua própria castração. O horror de saber está, portanto, relacionado à primeira apreensão de castração da criança e também à constatação de que o Outro materno é castrado. O saber sexual é um saber proibido e, como tal, causa horror, constituindo-se como limite, como borda do saber permitido. Lacan fala da anorexia como uma ação que desencoraja o desejo de saber e adverte: "O mais importante na dimensão do saber não é o desejo que preside o saber, mas o horror de saber"[22]. Considera que o problema do saber não é tanto a expressão epistemofílica, e sim que haja desejo; assim, na neurose, de forma generalizada, dizemos que todo sujeito é débil porque está mais relacionado com um horror que com o desejo de saber.

Em dois textos distintos, mais uma vez Lacan descarta a existência da pulsão epistemofílica, mesmo que tenha sido anunciada por Freud. No primeiro, enfatiza: "Não há desejo de saber, esse famoso *Wissenstrieb* que Freud aponta em algum lugar"[23]. O segundo, ao falar sobre a transferência, chama a atenção que o fundamental "é o amor que se dirige ao saber. Não do desejo; pois quanto ao *Wissenstrieb*, [...] não adianta, não há o mínimo. A tal ponto, que nisso se fundamenta a paixão maior do ser falante: que não é o amor, nem o ódio, e sim a ignorância. Sinto-a de perto todos os dias"[24].

A ignorância é considerada uma das paixões do ser, tal qual o amor e o ódio. A paixão pela ignorância está relacionada ao saber, pois indica um furo no saber, mas não se trata de uma menos-valia ou de um déficit, diz Lacan. Refere-se à expressão usada pelo cardeal Nicolau de Cusa, sobre a *douta ignorância*[25] como o saber mais elaborado que diz respeito tanto à posição do analista quanto à de um erudito, ou de um pesquisador que, diante do saber, deve admitir que não sabe, ou que porta o saber em seu nível mais baixo. A *douta ignorância* é o reconhecimento do furo no saber e pressupõe ter ultrapassado

[20] Lacan. *De um desígnio* (1966/1998, p.368).

[21] Lacan. *O seminário – livro 20: Mais ainda (1972-1973)* (*op. cit.*, p.132).

[22] Lacan. *O seminário: Les non-dupes errent (1973-1974)* (Inédito: aula de 9 de abril de 1974).

[23] Lacan. *O seminário – livro 20: Mais ainda (1972-1973)* (*op. cit.*, p.143).

[24] Lacan. Introdução à edição alemã dos Escritos (1973/1988, p.11).

[25] Lacan. *O saber do psicanalista (1971-1972)* (Inédito: aula de 4 de novembro de 1971).

a paixão pela ignorância, que é a característica própria de todo o ser falante.

Nesse processo dialético, ocorre um contraponto com a verdade, pois o sujeito do inconsciente se apresenta dividido entre o saber inconsciente e sua própria verdade. O saber inconsciente é muito pouco, apenas migalhas de saber, diz Lacan ao se referir à análise: "Da análise, há uma coisa que deve prevalecer: é que há um saber que se extrai do próprio sujeito... É do tropeço, da ação fracassada, do sonho, do trabalho do analisante que esse saber resulta. Esse saber que não é suposto, ele é saber, saber caduco, migalhas de saber, sobre migalhas de saber. É isso o inconsciente"[26].

[26] *Ibid.*, aula de 3 de fevereiro de 1972.

Em *Nota italiana*, descreve um outro tipo de saber que possui um desejo inédito, que constitui e caracteriza o desejo do analista: "O analista abriga um outro saber, num outro lugar, mas deve levar em conta o saber que intervém no real"[27]. Na mesma nota, diferencia o saber do analista do saber científico. O analista, em sua *práxis*, desenvolve um desejo pelo saber, ao contrário do cientista ou do pesquisador, que buscam de todas as formas o querer saber, foracluindo o sujeito de seu discurso. Chama atenção para o fato de que o desejo do analista é bem diferente do desejo de ser analista, porque o primeiro possui um saber sem Outro e sem sujeito, já que, ao fim de uma análise, o destino do analista é ser o rebotalho, o dejeto do saber – um resto de saber excluído do saber inconsciente.

[27] Lacan. Nota Italiana (1974/1995, p.51).

A seguir, trabalharemos o caso clínico conhecido como o Homem dos miolos frescos, do psicanalista Ernst Kris, porque é o único momento do ensino de Lacan em que ele se refere explicitamente a um exemplo de anorexia mental. Trata-se de um jovem e respeitado cientista de trinta e poucos anos que demanda uma segunda análise, escolhendo, dessa vez, um analista homem. Queixa-se de que não se sente capaz de atingir melhores condições profissionais por não conseguir publicar suas extensas pesquisas. Possui uma singular obsessão: acredita estar plagiando os conceitos de outro colega após ter lido, na biblioteca, um trabalho publicado anos atrás, cuja idéia central era idêntica à desenvolvida por ele mesmo.

Tal descrição nos leva a pensar que estamos diante de um intelectual inibido. Um criador de idéias reconhecido por seus títulos no âmbito científico, mas que não se autoriza capaz de apossar-se delas e de agir de forma produtiva no sentido de publicá-las, pois não as reconhece como suas. O sujeito inibido intelectualmente tende a atribuir, de forma inquestionável, o saber ao Outro, ao mesmo tempo em que se vê dele desprovido.

A primeira análise do jovem cientista deu-se com a psicanalista Melitta Schmideberg. Durante esse período, o paciente declarou ter conseguido diminuir suas inibições sociais, alcançando uma acentuada mudança em sua vida. Aprendeu também que sentia medo e culpa, que o impediam de ser produtivo, relacionando-os com o impulso de "tomar e roubar como havia feito na puberdade"[28]. Durante a puberdade, havia roubado ocasionalmente doces e livros usados, o que o remeteu, na idade adulta, a uma obsessão pelo plágio, ou a uma inclinação para plagiar. Lacan chama atenção para o realce dado pela analista ao fato de que "quem roubou roubará"[29]. Portanto, correlacionou a atividade de roubar e o trabalho científico com o plágio; a inibição intelectual pode ser aqui entendida como uma forma de defesa que utilizava para escapar de seus próprios impulsos criticáveis.

No período da segunda análise com Kris, investigou-se mais detalhadamente o texto lido na biblioteca, o qual o paciente temia plagiar. O analista lê o livro e verifica que não há justificativas para a acusação de plágio. Dessa forma, ele não toma como verdade do sujeito a frase: "Eu sou plagiário". Kris "des-culpa" seu analisante, mostrando-lhe sua condição de não plagiário. Freud já havia advertido os médicos de que, quando um paciente neurótico obsessivo grave se considera culpado, jamais cometessem o erro de desculpá-lo: "Nada pode ser feito contra os sentimentos de culpa, direta ou indiretamente, exceto o lento processo de descobrir suas raízes reprimidas, inconscientes, e, assim, gradativamente, transformá-los em sentimentos conscientes de culpa"[30].

Kris relaciona a sintomatologia na vida adulta com as fantasias infantis, atribuindo-as à identificação com o pai como um dos fatores determinantes da sua inibição intelectual. Seu avô paterno tinha sido um importante e bem-sucedido cientista, enquanto o pai era considerado um fracasso profissional. Desse modo, o fato de o paciente considerar que suas idéias não serviam ou que só podiam ser plagiadas era resultante de conflitos em torno do pai. Por meio do relato de um sonho edipiano, Kris tenta comprovar que o paciente desejava um pai bem-sucedido: "Numa batalha, os livros eram usados como armas, e os livros abatidos eram engolidos durante o combate"[31]. O analista interpreta que era o desejo de incorporar o pênis do pai, interpretação muito comum naquela época. Outra recordação infantil remete o paciente aos quatro ou cinco anos de idade, quando, freqüentemente, ia pescar com o pai e sentia acentuado desejo de obter o peixe maior e suplantar o pai.

[28] Kris. Psicologia do ego e interpretação na terapia psicanalítica (1951/1987, p.129).

[29] Lacan. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud (1954/1998, p.396).

[30] Freud. El yo y el ello (1923/1993, p.66).

[31] Kris. Psicologia do ego e interpretação na terapia psicanalítica (*op.cit.*, p.129).

Apesar de o paciente ser um cientista reconhecido e já ter suplantado o pai, não consegue ir avante na publicação de suas pesquisas. Revela-se paralisado em seu agir, dizendo, repetidas vezes, que era um plagiário. Kris não consegue ouvi-lo e continua a investigar-lhe certas tendências, como tomar, morder, roubar, durante a latência e adolescência, até estabelecer a seguinte relação: "Somente as idéias dos outros eram verdadeiramente interessantes e somente as idéias podem ser apoderadas; daí por diante, a forma de tomá-las tinha de ser arquitetada"[32]. Após a interpretação, houve um significativo silêncio até que o paciente, segundo Kris, teve um súbito *insight*: "Ao meio-dia, quando saio da sessão, antes do almoço e antes de retornar ao meu escritório, sempre dou uma volta pela rua X. e espio os *menus* atrás das vitrines da entrada. Num dos restaurantes, eu encontro freqüentemente meu prato preferido – miolos frescos"[33].

Verificamos que aquilo que Kris chamou de *insight*, Lacan interpretou como um *acting out* dirigido ao analista, na saída da sessão. Lacan aborda o procedimento clínico adotado por Kris ao tentar convencer seu paciente de que não era um plagiário: não é a idéia de roubar que o faz crer que rouba, mas o contrário, "que ele possa ter uma idéia própria é que não lhe vem à idéia, ou que só o visita com dificuldade"[34]. Para não contestar seu analista, dirige-lhe uma demanda de simbolização como medida para evitar a angústia quanto ao desejo inconsciente desconhecido: "Sua fantasia comestível, uma anorexia quanto ao mental, ao desejo do qual vive a idéia"[35]. Era fundamental ao paciente ter ouvido que "não é o fato de ele não roubar que importa aqui; é que ele não... Sem o 'não': é que ele rouba nada"[36]. O sentido da pulsão deveria sempre se satisfazer, gerando prazer; contudo ela também pode suscitar desprazer e desencadear o recalcamento, como forma de defesa do eu. É uma defesa em relação ao fato de que ele possa ter uma idéia própria – não há idéia sem desejo e não há desejo sem idéia.

Assim, Lacan questiona o diagnóstico de Kris de neurose obsessiva, quando interpreta o sintoma como uma compulsão a plagiar. Diz que se trata de uma anorexia mental no sentido de o paciente não poder assumir suas idéias porque não pode assumir seu desejo. É preciso, então, marcar o desejo quanto a esse nada que o sujeito busca e fabrica na anorexia mental. Quanto ao *acting out* que ocorreu durante o tratamento, indica um sinal de que a análise se encontra em um impasse: "É o início da transferência selvagem, a transferência sem análise"[37].

[32] *Ibid.*, p.130.

[33] Lacan. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud (*op. cit.*, p.399).

[34] Lacan. A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1958/1998, p.606).

[35] *Ibid.*, p.607.

[36] *Ibid.*, p.606.

[37] Lacan. *O seminário: A angústia (1962-1963)* (Inédito: aula de 23 de janeiro de 1963).

Mostra-se como um "modelo de interferência entre o simbólico e o real, atuado pelo sujeito"[38], como resposta ao analista que tentava trazê-lo de volta para uma pretensa realidade; na impossibilidade de fala, o sujeito faz.

[38] Lacan. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud (*op. cit.*, p.395).

Consideramos que a inibição intelectual desse paciente surge quando não reconhece suas idéias e não consegue publicar seus textos, constituídos por idéias absolutamente originais. À medida que essa questão se torna repetitiva, revela-se um maior grau de dificuldade dessa inibição. Toda questão revelada em análise está dirigida ao Outro suposto saber, tratando-se, desse modo, de um sintoma analítico. A via de tratamento possível na psicanálise é a do desejo. De alguma forma, esse paciente sabe que é um plagiador e se culpabiliza por isso, mas o de que ele se queixa em análise é o não-saber (nada) sobre seu desejo.

No fim de uma análise, Lacan enfatiza que a relação com o saber deve mudar, uma vez que o analisante vislumbra que o saber comporta um furo. É o que ele chama de "gaio saber"[39], designando a poesia dos trovadores, que se caracteriza por usar a mulher como tema central, a tal ponto que esse sujeito não corresponda a nenhum ser encarnado. Assim, a poesia dos trovadores denuncia que A Mulher não existe. O gaio saber é considerado um bom encontro com o saber, que implica um certo equilíbrio entre a verdade e o saber – o mais-de-saber. Temos aqui não mais a paixão pela ignorância, mas o entusiasmo, qualidade que também caracteriza o analista.

[39] Lacan. *Televisão* (1974/1993, p.87).

referências bibliográficas

Freud, Sigmund. (1900) La interpretación de los sueños. In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993. Vol. IV e V.

Freud, Sigmund. (1905) Tres ensayos de teoría sexual In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993. Vol.VII.

Freud, Sigmund. (1908) Sobre las teorías sexuales infantiles In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993. Vol. IX.

Freud, Sigmund. (1909) A propósito de un caso de neurosis obsesiva. In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993. Vol. X.

Freud, Sigmund. (1910) Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993. Vol. XI.

FREUD, Sigmund. (1913) La predisposición a la neurosis obsesiva. In: *Obras Completas.* Buenos Aires: Amorrortu, 1993. Vol. XII.

FREUD, Sigmund. (1917) Conferencia XXI: Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales. In: *Obras Completas.* Buenos Aires: Amorrortu, 1993. Vol. XVI.

FREUD, Sigmund. (1923) El yo y el ello. In: *Obras Completas.* Buenos Aires: Amorrortu, 1993. Vol. XIX.

JUSTO, Glória. *Inibição do saber.* Rio de Janeiro, 2003, 120 f. Dissertação. (Mestrado em Pesquisa e Clínica de Psicanálise) – Instituto de Psicologia. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

KRIS, Ernst. Psicologia do ego e interpretação na terapia psicanalítica. *Falo.* Salvador, n. 1, 1987.

LACAN, Jacques. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

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

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: A angústia. (1962-1963).* Inédito.

LACAN, Jacques. (1966) De um designo. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques O *seminário: De um Outro ao outro (1968-1969).* Inédito.

LACAN, Jacques. O *seminário – livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, Jacques. *O saber do psicanalista (1971-1972).* Inédito.

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 20: Mais, ainda (1972-1973).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

LACAN, Jacques. (1973) Introdução à edição alemã dos Escritos. *Falo.* Salvador, n. 2, 1988.

LACAN, Jacques. *O seminário: Les non-dupes errent (1973-1974).* Inédito.

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

LACAN, Jacques. (1974) Nota italiana. *Documentos para uma Escola.* Letra Freudiana. Rio de Janeiro, n. 0, ano XIV, 1995.

resumo

Este trabalho pretende apresentar uma pesquisa em Freud e Lacan sobre *pulsão epistemofílica* – expressão problematizada por Lacan. Desenvolvemos também as relações entre sujeito e saber, por meio dos estudos psicanalíticos de Leonardo da Vinci e do Homem dos miolos frescos, descrito por Lacan como caso de anorexia mental.

abstract

This work intends to introduce a research on Freud and Lacan about *epistemophilic drive* – problematic expression by Lacan. We also develop the relations between subject and knowledge, through the psychoanalytical studies of Leonardo da Vinci and the "man of the cool brains", described by Lacan as a case of mental anorexy.

palavras-chave

pulsão, saber, desejo, inibição intelectual

keywords

drive, knowledge, desire, intellectual inhibition

alcoolismo: questões sobre o sintoma

Clícia Magalhães Pereira

alcoolismo e discurso capitalista

Os primeiros sinais da existência de bebidas alcoólicas são de cerca de 8.500 a.C., quando se teve notícia da produção do vinho. Em 1.500 a.C., surgiu a bebida fermentada – a cerveja. Posteriormente, os árabes começaram a produzir o primeiro tipo de álcool destilado, utilizado na produção de perfumes. Por isso a palavra álcool é de origem árabe [*alkul*] e significa "essência". A partir de então, os europeus iniciaram sua fabricação de bebidas destiladas.

Mas o consumo prejudicial e dependente, como um fenômeno social como se vê na contemporaneidade, só se inicia a partir da revolução industrial. Até aquele período de desenvolvimento econômico, o uso de bebidas alcoólicas era doméstico, sua produção artesanal e de alta qualidade. Com a industrialização, a criação de alambiques, a produção de baixa qualidade e de baixo custo com vistas ao consumo em larga escala, com alta margem de lucros, passamos a contar com o alcoolismo como um problema de saúde pública.

Em virtude desses fatores, o consumo excessivo de bebidas alcoólicas é um fenômeno tipicamente ocidental, das sociedades capitalistas. Não por acaso, trata-se de um problema de saúde que consome bilhões de dólares nos Estados Unidos[1]. Nas sociedades orientais, onde o materialismo capitalista não se encontra tão acentuado, não se observa uma alta prevalência, sendo quase inexistente em algumas culturas. Os aspectos sociais (religião, costumes etc.) possuem uma influência direta sobre o consumo do álcool. Vale dizer que esse aspecto passou a ser incluído como um dos fatores etiológicos definidores do alcoolismo pela Organização Mundial de Saúde, em acréscimo aos outros dois (psicológico e físico), a partir da última década.

[1] Kaplan. *Compêndio de psiquiatria* (1993).

No Brasil, é de 25% a taxa de ocupação dos leitos em hospitais gerais por doenças decorrentes do uso de drogas e álcool. E é do nosso conhecimento que a mesma sociedade que impõe o imperativo de gozo ("Consuma!") é a mesma que despreza aquele que se droga ou que chega aos hospitais embriagado ou em abstinência, tendo convulsões, pancreatite

aguda etc. Há resistência por parte das equipes de saúde para com o atendimento ao paciente dependente de álcool e de drogas.

Mas sabemos que, para Freud, tanto quanto para Lacan, a inserção do psicanalista nas questões de seu tempo é um termo ético. É o que se pode constatar em textos como *O mal-estar na civilização*[2] e *O seminário – livro 17: O avesso da psicanálise*[3].

[2] Freud. O mal-estar na civilização (1930/1974).
[3] Lacan. *O seminário – livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970)* (1992).

o alcoolismo como um sintoma para a medicina

Para a medicina, o alcoolismo é visto como uma doença orgânica, e assim está definido pela Organização Mundial de Saúde. E, na verdade, com o uso progressivo, típico de sua evolução, torna-se uma doença orgânica, e com muitos agravos. Provoca dependência física importante, atingindo severamente todos os órgãos do corpo.

Essas questões aproximam cada vez mais o alcoolismo da ciência médica, que já oferece vários medicamentos exclusivamente dirigidos a seu tratamento. São drogas desenvolvidas para auxiliar o paciente a parar de beber, ao gênero anti-etanol, e outros que pretendem substituir o "prazer" obtido na ingestão. A maioria deles é bastante dispendiosa.

o alcoolismo e as novas formas do sintoma

A psicanálise, por sua vez, vê a questão de uma perspectiva diversa. Para a psicanálise, o alcoolismo encontra-se situado ao lado das novas formas do sintoma – junto da toxicomania, obesidade mórbida, bulimia, anorexia etc., ou seja, como uma modalidade do sintoma que vem responder ao imperativo social de gozo.

trajetória dos conceitos sobre o sintoma

Se pretendemos abordar a questão do sintoma, é necessário fazer alguns esclarecimentos. Em medicina, o sintoma possui uma fixidez. Trata-se de um signo, ou seja, de um significante colado a um significado. Um certo sintoma sempre se relacionará a uma determinada doença. Não contamos com a equivocidade significante.

Para a psicanálise, o conceito de sintoma apresenta uma trajetória específica que vai de Freud a Lacan. Temos um primeiro conceito, o sintoma no registro simbólico, como uma metáfora, e dois outros conceitos no registro do real, no campo do gozo.

O primeiro conceito de sintoma se refere a um mecanismo substitutivo, metafórico, uma formação do inconsciente que possui estrutura de linguagem e envolve o retorno do recalcado.

Em vez de surgir aquilo que provocou o trauma, a lembrança da experiência traumática, recalcada, vê-se, por substituição, uma formação de compromisso entre a satisfação pulsional e as forças recalcadoras, como uma metáfora, entre o desejo e a defesa. E essa metáfora permite uma decifração, ou seja, uma abordagem simbólica. Estamos no campo da linguagem, no campo do sujeito do desejo. Temos a possibilidade de deslizamento, de deslocamento, há algo que pode cair.

Segundo Rodrigues[4], na língua francesa, até 1370 escrevia-se *sinthome*, e a partir de 1538, a grafia foi substituída por *symptôme*. Esta parcela da palavra – *ptôme* –, de origem grega, significa queda e se vincula ao deslizamento do sintoma, ao fato de que ele sofre alterações, e se refere também a que o sujeito, a ele submetido, cai doente.

[4] Rodrigues. O sintoma no final de análise (2002).

Os outros dois conceitos de sintoma se referem ao campo do gozo. Trata-se do sintoma como sinal de gozo e o sintoma de fim de análise como aquilo que define a singularidade do sujeito.

O sintoma no campo do gozo se relaciona ao modo como o real se impõe. Lacan insiste, no fim de seu ensino, nos anos 1970, sobre esse ponto duro, que resiste e insiste. É a chamada segunda clínica de Lacan. Em *A terceira*[5], ele diz: "Chamo sintoma o que vem do real. [...] O sentido do sintoma é o real". Em *R.S.I.* ele dirá que o sintoma é a modalidade como cada sujeito goza do inconsciente.

[5] Lacan. La tercera (1974).

o sintoma no alcoolismo

Nessa perspectiva, onde se situa o alcoolismo? O alcoolismo não é um sintoma para a psicanálise no sentido de uma metáfora. Não se trata de um pensamento obsessivo nem de uma conversão somática que, situados entre o real e o simbólico, podem ser abordados em função de sua vertente significante, com um sonho, um lapso ou outra formação do inconsciente.

O alcoolismo se articula a um gozo no corpo, que ocorre em todas as estruturas. Pode ser encontrado tanto nas neuroses obsessiva e histérica quanto na psicose. Além disso, algumas vezes, não é uma queixa do sujeito, ou seja, a demanda é do Outro, da família ou da empresa em que o paciente trabalha. O paciente propriamente, imerso em seu gozo, não quer saber do seu ato. E, ademais, as complicações clínicas, às vezes tão graves, esmagam o sujeito, dificultando até o diagnóstico estrutural.

Alguns autores se perguntam se o que ocorre é que, no momento em que o fantasma se destabilizaria e seria constituído um sintoma, se oferece ao sujeito a iniciação nas drogas. É

uma interrogação relacionada ao uso de drogas, mas que talvez possa ser relacionada ao consumo abusivo de álcool.

Nessa sociedade do gozo, tudo leva ao ato. No laço social, tudo que a cultura não permite simbolizar vai emergir em ato, ou seja, se goza lá onde não se pode simbolizar.

a ruptura com o gozo fálico

Assim, naquele momento em que o sujeito teria de se haver com questões relativas à castração, ao impossível de suportar, ele opta por utilizar de uma formação de ruptura, e não de uma formação de compromisso.

Na "Sessão de encerramento da jornada sobre cartéis da Escola Freudiana de Paris", Lacan faz uma pequena mas notável definição da droga. Na ocasião, ele desenvolvia articulações entre a angústia de castração e o casamento do falo com o corpo, e diz: "A única definição da droga é esta: ela rompe o matrimônio do corpo com o pequeno pipi".

No alcoolismo, em geral, não há ruptura com o gozo fálico, como ocorre na toxicomania. O alcoolista faz laço social, constitui família e trabalha. Mas, em casos de alcoolismo de longa evolução, muito graves, talvez possamos dizer que há essa ruptura.

algumas curiosidades sobre o delírio alcoólico e o sonho

Jean-Claude Maleval, ao realizar estudos sobre o delírio na histeria, propõe denominá-lo *delirium*. Tentando descrever essa modalidade de *delirium*, ele diz que seu melhor modelo seria encontrado naqueles quadros provocados pelas intoxicações exógenas, em que há predominância de alucinações visuais, com pouca ou nenhuma alucinação auditiva, tão freqüente nos delírios de perseguição. Há, aí, uma articulação com o sonho, ou seja, esse tipo de *delirium* histérico seria uma formação do inconsciente e poderia ser decifrado como o sintoma e os sonhos.

Um dos grandes mestres da psiquiatria clássica, o professor Ernest Charles Lasègue, psiquiatra francês que nasceu em 1816 e morreu em 1883, além de seu célebre estudo sobre os delírios de perseguição, de 1852, realizou uma série de estudos sobre o alcoolismo, pois trabalhou durante muitos anos no "Depósito Municipal de Alienados de Paris" (parece que, em Paris, depósito teria o sentido de prisão preventiva). Um desses trabalhos, publicado em 1881, possui o título "O delírio alcoólico não é um delírio, mas um sonho", em que ele faz descrições clássicas sobre o onirismo nos delírios alcoólicos. Nesse traba-

lho, diz que o *delirium tremens*, em decorrrência da predominância do aspecto visual, realiza, sem transição, a passagem do delírio dormente ao sonho acordado, conforme um mecanismo radicalmente oposto ao que havia descrito no delírio de perseguição.

Diante dessas questões, podemos nos indagar se o conteúdo desses delírios, denominados exógenos, induzidos por drogas ou álcool, não poderiam ser assemelhados àqueles das psicoses dissociativas, no sentido de uma causalidade psíquica, como o sintoma que pode ser decifrado, como uma formação do inconsciente, como os sonhos, como mais uma modalidade de manifestação do sujeito do inconsciente. Distinto da psicose, em que o delírio é uma tentativa de cura, é um *sinthome*. Então, se o sujeito delira por estar intoxicado, se a droga ou o álcool, ou mesmo uma doença, deixam seu inconsciente a céu aberto, será que o conteúdo de seu delírio, como na histeria, não pode ser compreendido em sua história de sujeito?

referências bibliográficas

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, Jacques. (1974) *La tercera*. (Versão espanhola fora do comércio.)

FREUD, Sigmund. (1930) O mal-estar na civilização. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. XXI.

KAPLAN, Harold I. & SADOCK, Benjamim J. *Compêndio de psiquiatria*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

QUINET, Antonio. *Teoria e clínica da psicose*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

RODRIGUES, Gilda Vaz. O sintoma no final de análise. *Vorstellung*. Belo Horizonte, n.4, p.39-41, abril de 2002.

resumo

Este trabalho pretende ser o início de uma pesquisa sobre o uso prejudicial e/ou dependente de bebidas alcoólicas. Começaremos por fazer uma pequena introdução, situando o tema historicamente, em suas vinculações com o discurso capitalista. Em seguida, passaremos a algumas notícias sobre as práticas médicas até atingirmos, propriamente, o tema em questão: o sintoma no alcoolismo. Com esse objetivo, faremos uma pequena trajetória sobre o conceito de sintoma em medicina e em psicanálise. Para finalizar, relataremos algumas curiosidades e faremos indagações sobre o delírio alcoólico a partir da psiquiatria clássica.

abstract

This work has the purpose of being the beginning of a research on the harmful and/or dependent use of alcoholic beverages. We'll start with a brief introduction, setting the theme historically, with its connections with the capitalist speech. Then, we'll deal with some news on the medical practices until we properly get to the theme being discussed: the symptom in the alcoholism. With this purpose, we'll briefly discourse on the concept of symptom in medicine and in psychoanalysis. Concluding, we'll relate a few curiosities and speculations about the alcoholic delirium from the classical psychiatry.

palavras-chave

alcoolismo, sintoma, discurso capitalista, medicina, psicanálise, psiquiatria clássica

keywords

alcoholism, symptom, capitalist speech, medicine, psychoanalysis, classical psychiatry

direção do tratamento



a lógica do delírio

SONIA BORGES

I. a visada estruturalista

Não, isso não funciona, política, partido... é vampiragem. Saí da banda, criaram caso comigo, eles são vampiros. Consertei meu dente quebrado: não quero ser vampiro.

A POSIÇÃO ESTRUTURAL DO SUJEITO NA PSICOSE é a de ser o objeto do gozo do Outro, de um Outro absoluto e despótico. Lacan observa que, uma vez que há certo apelo ao Nome-do-Pai a que o sujeito não pode responder, o delírio recobre a relação ao Outro por uma "proliferação imaginária de modos de ser que são outras tantas relações ao outro"[1]. É sempre o outro quem tem a iniciativa, qualquer que seja a forma de delírio (perseguição, erotomania, ciúme). É o outro quem fez dele o centro de seu próprio universo (megalomania). No caso de Paulo, que atendo há três anos, é possível observar grande proliferação de "intuições delirantes", que se presentificam em alucinações auditivas e visuais, desenhos e poesias.

[1] Lacan. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (1956/1966, p.289).

Conforme Maleval[2], da leitura de Lacan pode-se depreender que há uma "escalada" do sujeito psicótico na construção da "metáfora delirante", e que essa "escalada" obedece a uma lógica: "a paranóia é um ensaio de rigor". Com base no caso de Paulo, gostaria de discutir a existência de uma lógica em sua produção delirante. Uma lógica promovida pelo significante "vampiro", que emerge no jogo metaforonímico que se estabelece entre suas "intuições delirantes", mesmo que as consideremos tentativas malsucedidas de construção da "metáfora".

[2] Maleval. *Logique du délire* (2001).

O pensamento de Lacan expressa a "economia de idéias" prevalente em seu tempo, o ideal estruturalista. Reconhecer a estrutura, com seu estatuto de linguagem e tal como definida pelas posições relativas do Real, do Simbólico e do Imaginário, permitiu-lhe romper com a visão organicista e psicológica dos fatos psíquicos. Assim, em *O seminário – livro 3: As psicoses* e em *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*, abriu possibilidades para um estudo mais rigoroso do delírio, com o conceito de "foraclusão do Nome-do-Pai". E, mais tarde, com a noção de objeto *a*.

A psiquiatria clássica contribuiu muito para o estudo do delírio, com finas descrições fenomenológicas que incluem idéias importantes sobre seu processo evolutivo. Lacan reconhece esse esforço de sistematização, mas faz duras críticas aos fundamentos sobre os quais suas idéias foram construídas: a psicologia da consciência, sobre a qual se apóia o mito da realidade comum, que, por sua vez, leva à concepção de que o delírio é uma deformação dessa realidade, assim como de que sua evolução seria produto dos mecanismos da razão.

Como ocorre com outros objetos de conhecimento, o estudo rigoroso do delírio, tornado possível pela perspectiva estruturalista, requer que se tome distância dos fenômenos e de seu valor conteudístico. Lacan desenvolve suas idéias na via aberta por Freud, para quem o delírio mobiliza o aparelho significante para remediar uma falha simbólica inicial: "Nos delírios, a loucura é empregada como peça que se cola lá onde, inicialmente, há uma falha na relação do eu com o mundo exterior"[3]. Para Freud, o que se toma como produção mórbida, a formação do delírio, é na realidade uma tentativa de cura. Em outras palavras, diz que há uma lógica fantasmática original no princípio do desenvolvimento de cada delírio. Isso significa afirmar que o delírio tem um fim, o de renovar as relações do sujeito com a realidade.

[3] Freud. A perda da realidade na neurose e na psicose (1924/1963, p.264).

Essa idéia de finalismo é reforçada por Lacan[4] com a noção de "metáfora delirante". É nesse sentido que Colette Soler fala em um "processo de significantização" que, por mais reduzido que seja, é a forma pelo qual o sujeito busca a elaboração e a fixação de uma forma de gozo aceitável para ele[5]. Vê-se que essas definições não visam ao conteúdo do delírio, mas às relações significantes estruturantes da posição do sujeito em relação ao gozo e ao Outro.

[4] Lacan. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (*op. cit.*).

[5] Cf. Maleval. *Logique du dèlirei* (*op. cit.*).

Esse "processo de significantização" diz respeito à construção da realidade que, conforme Freud, ocorre preliminarmente pela expulsão, pela perda necessária "dos objetos que outrora proporcionaram satisfação", para que o sujeito possa elaborar a prova de realidade. O objeto perdido, intuição retomada e desenvolvida por Lacan com a noção de objeto *a*, cava um lugar vazio no qual todo objeto precisa se inserir para figurar na realidade. Os objetos *a* só têm validade para o sujeito quando perdem toda substancialidade, por conterem em seu cerne o vazio que é a castração. Conforme Quinet, "é na medida em que contém um vazio que eles podem encarnar os restos que caem do corpo sob a forma de dejetos, pois o critério lacaniano para se falar de objeto *a* é que seja algo separável do

corpo"[6]. Em toda sintomatologia psicótica, a presentificação do objeto *a* se associa a propósitos delirantes impotentes para limitar a emergência de um gozo invasor pela dificuldade do sujeito de articulação de seu ser no campo da linguagem.

[6] Quinet. *Teoria clínica e psicose* (1997, p.64).

Lacan observa a importância de considerar o que Freud chamou de "refenda" de objeto, ou seja, a passagem do pênis-órgão ao falo, - φ, que significa a aceitação da falta no Outro, correlativa à promoção do sujeito do inconsciente. O falo, como significante do gozo, é o significante que faz barreira, no sentido de moderar o gozo. Na esteira de Lacan, é possível reconhecer o delírio como a construção imaginária de um modo de defesa, assim como o são o fetiche perverso, o pensamento obsessivo ou a conversão histérica.

Foi a partir de 1966, na *Apresentação da tradução francesa de "Memórias de um nevropata"*, que Lacan propôs uma aproximação do psicótico como "sujeito do gozo". Essa idéia é precisada em suas elaborações ulteriores quando diferencia duas formas de gozo: aquela que se caracteriza por escapar à função normatizante do significante fálico e a que é dita gozo do Outro[7]. Na psicose, livre das determinações fálicas, o objeto se põe a pulular. Ele invade a neo-realidade delirante. É característica da posição psicótica sentir-se atormentado pelo gozo sem lei nem enquadramento. Pela carência do falo simbólico, seu ser de gozo se revela como extrema angústia quando são rompidas as elaborações significantes que o dissimulam.

[7] *Ibid.*

Maleval, em sua leitura de Lacan, conclui pela possibilidade de discernimento de quatro momentos na evolução do trabalho delirante. Nos dois finais, considerados como de "identificação do gozo no Outro" e "consentimento ao gozo do Outro", o psicótico se julga Deus, alguém famoso, tem uma alta missão a cumprir. O Outro já não o persegue, confia nele. Um remanejamento do imaginário ocorre, servindo de suporte para suas representações, inclusive de si mesmo, de forma que não se tem mais um sentimento tão forte de desestabilização. Assim como a função do Édipo é transformar o gozo não qualificado em gozo sexual, a "metáfora delirante" é a forma psicótica de barrar o gozo, ou seja, de circunscrevê-lo, localizando-o no campo do Outro. Antes da constituição da *metáfora*, o psicótico se sente vitimizado por esse Outro gozador. Quando esta se constitui, ele tem sua parte nesse gozo, já que o Outro lhe dá uma missão.

Antes dessas fases finais, em que alguns têm certo apaziguamento, pode-se falar de outros dois momentos. De um primeiro, de "deslocalização do gozo" e "perplexidade angustian-

te". Incubação do mal estar, inquietude, perturbações hipocondríacas, sinais de uma carência paterna fundamental. Nesse nível de angústia, o sujeito se depara com um Outro que não é castrado, não é portanto incompleto, mas recepta o objeto *a*. Daí o Outro apresentar-se como Outro que tudo vê e fala, recrimina, insulta. Freud fala de uma ruptura entre o eu do sujeito e a realidade. Pode-se falar em um furo no real que é correlativo do desalojamento do gozo: "A conturbação na ordem do mundo tem raízes em um transbordamento do gozo que resulta na efração dos limites deste. O surgimento de várias manifestações ocorre, entre as quais alucinações verbais, perturbações hipocondríacas, fenômenos intuitivos e interpretativos, postulados passionais, etc."[8].

[8] Maleval. *Logique du dèlire* (*op. cit.*, p.98).

Um segundo momento é caracterizado principalmente pela tentativa de "significantização do gozo", a fim de tornar suportável essa situação. Um enorme trabalho de mobilização do significante se desenvolve como esforço delirante de construção de uma explicação que justifique o que acontece. Em alguns momentos, elabora-se um compromisso razoável como tentativa de significantização do gozo. Entretanto a perplexidade do sujeito permanece, o delírio não chega a se suturar como "metáfora", de forma que se apresenta sob forma paranóide.

Penso que o trabalho delirante de Paulo se configura como esforço de significantização na busca de um apaziguamento que, no entanto, vem fracassando. Como disse inicialmente, meu propósito neste trabalho é evidenciar uma lógica nesse esforço de significantização de gozo.

II. a ordem sob a desordem

No começo do século XIX, nos países do norte da Europa, o vampiro figurava no imaginário social não como fantasma ou demônio, mas como aquele que retornaria e, "de corpo presente", sugaria o sangue ou arrancaria a "libra de carne" do corpo das vítimas. Com isso, prolongaria sua vida póstuma e daqueles que, por sua vez, se tornariam também vampiros. Isso significava sua presença constante nos sonhos e delírios dos indivíduos. No que se refere aos delírios, pode-se dizer que ao vampiro, ou seja, ao perseguidor, cabia arrancar o objeto *a* sobre o corpo do sujeito, de forma a proceder à sua castração.

Quando não ocorre a inscrição do Nome-do-Pai no Outro, figuras profundamente angustiantes se impõem ao sujeito como termos de seus delírios: morcegos, fantasmas, diabos, homens-lobos, monstros e, mais recentemente, robôs e extraterrestres. Por trás dessa diversidade sintomatológica, pode-se

inferir um fato de estrutura: é sempre uma figura sem falta que se apresenta. Isso testemunha seu estatuto de objeto *a* e indica a função do delírio na psicose.

Vampiro é o significante em que se encarnam os sentidos que Paulo vem tecendo para dar conta da angústia e da perplexidade, advindas de sua posição de objeto de gozo do Outro, que é a posição estrutural do psicótico, conforme as três formas de paranóia propostas por Freud: a) delírio de ciúmes: "Ela me sacaneia"; b) erotomania: "Ela me ama"; e c) delírio de perseguição: "Ela me odeia"[9].

[9] Quinet. *Teoria clínica e psicose* (*op. cit.*).

Como é próprio do significante, *vampiro*, pela via dos mecanismos metafóricos e metonímicos, muda de forma em suas produções, e não tem, portanto, nem representação nem conteúdo fixos, sendo atualizado conforme a posição que ocupa em relação a outros significantes. Assim, presentifica-se em sua fala, nas poesias e alucinações e nos desenhos, em que figuram formas sempre aladas e/ou dentadas. Suas produções, sempre visando a limitar o gozo invasivo, têm seu propósito dificultado pela carência da função copulatória do falo simbólico que só advém pela instauração do Nome-do-Pai.

Essa proliferação delirante é um efeito próprio ao imaginário, que tentaria agrupar no termo *vampiro* todo o campo delirante. Não se trata, portanto, da "metáfora delirante", significante que, tal como o Nome-do-Pai, tem função de "ponto de basta". Mas considerá-lo nas diversas relações que estabelece com outros significantes, ou seja, seu comparecimento nas diversas construções delirantes, evidencia uma lógica que as ligaria entre si.

Na vertente do significante, conforme Quinet, pode-se pensar em dois tipos de alucinações: as que vêm designar o sujeito, inscrevendo-o na cadeia significante de seu delírio, e aquelas em que se contata uma proliferação de S_1, de modo que nenhum significante ocupa a função de nomeação do sujeito. No nível simbólico, que corresponde à foraclusão do Nome-do-Pai, essa proliferação se relaciona ao fato de que o eu do sujeito da enunciação, que designa o sujeito como tal, permanece oscilante, pois não tem um assentamento no simbólico. Pode-se ver, diz Quinet "duas vertentes dessa dispersão: a vertente significante e a vertente de objeto. Por um lado, os elementos do ser se apresentam em uma seqüência metonímica de S_1, onde não há nenhum significante que represente propriamente o sujeito [...]. Já na vertente do real do objeto o ser do sujeito se encontra disperso no despedaçamento do gozo que faz retorno ao corpo"[10].

[10] *Ibid.*, p.71.

Nesse sentido, as presentificações de *vampiro*, sob todas as formas, podem ser vistas como tentativas de extrair de seu corpo outrificado o objeto que venha a representar seu ser. Mas esse seu esforço não se sustenta, daí a multiplicação ou o descarrilamento desse significante.

Para decifrar a função desse significante no conjunto dos dados que venho observando nas sessões, vou considerá-lo um significante *coringa* ou uma *casa vazia*, tendo em vista evidenciar as relações lógicas que, sob a dispersão, organizam seu trabalho delirante.

Série 1. Delírios relativos a personagens com quem se identifica:

> Nem sei se devia contar, mas eu sou um duplo de James Dean. Sabe, naquela hora em que, no filme, ele cai no abismo, apareci no Brasil.
>
> Eu cheguei da Inglaterra, passei pelo túnel do tempo. Estava lá filmando. Um trabalho muito sério. A senhora acredita que sou o duplo de [...] (Nome de artista inglês famoso).
>
> Eu vi uma fênix na torre do Rio-Sul, agora sou do F.B.I. E te batizo, você também é.

Paulo tem um ideal que se mantém quer esteja delirante ou não: contribuir com a cultura. Astros do cinema e de grandes bandas internacionais de *rock* povoam as sessões Chama a atenção para o papel que aí exerce a pulsão escópica. O brilho dos astros – e os astros voam –, que o fascina, promovendo as identificações. Em *Formulações sobre a causalidade psíquica*, Lacan afirma que "a loucura é uma estase do ser numa identificação ideal"[11]. Isso significa, como afirma Soler, que "o significante ideal não supõe o Nome-do-Pai", de forma que na psicose encontramos, e me parece ser o caso de Paulo, "personagens da boa causa". Assim, essas identificações são, em geral, "enfatuadas"[12].

[11] Lacan. Formulações sobre a causalidade psíquica (1946/1966, p.172).

[12] Soler. *A paranóia* (2001, p.3).

A fênix no Rio-Sul fala de um esforço de deslizamento de falo para pênis: na torre, uma f(p)ênix na torre, também uma identificação enfatuada.

Série 2. Delírios com dentes, pênis, pedras preciosas, metais preciosos, jóias:

> Minha doença aconteceu porque, no dia em que nasci, uma enfermeira chupou meu pênis.
>
> Já falei, não é, doutora, tenho um pênis muito bonito. Meu pai não suportou quando nasci,

então mandou operar meu pênis. É que eu nasci com o pênis com a ponta de coral.

Essa pedra não é cristal [mostrando um pequenino cristal], é topázio, é valiosíssimo.

Consertei o dente quebrado, pra não ser vampiro.

Paulo sempre traz "na bolsa" uma pedra, um anel, uma corrente, bijuterias estragadas e sem valor que acha pelas ruas ou lhe dão, considerando-as preciosidades e ressaltando seu brilho e sua beleza. Esconde-as muito bem porque receia ser roubado. Como diz Lacan, "o louco é um homem livre por excelência, porque ele não precisa do Outro para causar seu desejo, já que ele leva o objeto no bolso"[13]. Em seu esforço de passagem de pênis a falo, isto é, de extração do objeto *a*, Paulo inclui em seu delírio um "pênis-jóia", com cabeça de coral. O pênis não simbolizado é votado à queda e à mutilação, o que significa que, longe de ser um significante da falta, o - φ é um órgão que toma o lugar de *a*, não para ele, mas para o Outro na estrutura, na origem do gozo desse Outro. Uma das funções do Nome-do-Pai é tornar possível ao sujeito ter um corpo, e ter um corpo é tê-lo no significante. Paulo não suporta os dentes quebrados, confundindo o real imediato com o furo, e, para não descompletar o Outro, os conserta imediatamente.

[13] Lacan. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (*op. cit.*, p.211).

Série 3. Delírios que dizem respeito ao romance familiar:

Meu pai não fez nada quando a enfermeira chupou meu pênis.

Meu pai atrapalha a vida de todo mundo, e não deixa minha mãe se separar dele.

Minha mãe não é a Marina, ela é uma impostora, minha mãe é essa que veio da Grécia [mostra alguém no hospital].

Minha mãe tem complexo de Cinderela, ela é louca e não quer se submeter a tratamento.

O pai sempre aparece como perseguidor ou zerificado. A insistência da figura parental na trama do delírio deve ser apreendida como apelo à limitação do gozo do Outro, pelo qual o psicótico se sente invadido. Para barrá-lo, o sujeito percebe claramente que tem necessidade de se confrontar com alguma regra que faça constrição.

A mãe, após sua saída de casa para morar com uma filha, deixando Paulo com o pai, entra também nessa série. Em seus *desenhos*, um só tema se repete há cerca de um ano e meio, "naves-mãe", sempre aladas, que se parecem com pássaros, morcegos, vaginas dentadas, ou seja, são figurações de vampiro: talvez representem um esforço de rompimento da relação dual com a mãe.

Paulo também tem alucinações visuais, que apresentam características semelhantes às de seus delírios. Em várias ocasiões, levantou a camisa para que eu visse, em seu peito, o desenho com forma de pássaro que seria a marca de certa predestinação. E vê raios em minha testa que confirmaram que "sou do bem."

Escrever *poesias*, na maioria das vezes letras de canções, é coisa de seu dia-a-dia. Diz que o ajuda: "A poesia é um portal". Na psicose, a dimensão do desejo não estaria completamente ausente, simplesmente não deslizaria pelo fato de o imaginário amarrar tudo para obturar a foraclusão e a falta do significante fálico. Em sua poesia, Paulo mostra que "sabe" disso:

Calma Mar de Copérnico

Eu não necessito
Eu não preciso
Eu não me arrisco
Eu não preciso
Não estou congelado
Eu estou parado
Num dia de feriado
Sem ser quinta nem sábado.

Os fenômenos de sentido são suportados pela função simbólica, cuja repartição entre significante e significado é evidenciada na psicose, em que o inconsciente se manifesta a céu aberto, indicando a prevalência do significante. O significante *vampiro*, como coringa ou "casa vazia", deixa-se preencher, permitindo o jogo de significantes pelo qual Paulo procura localizar o gozo em um objeto que possa representá-lo. Na fala, nos delírios, nas alucinações, no desenho e na poesia estão suas identificações, que ora são figurações do "bem", são fênix, arte, relativas aos seus ideais, ora representam os que o "sacaneiam", como seu pai que lhe cortou o pênis, a enfermeira que o chupou quando nasceu, a mãe impostora, amigos que fazem vampiragens, policiais que se vestem de enfermeiros para vigiá-lo, motoristas de ônibus que o perseguem por causa da carteira de passe livre e outros. Toda uma sorte de fenômenos de "interpretação delirante", ou de "auto-referência mórbida", estão presentes. Perante essa enorme mobilidade do significante, Paulo experimenta um sentimento de instabilidade e incerteza que o impulsiona a encontrar um ponto fixo a que possa se apegar.

No entanto o despedaçamento do plano imaginário, as identificações em jogo evidenciam o eu cindido. Disso decorrem os fenômenos de transitivismo, projeção, rivalidade, em que identificação e erotização se confundem. Como diz Colette Soler, "o par típico constituído pelo paranóico é sempre este: ele, o sujeito da boa causa, e um outro gozador de que é a vítima"[14]. Vejamos ainda sua poesia, em que emerge a possibilidade de identificação a esse significante:

[14] Soler. *A paranóia* (*op. cit.*, p.4).

Nos vales do mundo

Eu já estive em muitos lugares da terra
Já fui um pássaro
Já voei alto
Já comi carne crua

Já transpassei um corpo numa marrada
Já devorei um antílope vivo
Já mergulhei nas profundezas abissais
Já aterrorizei os mares como tubarão

Já desci da vertigem das alturas
Até atingir no impacto um pássaro
Quando eu era um falcão
Dominando os ares

Paulo traz sempre "na bolsa" os objetos de seu delírio. É verdade que não ouve vozes. Suas descrições fazem pensar em "imposição de pensamentos", mas, conforme Soler, "o gesto, tanto escrito quanto escutado, pode ser uma voz [...] voz presa na armadilha daquilo que sustenta a imagem narcísica"[15].

[15] *Ibid.*

Vampiro não tem o estatuto de "metáfora delirante" ou de nome para Paulo. Não vem nomear seu ser de gozo, trazendo-lhe apaziguamento. Esse significante, como em um jogo de espelhos, toma formas variadas, em um movimento metonímico sem "ponto de basta". Tal como para as pessoas do século XIX, Paulo teme perder seu "naco de carne": "Consertei meu dente quebrado: não quero ser vampiro". Em sua poesia, no entanto, comparece a aceitação da identificação: "Já voei alto, já comi carne crua, já mergulhei nas profundezas abissais". Talvez esteja na mordida desse significante sua possibilidade de estabilização.

referências bibliográficas

FREUD, Sigmund. A perda da realidade na neurose e na psicose. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1963. Vol. XVII.

LACAN, Jacques. (1946) Formulações sobre a causalidade psíquica. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1966.

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 3: As psicoses (1955-1956).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

LACAN, Jacques. (1956) De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1966.

LACAN, Jacques. (1966) Apresentação da tradução francesa das *Memórias* do Presidente Schreber. *Falo.* Salvador, n.1, p.21-23, 1987.

MALEVAL , Jean-Claude. *Logique du dèlire.* Paris: Masson, 2001.

QUINET, Antonio. *Teoria clínica e psicose.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

SOLER, Colette. Autismo e paranóia. In: ALBERTI, S (org.). *Autismo e paranóia na clínica da esquize.* Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 1999.

SOLER, Colette. *A paranóia.* Transcrição da conferência pronunciada em Formações Clínicas do Campo Lacaniano. Rio de Janeiro, dezembro de 2001.

resumo

A tese freudiana segundo a qual o delírio é uma tentativa de cura é bem conhecida. Este artigo visa a discutir, tomando como referência um caso clínico, a lógica que preside a construção do delírio. Nossa hipótese é a de que essa lógica pode ser aprendida a cada momento de sua constituição, ainda que não esteja constituída a "metáfora delirante".

abstract

Freud's propositon that delirium is a form of cure is well known. This paper intends to discuss the logic of delirium building. We start from the hypothesis that this logic can be grasped at each moment of its unfolding.

palavras-chave

delírio, lógica, paranóia

keywords

delirium, logic, paranoia

um caso de histeria masculina: parecer ser homem ou mulher?[1]

Elisabeth da Rocha Miranda

O caso clínico que apresento suscitou-me várias questões que pretendo levantar no decorrer do texto. Inicialmente, fez-me pensar na questão do diagnóstico, pois se, por um lado, a estrutura histérica é claramente observada no discurso do paciente, por outro este se apresenta muito fragilizado pela falta de uma resposta ao apelo incessante que faz ao pai. O sintoma que o leva a procurar um analista é a inibição sexual, acrescida a uma dúvida em relação à sua posição na partilha dos sexos.

Estudaremos esse caso à luz das definições que Lacan desenvolveu ao longo de seu ensino a respeito do falo. Os ditos do paciente remeteram-me ao texto de Lacan em que desenvolve a significação do falo como sendo aquela própria da comédia. Comédia encenada no esforço do ser falante em situar-se em relação à possibilidade de construir um ser homem e um ser mulher, para então dirigir-se ao Outro sexo, tragédia para o sujeito dividido que vacila um pouco mais em sua escolha na partilha dos sexos.

Sabemos, com a descoberta do inconsciente, que o homem é um ser de linguagem, e que a ele está vetada qualquer possibilidade de acesso a uma naturalidade, a uma norma instintiva de uma realidade fixa, preestabelecida. O ser falante se posiciona como homem ou mulher, situando-se na partilha dos sexos em função da posição que assume em relação ao significante falo. O falo é um significante que não tem significado, e marca uma falta ao mesmo tempo em que orienta o sujeito quanto à sua posição sexuada: ou ele entra na lógica de ter o falo, lógica masculina, ou na lógica de ser o falo, lógica feminina. Na partilha dos sexos, ou o sujeito se posiciona como todo na norma fálica, posição masculina, ou como não-todo, posição feminina. Essas duas posições são descritas por Lacan em *O seminário – livro 20*, quando conceitualiza as fórmulas da sexuação.

Ainda em 1958, Lacan adverte que ninguém tem o falo e ninguém é o falo, logo o ser falante, por seu assujeitamento às leis da linguagem, é condenado a um "parecer que substitui o ter para de um lado protegê-lo [o falo], e de outro mascarar sua falta no outro"[2].

[1] Escolhi chamar o sujeito do caso em questão de Darcy por tratar-se de um nome utilizado tanto no masculino quanto no feminino, assim como o próprio nome do paciente. Para tal, consultei o dicionário de nomes, além de utilizar do nome de um homem que é figura pública em nossa sociedade.

[2] Lacan. A significação do falo (1958/1998, p.701).

Parecer, que por ser de nenhum ser, introduz a dimensão da máscara. Máscara (do latim *persona*) que visa a um ideal no qual se faria existir de maneira plena o homem ou a mulher. Qualquer que seja o sexo biológico, quanto mais enfatuada é a máscara, maior é o efeito de ridículo provocado pela dança sexual nos humanos. Tudo o que se diz da natureza é sempre interpretação, logo a diferença sexual só é pensável em função do significante.

Isso porque "a identificação do sujeito a um dos sexos é algo que não ocorre senão secundariamente e por casualidade. É que resulta de algo mais radical que poderia ser exatamente correlativo do fato de que esse ser, entre todos os seres, é falante"[3].

[3] Lacan. *Respuesta a una pregunta de Marcel Ritter* (1975).

Essas questões se impuseram pela demanda desse sujeito que, inicialmente, a formaliza com o dito: "Preciso saber de que lado estou, eu não sou mulher. O que é ser um homem? Eu sou *gay*? Se sou *gay*, não sou mulher".

No decorrer das entrevistas, período em que as crises de angústia se acentuam "porque finalmente resolveu mexer na ferida", esse jovem diz precisar decidir, pois sua situação é insustentável: "Enquanto não me decidir não posso viver a vida".

Após detalhadas descrições de situações em que tenta "vestir-se de homem", conclui que "como mulher se porta como homem, e como homem é uma mulherzinha". Os sujeitos histéricos tentam evitar o confronto edípico para escapar da castração, utilizando diversos recursos, que vão da constituição de uma fobia até as mais sutis maneiras de abolir a diferença sexual, como bem demonstra esse analisando. A necessidade premente de reconhecimento por parte do Outro faz com que, pela via da identificação histérica, isto é, identificação ao desejo do Outro, esse sujeito desenvolva um mimetismo que se apresenta pelo avesso, assim descrito por ele: quando se depara com um homem, identificado ao desejo do homem, desejo de mulher, porta-se como uma mulherzinha, mas quando está entre amigos, ou seja, quando não é alvo de certo olhar, comporta-se dentro das normas preestabelecidas para que possa pertencer ao grupo. No caso desse sujeito, observo eqüivalência entre o d (A) e o d (a).Conclui dizendo: "O fato é que sou sempre uma construção, uma farsa, não sei o que é ser o que se é, porque não sei o que sou".

Observo que esse mal-estar, maneira como se refere ao sintoma, surge quando Darcy se encontra em posição de destaque, que para ele eqüivale a se apresentar em público, ser alvo do olhar do Outro.

O sofrimento se exacerba porque essas situações são cada vez mais freqüentes, devido ao trabalho, e quanto mais se esforça para "parecer homem", mais se atrapalha. São momentos de

muita angústia, nos quais não sabe onde "colocar as mãos, como sentar, ou como cruzar as pernas". Atormentado, sente-se "obcecado pela idéia de como um homem faria isso ou aquilo". Prefere as roupas largas, como um camisão, "é chique, faz estilo, e é unissex." Pontuo o significante *unissex*, e Darcy acrescenta: "Se é unissex não paga mico, não tem erro nem de um lado nem de outro, está sempre bem". Como neurótico, ele nega a castração, nega a aceitação do que é, especialmente do que não é, isto é, ele nega o Outro sexo como o que faz enigma para todo ser falante. É a esse enigma que Darcy tenta responder pelo viés do imaginário do corpo. "O caráter problemático de sua identificação simbólica [...] só ganha seu sentido em função da resposta a ser formulada sobre essa relação fundamental simbólica. Sou eu um homem ou sou uma mulher?"[4]. Darcy não consegue responder a essa pergunta, pois a identificação simbólica claudica, e ele se mantém na dúvida, que se impõe, nesse caso, por meio do imaginário de um corpo sempre desamparado, não situado. Na lógica de ter o falo, ele o é; na lógica de ser o falo, ele o tem.

[4] Lacan. *O seminário, livro 3 – As psicoses (1955-1956)* (1985,p.197).

Ser portador de um pênis não torna ninguém viril. É preciso tornar-se homem, e para tanto se faz necessário o reconhecimento simbólico do qual depende a integração à sexualidade. "O sujeito se reconhece e se faz reconhecer no Outro da fala"[5]. Esse reconhecimento é justo o que falhou de maneira desastrosa para Darcy, a começar pela eterna ausência do pai, mesmo quando está presente. Eis a questão: esse pai não morreu, não sumiu no mundo, não pode ser imaginarizado como pai que o reconheceria, caso pudesse. Ele está sempre por perto, mas não reconhece Darcy em sua condição de filho. Em suas palavras: "Não me olha como um pai deve olhar um filho".

[5] *Ibid.*, p. 193.

Caçula de uma prole de nove irmãos, nascido no nordeste, de família pobre, se diz filho de sua mãe e de uma irmã mais velha, que segundo ele teria sido seu pai. Essa irmã sustentava a casa e dava ordens, às quais todos deviam obedecer, inclusive sua mãe. O pai abandonara a família para tentar a vida no Rio de Janeiro e, sem que soubesse, deixou a mulher grávida desse filho caçula. Volta quando ele tem cinco anos e, após um breve período, abandona novamente mulher e filhos, dessa vez "sem se despedir dele". "Na estação do trem nem um olhar me é dirigido, parecia que eu não era filho". O menino, único a quem o pai não se dirige, adoece: "Fui internado, precisei viajar até à cidade, minha mãe diz que fiquei doente de tristeza pela falta do pai". Ele fica doente de viajar como o pai viajou, sua doença é endereçada ao pai.

Seus cabelos encaracolados e louros, objeto de encantamento da mãe, são responsáveis pelo apelido do qual tem horror, "Cachinho de ouro". Tratado como menina, era obrigado a fazer os trabalhos domésticos. Cresce humilhado pelos irmãos, era a "mulherzinha" que observava com inveja as brincadeiras dos meninos, enquanto ajudava a mãe a esfregar a roupa na beira do rio.

Do pai só tem as cartas que chegavam esporadicamente com a remessa de parcos vinténs, e a promessa de que quando ganhasse dinheiro mandaria buscar a família. A mãe nunca se queixou, mesmo sabendo que ele tinha outras mulheres e outros filhos no Rio de janeiro. "Hoje não sei quantos filhos o pai fez, talvez dê para lotar o Maracanã".

A vida sexual desse sujeito se caracteriza pela total inibição. Aos 25 anos, nunca teve um relacionamento sexual por amor. Sonha com mulheres, mas seus "namoros são platônicos". Uma dessas namoradas, muito idealizada e nunca esquecida, é até hoje a musa de suas poesias. Quando o namoro se aproxima de algo além de um beijo, ele some por "não saber o que fazer com as mulheres". Por "três ou quatro vezes" foi a uma "casa de mulher dama", "mas quando tudo acaba sinto um nojo".

A inibição sexual desse sujeito não traduz uma indiferença perante a sexualidade, mas uma aversão, um nojo de qualquer contato com o corpo do outro, como parceiro sexual. É uma inibição que revela o movimento de recusa, como ensina Freud em *Fragmento da análise de um caso de histeria.* Para Freud, qualquer pessoa a quem a excitação sexual provoque nojo é histérica, e uma das características da histeria é justamente a contradição entre uma necessidade sexual exagerada e uma rejeição exacerbada da sexualidade. A inibição apresentada na vida sexual desse sujeito exprime a angústia inconsciente de penetrar o corpo de uma mulher, em suma, ter de passar pela experiência do encontro com o sexo oposto.

Um homem, para ser viril, precisa fazer a passagem de ser o falo da mãe para entrar na lógica de ter o falo. Se "não há virilidade que a castração não consagre"[6], é porque a virilidade só é possível sustentada pela castração. A aceitação da castração simbólica permite ao sujeito abandonar a posição infantil de satisfazer a exigência fálica da mãe, abrindo a via para o desejo. A função paterna operou para Darcy, estamos no campo de neurose, mas tratando-se de um sujeito histérico masculino, a falta simbólica efeito da operação de castração não se apoia na *Penisneid.* Para esses sujeitos, o suporte imaginário do órgão viril vacila em sua função identificatória, e é aí, na identificação

[6] Lacan. Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina (1958/1955, p. 742).

simbólica, que algo não é suficientemente consistente para que a passagem de ser o falo para ter o falo se faça sem vacilações.

Se para a histeria feminina a falta-a-ser se apóia no imaginário do corpo, *Penisneid*, para a histeria masculina a falta "não precisa de modo algum apoiar-se num vazio real, ou num oco real no corpo"[7]. Devemos situar a questão no campo do significante, da representação de uma ausência simbólica, em que também para o homem histérico se presentifica a "sensibilidade particular a uma falta"[8].

[7] Winter. *Os errantes da Carne. Estudos sobre a histeria masculina* (2001, p.13-14).

[8] *Ibid.*, p.14.

Nos dois primeiros anos de análise, Darcy faz uma mudança radical em sua vida profissional. Torna-se o dono de uma pequena confecção de roupas femininas da qual era sócio, pois segundo ele já consegue se impor com as mulheres, suas colegas de trabalho, diante das quais sentia-se amedrontado.

No entanto ainda permanece assujeitado ao falo materno, seu sintoma é a inibição, e a pulsão é marcada pela passividade que se revela como impotência. Ele se furta ao encontro sexual com o outro e se mantém na via do fazer-se desejar. Para esse sujeito, o objeto olhar é prevalente, e seu gozo se mantém no curto-circuito pulsional olhar e ser olhado, por homens e mulheres.

Com grande constrangimento e angústia, revela sua atração pelo "olhar dos homens". Olhar que disputa com as mulheres, nos bares, restaurantes e festas. É um "jogo" que "o faz passar mal", sua frio, mas não consegue se livrar. Essa questão é trazida à análise depois do episódio em que efetivamente um homem se aproxima e lhe faz uma "proposta sexual". Aterrorizado, foge, e só recupera depois de estar em casa. Não sabe se disse algo, nem bem como tudo se passou: ele apaga.

O significante apaga é repetido várias vezes nesse relato, e sua pontuação traz uma recordação de infância. Aos 12 anos, quando atravessava o rio para postar uma carta da mãe para o pai, sente o olhar de um homem que se aproxima e ele apaga. Mais uma vez não sabe o que aconteceu, mas sabe que houve uma aproximação sexual. Quando voltou a si estava sozinho, de joelhos, e suava frio. Intervenho: "Olhar que vem do rio?". Após longo silêncio, diz que procurou abrigo na Congregação Testemunhas de Jeová, e que lá conseguiu se sentir seguro, protegido do olhar dos homens. Se era *gay*, ali teria a certeza de não cair no vazio, maneira como descreve o que sentiu no rio. Em associação à essa recordação, diz que "era o mesmo rio em que eu ainda pequeno, lavava roupa com a mãe, invejando os meninos que jogavam bola".

No resumo de seu seminário sobre o objeto da psicanálise, Lacan diz que o "sujeito causa o desejo do Outro ao preço

de se apagar diante do objeto"[9]. Quinet, comentando essa citação, observa que o olhar como objeto *a* é um modo de apagamento do sujeito – "é um modo de o sujeito se colocar em relação ao gozo, e também uma modalidade de apagamento diante do objeto causa de desejo"[10].

[9] Lacan. Comptes rendus d'enseignement l'objet de la psychanalyse (1984, p.12).

[10] Quinet. *Um olhar a mais, ver e ser visto em psicanálise* (2002 p.66).

O objeto desse sujeito histérico é o olhar, objeto de gozo diante do qual ele apaga. Olhar que, negado na cena infantil da estação, que descreve como sendo o único filho para quem o pai não olha, fixa o gozo da exclusão neurótica, olhar que o faz cair no vazio de ser, quando indica o objeto de desejo, ressignificando o olhar de admiração e encantamento que dirigia aos meninos jogando bola enquanto permanecia no rio lavando roupa com a mãe.

"Não é apenas por virar mais para a direita do que à esquerda que o desejo, no ser humano, cria dificuldades"[11], e as dificuldades desse sujeito em relação ao desejo estão calcadas na falha da identificação simbólica ao pai. Darcy vai buscar em Jeová um traço identificatório. Na Congregação ele é filho, filho de Jeová. Ele faz, dessa maneira, apelo a um significante que o impeça de cair no vazio de seu ser-sujeito-em-falta, significante que o permita ultrapassar a impossibilidade de olhar sem apagar diante do objeto de desejo, significante que o liberte da posição de estar assujeitado a um desejo do Outro, que ele não consegue situar na norma fálica. Darcy tem dificuldades com a implicação subjetiva de seu sexo, ou, como diz Lacan, com assunção ao sexo. Como dissemos, a condição da sexuação é inscrever-se na significação fálica, ou como homem, ou como mulher. Esta se dá para cada um em função do encontro de um corpo que não é apenas imaginário, mas também, como diz Freud, erógeno, com o significante fálico. Encontro que define as posições subjetivas como feminino ou masculino, como modo de gozo.

[11] Lacan. A juventude de Gide ou a letra e o desejo (1958/1966, p. 767).

Passa a se queixar do pai: "Fui um idiota esperando que o pai mandasse me buscar". A cada irmão que vinha para o Rio de Janeiro, suas esperanças se acentuavam, mas o pai nunca mandou buscá-lo e nem perguntava por ele. O olhar do pai não vinha do Rio.

Identificado com Jeová, tornou-se um menino respeitado na escola, mas não em casa. Diante do desconforto que sentia no convívio com sua família e para fugir dos "chamegos da mãe", vai constantemente para a casa de um casal vizinho. Era uma "família normal, um homem e uma mulher". A mulher costureira e o marido pedreiro. Com eles aprendeu os dois ofícios.

Aos 16 anos, apaixona-se por uma colega de colégio, para quem escreve versos que mantém escondidos. Seus irmãos descobrem e o "avexam" no pátio da escola. "O mariquinhas da mamãe quer ser homem, quer namorar! Ele faz versinho!". Em um grande esforço, diz ter conseguido reagir: "Hoje vocês me humilham, mas amanhã eu vou envergonhar a todos", e então "fiz o que eles mais temiam, resolvi me empregar como costureiro". Temos aqui o desafio histérico, desafio ao pai, presentificado pelos irmãos machos. É um desafio tal qual vemos no caso de Freud sobre a jovem homossexual, paciente que, em desafio ao pai, passeia sob seus olhos acompanhada da dama, protagonizando uma cena de mostração pública de seu objeto de amor. Aqui também esse sujeito faz a mostração do que o pai não olha, mostração de seu desejo por ele, e conclui: se não me olha com orgulho, olha com vergonha.

Aos 18 anos, vem para o Rio de Janeiro, em busca do pai. Encontra-o casado com outra mulher. Emprega-se como pedreiro e vive com o pai por um ano, até que este o expulsa de casa, pois tem uma mulher muito jovem e não quer machos por perto. Darcy não encontra seu lugar como filho, tanto na posição de "macho pedreiro" quanto na posição de "mariquinhas costureiro". Sua questão se acirra. Para além do embaraço com o falo, próprio da histeria masculina, esse sujeito mantém viva a pergunta sobre quem é o pai. Ressalto que, para Darcy, existe uma pluralidade em relação àqueles que exerceram a função paterna: irmã, irmãos, Jeová, o vizinho pedreiro. Em busca do pai, ele constrói uma série de figuras às quais faz um apelo de reconhecimento simbólico de sua posição de filho. Darcy busca um olhar que lhe foi negado, e que poderia incluí-lo na série dos filhos do pai.

Por que "o pai não pode ter mulher e filho?". Mais uma vez, o discurso de Darcy revela sua dificuldade de situar-se diante do pai: é filho ou mulher? Ele e a mulher do pai, segundo sua expressão, davam-se muito bem, freqüentavam a cartomante, o centro espírita e, nas horas vagas, ele até a ajudava na confecção de suas vestes de mãe-de-santo. É em função da falta de um significante que diga o sexo feminino que o sujeito se questiona na partilha dos sexos. Podemos pensar que Darcy, por meio da mulher do pai, mãe de santo, essa que tem o pai, tal qual Dora em relação a Sra. K., tenta desvendar o mistério sobre o que é uma mulher.

O sujeito histérico masculino tem em sua especificidade um impasse. Para fugir à castração advinda da rivalidade com o pai, toma-o como objeto de amor, não escapando, contudo,

à castração. A escolha do pai como objeto de amor, por um lado, livra o sujeito da ameaça de castração, evitando o enfrentamento com o pai, mas, por outro, evoca a angústia de se colocar na posição feminina. Em 1928, a respeito de Dostoiévski, Freud adverte que o histérico, ainda assim, não evita a castração, pois esta surge sob a forma de angústia provocada pela feminização. A castração é tão assustadora como punição por desejar a mãe quanto pelo preço a pagar pelo amor do pai e pelo pai. No sujeito histérico a identificação se faz sobre o desejo, ou seja, sobre a falta tomada como objeto. No complexo de castração, o menino, devido à prevalência da *gestalt* fálica, identifica-se diretamente com o pai, e a menina precisa fazer um desvio em direção ao pai, mas para ambos o pivô é o pai.

Assim como o ministro de *A carta roubada*, de Poe, que, em um mesmo movimento, enfrenta a ira feminina e cinge "seu personagem marcado por todos os seus ditos com os traços da virilidade exala, ao aparecer, o mais singular *odor di femina*"[12], esse sujeito, disputando com as mulheres, rouba o olhar dos homens, cingindo-se também com o mais singular *odor di femina.*

[12] Lacan. O seminário sobre "A carta roubada" (1956;1966, p.39).

No momento em que Darcy sofre o efeito desse olhar, surgem a angústia e o apagamento. O jogo da disputa pelo olhar dos homens (olhar do pai), que se repetia veladamente, cai no momento em que um homem efetivamente se aproxima com uma paquera, e a cena infantil do rio é resignificada.

Aprisionado ao gozo materno, na posição de falo imaginário da mãe, Darcy indica uma relação que apresenta falhas com a identificação simbólica, o que é próprio da histeria.

Não consegue aceder ao pai morto pois o mantém imaginarizado – pai sedutor, o homem das mil mulheres, que enche o Maracanã de filhos –, em uma tentativa de que, assim, esse pai possa dar conta da mulher, livrando-o do gozo mortífero, sem mediação, que a mulher revestida do significante mãe encarna para ele. Darcy se queixa do pai, indicando sua impotência para sustentar os filhos, mas quando este lhe diz que não quer machos em casa, justifica sua atitude dizendo: "Tudo bem, é coisa dele com as mulheres, ele é quem sabe".

Até aqui podemos dizer que Darcy está menos embaraçado com o falo, já não precisa "bancar o homem", posto que o é, e pode, de maneira um pouco menos inibida, pensar em exercer suas escolhas em relação ao objeto sexual, reconhecendo seu desejo. Em *O seminário 0 livro 17*, Lacan indica que, "como ser falante, o sujeito macho é intimado a justificar sua essência. É muito precisamente – e exclusivamente – pelo afeto que ele experimenta por esse efeito de discurso – ou seja, na

[13] Lacan. *O seminário – livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970)* (1991, p.152).

[14] Lacan, Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina (*op. cit.*, p.742).

medida em que recebe esse efeito feminizante que é o *a* – que ele reconhece o que o constitui, ou seja, a causa de seu desejo"[13].

Perde-se em sonhos eróticos ainda não realizados, com as mulheres sempre louras e maravilhosas. "O que ressurge no inconsciente do sujeito é o desejo do Outro, ou seja, o falo desejado pela Mãe"[14]. Tal qual Hans, que responde aos emblemas do masculino no plano imaginário mas possui posição sexuada feminina, produto de sua identificação ao desejo da mãe, Darcy sonha com mulheres louras, identificado também ao desejo da mãe, que se encantava com os "cachinhos de ouro". O olhar dos homens a quem seduz é atualmente traduzido como desejo de reconhecimento por esses homens, que hoje o admiram, e que ele mantém na mira. A relação desse sujeito com seu próprio gozo muda: o gozo pulsional de olhar e ser olhado já não o faz apagar, não remete ao olhar em falta do pai.

referências bibliográficas

LACAN, Jacques. O *seminário – livro 3: as psicoses (1955-1956)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jacques. (1956) O seminário sobre "A carta roubada". In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. (1958) A significação do falo. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. (1958) Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. (1958) A juventude de Gide ou a letra e o desejo. In: *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, 1991.

LACAN, Jacques. *Respuesta a una pregunta de Marcel Ritter*. Congresso de Strasbourg; 1975, janeiro; Strasbourg, França.

LACAN, Jacques. Comptes rendus d'enseignement L'objet de la psychanalyse. *Ornicar?* Paris, n.29, 1984.

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

WINTER, Jean-Pierre. *Os errantes da carne. Estudos sobre a histeria masculina*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

resumo

Este trabalho aborda a questão da inibição sexual em um sujeito histérico masculino, para verificar sua posição sexuada.

abstract

This work addresses the question of the sexual inhibition in a histerical masculine subject, to verify the subjects sexual position.

palavras-chave

histeria masculina, inibição sexual, posição sexuada

keywords

histeric masculine, sexual inhibition, sexual position

um olhar para Maria

Josefa Yuta Pech

introdução

Este texto é uma produção da elaboração de algumas sessões de uma jovem histérica, no decorrer de aproximadamente um ano de atendimento clínico, no qual houve duas interrupções importantes. Essa paciente, após ser liberada de uma hospitalização com um quadro grave de anorexia, foi encaminhada para o CARIM[1], para atendimento psicológico e psiquiátrico.

[1] Centro de Atendimento e Reabilitação da Infância e Mocidade (CARIM-IPUB-RJ).

Um terreno comum – o quintal – abriga as casas dos familiares dessa jovem, isto é, todos são vizinhos próximos: pais, tios e avós.

Sua família nuclear é constituída de pai, mãe e seis filhos, sendo que a paciente é o terceiro filho na ordem cronológica, e é a filha mulher mais velha. Os pais são primos de primeiro grau.

Durante o atendimento, verificou-se a necessidade de tratamento psicanalítico paralelo para sua mãe, que foi iniciado com outro profissional. É importante frisar que os dois atendimentos ainda estão em curso.

caso clínico

Em pé, encostada no balcão da recepção, Maria, 13 anos, observa tudo que se passa a seu redor, provocando com seu olhar a apreensão do olhar dos passantes à visão de seu corpo. Corpo excessivamente magro, encoberto por roupas extremamente largas, bissexual em sua apresentação. Acompanhada da mãe, ela entra em minha sala. Maria só olha. É um olhar em busca de um outro, um apelo ao Outro para um diálogo essencialmente mudo, já que abrir a boca ela não queria, e nem podia, pois sua mãe falava sem parar.

Nessa cena o olhar tem lugar central, como no estádio do espelho, em que o olhar da criança busca o olhar da mãe, olhar do Outro, para fazer aparecer seu eu ideal, no qual se antecipa uma organização imaginária do eu, pois é no olhar do Outro como ideal do eu que se ajusta sua imagem. O entrelaçamento desses olhares resulta em um olhar único, olhar de gozo, "gozo do palco acompanhado da ovação do público"[2].

[2] Quinet. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise* (2002, p.131).

A mãe de Maria se queixa de que "Maria quer morrer", que está muito triste, quase não come e pula as refeições, junta a saliva na boca para de repente dar "uma cuspidona". Conta que Maria aperta constantemente a barriga, vai muitas vezes ao banheiro, está muito agressiva e não gosta que a toquem.

Em outro momento, afirma que Maria nasceu já engolindo suas próprias fezes, e aos dois meses de idade, Maria e sua irmã gêmea univitelina foram hospitalizadas com um quadro de infecção grave, após "constantes banhos frios" dados pela mãe. Em decorrência, a irmã gêmea faleceu, mas "quem era a mais fraca e deveria ter morrido era Maria". A morte se torna presente como significante importante que cria questões. Desde essa primeira internação hospitalar, Maria mora na casa da avó materna.

Apesar de sua grande dificuldade de aprendizagem, Maria gostava de estudar. Tinha uma amiga da qual gostava muito e com a qual brincava. Iam juntas à escola. Aos 12 anos, teve sua menarca. Já era mocinha quando foi proibida de andar com essa amiga, para não ser malvista, pois a menina era muito malfalada. Malfalada por permitir que os meninos tocassem seu corpo. Além disso, Maria foi retirada da escola, em uma atitude justificada pela mãe ao compará-la consigo mesma: "Maria é como eu, não precisa estudar porque não aprende nada. Maria não tem memória". Freud afirma que "as pessoas histéricas não sabem o que não querem saber"[3]. Se a memória é a repetição dos traços que se apagam, o que Maria não quer ver? O que não quer saber?

[3] Freud. Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria (1898/1998, p.287).

Maria deixou de comer, não queria falar com mais ninguém, isolava-se no quintal comum às diversas casas, escolhendo sempre um lugar central, para que todos a vissem. Não se banhava, xingava quem dela se aproximasse e agredia a todos. Maria parecia um cadáver quando foi "falada" por uma vizinha para ser "vista" pela mãe, e ser levada ao hospital, "senão morreria". Ficou quase dois meses hospitalizada, com um quadro compatível com "anorexia nervosa" e, segundo suas próprias palavras, "só ficou boa porque tomou um leite forte e gostoso". É como ela se refere à alimentação recebida por meio da sonda nasogástrica, por meio da qual sabemos ser impossível sentir sabor. Segundo Éric Bidaud, "o sujeito anoréxico mantém uma relação mortífera com o objeto da necessidade e, de modo mais amplo, com o mundo"[4].

[4] Bidaud. *Anorexia mental, ascese, mística* (1998, p.10).

Em um primeiro momento de análise, sem deixar de buscar o olhar da analista, Maria se aproxima de uma boneca e inicia seu brincar. Veste e desveste a boneca em um movimento

repetido e constantemente interrompido ao não "conseguir" olhar aquilo que a calcinha esconde, indicando algo que sabe que existe, mas não quer saber. Seu brincar encena o evitamento de se confrontar com a castração – a castração do Outro –, com a Morte e com o desejo mortífero, que é o significante que falta no campo do Outro para significar aquilo que, na transferência, se atualiza. Simultaneamente, brinca com a saliva em sua boca, até que, em dado momento, "cospe forte" e abandona a boneca, interrompendo uma mudez que se impôs e dizendo em voz quase inaudível: "Não sou mais criança". Cuspindo a "infância" e abandonando o lugar em que tinha se colocado, Maria toma a palavra ao se fazer sujeito da demanda, em que se encontra o Outro do desejo, do desejo de morte.

Com essa passagem, o brincar também se modifica, sem que abandone o privilégio da percepção do olhar. Nesse momento, Maria prefere brincar com os jogos de memória para, em uma mostração à analista, "desmascarar a função do mestre"[5] encarnada pela mãe, que diz que ela não tem memória. Em outro momento, escolhe desenhar para fazer-se ver em seus desenhos, muito primários. Neles, ela sempre escreve a data, sua idade e seu nome ao lado de meninas de corpo esquelético, composto por apenas poucos traços, de cabelos longos e brincos nas orelhas. Curiosamente, os outros personagens de seus desenhos não são nomeados, porque Maria diz que "não sabe ler e escrever". Mostra uma casa, que ela diz ser a casa dos pais, mas não sabe o que acontece lá, "porque não pode ver", já que a casa não tem janelas. Maria se faz ver magra, com brincos, e, em uma tentativa de escrever o nome da analista ("eat" e "uca") e ao dar seu nome a um sol sorridente, registra sua transferência, já esboçada na presença da analista (cf. Figuras 1 e 2).

[5] Lacan. *O seminário – livro 17: o avesso da psicanálise (1969-1970)* (1992, p.88).

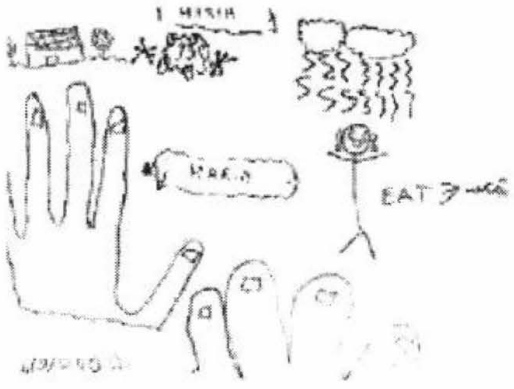


Figura 1

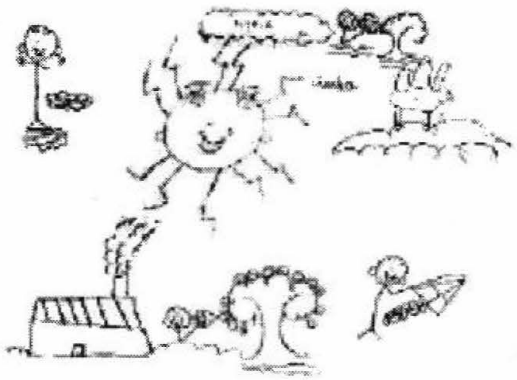


Figura 2

Maria afirma que quer voltar para a escola, para saber ler e escrever. "Quero ser diferente de minha mãe". Essa parece ser a questão de Maria em relação ao lugar ocupado no desejo do Outro. Ou melhor, no desejo de sua mãe, ao se questionar sobre seu próprio desejo.

Após alguns meses de análise, Maria volta a morar com a "família", isto é, na casa dos pais. Apesar da proximidade das casas, que ocupam o mesmo quintal, Maria não participava da rotina diária familiar, o que é fundamental para o "destino psicológico" da criança, "que é dependente da relação que as imagens parentais mostram entre si"[6]. A partir desse momento, Maria passa a vivenciar a experiência de uma troca mais ampla – troca do olhar para o falar, pois, para poder falar de sua relação com os familiares, é preciso conviver com eles. Maria pode finalmente falar de sua família, pois sua casa agora já tem janelas, outras pessoas participam de sua vida, e assim ela pode também nomeá-las (Figura 3).

[6] Lacan *Os complexos familiares na formação do indivíduo* (1938/1985, p.89).

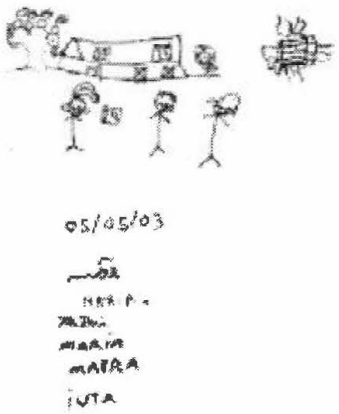


Figura 3

Conta suas impressões acerca dos familiares. Fala da avó que prepara salgadinhos, do pai-avô, assim denominado por ela, que trabalha como vigia, e do pai que faz a "comida", que é como se refere ao arroz e ao feijão. Maria diz que não gosta de comer "besteira", significante usado por ela para designar a comida oferecida pela mãe.

Nessa mudança de casa, Maria passa a dividir uma cama com a irmã mais nova no quarto dos pais, diz gostar de "ficar sozinha com o pai olhando a televisão", e que não consegue adormecer porque fica na cama, olhando. Pergunto: "O que você olha, Maria?". Surpreendida em seu voyeurismo, Maria nada responde, fecha seus olhos. "Não será justamente porque o desejo se instaura aqui no domínio da voyura que podemos escamoteá-lo?"[7]. É no encobrimento do olhar para não ver sua falta que o pudor se manifesta na mulher como máscara. A mulher mascarada sabe que não tem o falo, faz-se de falo para provocar o desejo do homem. Segundo o relato da mãe de Maria, é isto que ela faz: "Provoca os olhares dos homens".

Em certo ponto da análise, a mãe de Maria encontra um trabalho e avisa que ela não poderia mais vir, porque não há ninguém para trazê-la. Isso provoca uma reação em Maria. Ela rejeita a interrupção, mas mesmo assim deixa de vir a algumas sessões. Em seu retorno, está mais magra, mais pálida e novamente silenciosa, demonstrando sua angústia pelo movimento ininterrupto de seus olhos e pelo amarrar e desamarrar dos sapatos. Maria se coloca entre o pudor e a exibição, ao desviar o olhar para o chão e iniciar movimentos repetitivos de cima para baixo, apertando a barriga com a mão direita, de forma a deixar à mostra seus pêlos pubianos, enquanto, com a mão esquerda, tenta suspender o decote do vestido para esconder os pequenos seios que começam a despontar. Essa encenação me faz lembrar de um caso observado por Freud em "Fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade"[8], em que ele exemplifica a expressão do significado bissexual do sintoma histérico ao fazer corresponderem os movimentos de se esconder e se mostrar e os movimentos femininos e masculinos. Sabemos que o encontro do real do sexo na puberdade é um momento de impasse que convoca o sujeito a localizar-se na partilha dos sexos como homem ou mulher. A pergunta da histérica é: "Sou homem ou sou mulher?". Para Maria, apresentam-se a convocação e as perguntas: "Como ser mulher no desejo de um homem? O que é ser mulher?".

O que Maria quer que a psicanalista veja?

[7] Lacan. *O seminário - livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1963-1964)* (1998, p.84).

[8] Freud. Las fantasias histéricas y su relación con la bissexualidad (1908/1998).

Uma nova interrupção ocorre quando a mãe de Maria se submete à sua terceira cirurgia plástica em dois anos, uma lipoaspiração das nádegas. Maria retorna após um mês, bastante debilitada, com muita dificuldade de andar e respirar. Ela denuncia em seu corpo sua recusa: recusa de comer, de falar e, principalmente, recusa do desejo do Outro, um desejo mortífero que não a identifica como mulher. Maria sorri ao ver a analista e conta em uma voz muito frágil que voltou a estudar, mas não consegue brincar com as colegas porque se sente muito fraca. Desenha uma menina, ela mesma, com uma sonda nasogástrica, e se deita sobre a mesa, de olhos fechados, meio desfalecida. Maria copia a frase "casos de desistência", escrita, entre muitas outras, na capa de uma pasta que se encontra sobre a mesa. Será o seu um caso de desistência? Quem desistirá, Maria, sua mãe ou a analista? Ela diz que quer voltar ao hospital para receber o leite forte, e pede à analista: "Você pode me dar leite?" (Figura 4).

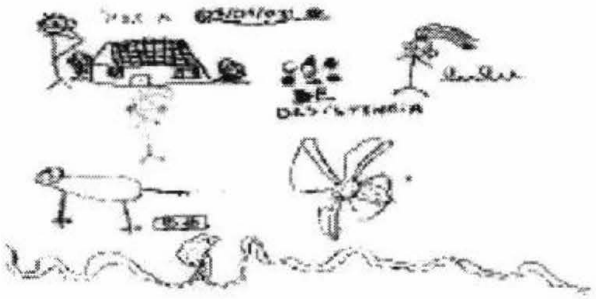


Figura 4

A mãe de Maria é informada da necessidade de atendimento hospitalar imediato, mas se restringe a responder que Maria está assim há algum tempo. Relata já ter ido ao hospital e não ter conseguido uma internação. Comunica-me nessa ocasião que ela não acompanharia a filha nessa hospitalização e conta ter sido orientada pelo médico a dar alimentação líquida ou pastosa para Maria, isto é, ela "precisaria cozinhar a comida" para Maria, mas não o faz. O que faz é entregar a lata de leite para que a filha cozinhe para si mesma. Entretanto "o leite não é suficiente, acaba logo". Em resposta, Maria diz que tenta fazer "um leite forte e gostoso", mas nunca acerta, ela só faz "besteira". Então joga fora tudo o que estraga, e acrescenta: "O leite da minha mãe é fraco, você me dá um leite forte?".

É preciso comer para viver, mas o fato "de não ter nenhum apetite, ter perda de apetite, significa, em termos sexuais,

perda da libido"[9], é uma inapetência generalizada, pois o anoréxico come nada, e é a partir do "nada", do vazio, que ele "nada" come, em uma tentativa de se preservar como sujeito desejante. A comida é um objeto essencial de necessidade na qual a pulsão se apóia para se fazer circular e barrar a pulsão de morte. Essa é a pulsão sexual, pulsão de vida. O alimento não é somente um objeto de necessidade, ele precisa ser simbolizado para que a demanda se constitua. Lacan conceitua a *necessidade* como aquilo que visa ao objeto e se satisfaz com ele, mas sabemos que ela é mediada pela linguagem, por meio da demanda e do desejo, e não é encontrada em sua forma abstrata. A demanda não se restringe ao objeto que visa e não se detém nele, ela é um apelo ao Outro, à presença ou ausência de um Outro, Outro do amor.

O que Maria pede?

É um pedido para ser recusado, pois o que ela pede não é o que ela quer, o que ela pede é outra coisa, instituindo assim algo da ordem do desejo, de um outro desejo. Maria começa a recusar o que é do Outro, Outro materno, para instaurar uma outra dimensão do desejo, seu próprio desejo. Segundo Lacan, "se a demanda é atendida, o objeto passa para o segundo plano, se a demanda não é atendida, o objeto muda de significação"[10].

É nesse jogo, de um *fort-da* mortífero, presença e ausência, em uma tentativa de presentificar o nada para transformar em linguagem, em simbólico, aquilo que é da ordem do impossível de dizer, que Maria, em função da falta de algo que lhe dê alguma representação, segue encenando sua dor.

Ver-se vendo-se. Vende-se?

É na ordem de capturar o olhar para saber o que o Outro quer de mim, esse Outro que está ligado ao desejo, que pergunto: para onde olha Maria?

Podemos dizer que nesse espaço aberto pela psicanalista foi possível, por meio de um outro olhar/escutar, aparecer um ver-se/falar, pois é pela palavra que o corpo retoma sua moradia.

[9] Freud. Manuscrito G.: Melancolía (1892/1998, p.240).

[10] Lacan. *O seminário – livro 4: a relação de objeto (1956-1957)* (1995).

referências bibliográficas

BIDAUD, Éric. *Anorexia mental, ascese, mística.* Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

FREUD, Sigmund. (1892) Manuscrito G.: Melancolía. In: *Obras completas.* Buenos Aires: Amorrortu, 1998. Vol. I.

FREUD, Sigmund. (1898) Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria. In: *Obras completas.* Buenos Aires: Amorrortu, 1998. Vol. III.

FREUD, Sigmund. (1908) Las fantasias histéricas y su relación con la bissexualidad. In: *Obras completas.* Buenos Aires: Amorrortu, 1998. Vol. IX.

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

LACAN, Jacques. (1938) *Os complexos familiares na formação do indivíduo.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

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

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1963-1964).* 2ª ed. 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.

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

SCHERMANN, Eliane Z. *O gozo en-cena: sobre o masoquismo e a mulher.* São Paulo: Escuta, 2003.

TUBERT, Silvia. *A morte e o imaginário na adolescência.* Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.

resumo

Este texto relata a análise de uma jovem histérica em que a relação mãe e filha, na passagem da infância à adolescência, reproduz-se na clínica, levantando algumas questões em que a anorexia se apresenta de forma peculiar, como sintoma.

abstract

This text reports the young hystery woman analysis. Particular attention is given to the mother daughter relationship in transition from childhood to adolescence, which is reproduced in the clinical work, bringing up questions regarding anorexia as a peculiar symptom of hysteria.

palavras-chave

puberdade, anorexia, histeria, mulher, relação mãe-filha.

keywords

puberty, anorexia, hysteria, mother daughter relationship, woman.

relendo o caso Dora.
a histeria: o saber e a verdade
na direção do tratamento

Eliane Z. Schermann

Movido por sua paixão pela verdade, Freud consente em ser tomado pelo "deixe-me falar e dizer" das histéricas e faz da histeria um fato de estrutura. Freud não se detém no fracasso e nos impasses encontrados pela medicina no tratamento com as histéricas e, assim, faz avançar a ciência. Com base nelas, Freud inaugura o discurso da psicanálise e subverte a noção de saber. Propomo-nos a retomar a leitura do clássico caso Dora para refletir sobre a direção do tratamento da histeria.

Questionado pela pergunta "o que quer uma mulher", Freud expõe a impossibilidade de resposta quando se trata do encontro, do homem ou da mulher, com o enigma do sexo feminino, por ele nomeado de "continente negro". O mal encontro com a alteridade absoluta, com o Outro sexo, o que a nosso ver vai além do que é colocado pela pulsão de morte, pela castração e pelo Édipo, convoca o sujeito histérico ao balizamento da fantasia, do qual escapa por se furtar ao objeto. Onde o discurso rateia, é exigido ao sujeito histérico recorrer aos semblantes. Foram as histéricas que deram a ver, no corpo, com seus sintomas, o que de real na sexualidade é expresso por um "não há". Dos sintomas histéricos, ele apreende o lugar do discurso onde está a falha de um saber sobre o sexual. Porque é nessa falha que Freud constata estar o êxito para a experiência analítica e para seus próprios fundamentos.

Para não mergulhar no lugar vazio de sentido, o sujeito da experiência analítica convocado pela repetição de um impasse insiste no lugar de sua divisão subjetiva. A resposta ao inconsciente e os efeitos do saber inconsciente somente se revelam mais claramente no discurso da histérica. Lacan destaca no "nada querer saber disso" da histeria o próprio fundamento do inconsciente manifestando-se na associação livre e em ato. Para lidar com "isso", a histeria tem como recurso o dizer dos sintomas. Avançando um pouco mais, Lacan afirma que no *sinthome*[1], por sua vez, ressoa o que resta de pulsão após ter sido decantado da demanda o "sinto-mal". Isso porque o âmago

[1] A meu ver, Lacan distingue o *sintoma* como significado do Outro do *sinthome* para destacar a diferença entre o que é da ordem do significante e o que é da ordem da pulsão no sintoma.

do sintoma não é devido a um saber fechado, mas a "uma falha aberta no saber do Outro"[2]. Tecido na linguagem, o sintoma, alojado nas falhas de um saber, é reafirmado por Lacan em *Radiofonia*: "o inconsciente engata o sintoma". Por isso, sua decifração alcança a redução das demandas para, então, apenas evocar o que resta de pulsão – invocativa ou escópica. Essa marca distintiva de falta, memorial de gozo, faz sua aparição no real e convoca o sujeito a um mais além.

O recurso da "vacilação calculada da neutralidade do analista"[3] no tratamento da histérica, em conformidade com a estrutura da fantasia e com o que escapa de pulsão do sintoma, acaba por levar a negativa histérica ao ato e ao real e, assim, permitir a aproximação ao enigma do Outro sexo, alteridade absoluta.

a histeria e o lugar enigmático do "sinto-mal"

As histéricas ensinaram a técnica de associação livre a Freud, nele despertando o desejo de descobrir o lugar impossível da representação inconsciente recalcada. Ao se proporem à alienação do desejo na palavra para sustentar o desejo do Outro, sob o modo de *identificação*, e não sob o modo de resposta, que estaria mais no campo da *fantasia*, elas exibiam com seus sintomas o efeito real da linguagem no corpo onde o gozo deita seu leito. Assim, elas mostram a articulação fundamental entre sintoma e inconsciente.

Lacan tem uma bonita frase, uma de suas primeiras definições sobre o sintoma, em *Função e campo da palavra e da linguagem*: sintoma "é aquilo que se pode decifrar dos hieróglifos da histeria"[4]. O sintoma dá a ver o que é da ordem do impossível de ser visto, ou melhor, de ser dito. Trata-se de uma escrita sobre a carne, sobre o véu de Maia, sobre o que está velado. Desde a instauração até seu desvelamento, o sintoma é um ato de apreensão pela palavra. Desvelando a verdade do desejo na voz do sintoma, elas mostram o gozo imperativo ressoando nas entrelinhas do dizer (recorremos à homofonia que a língua francesa permite equivocar: *jouis* e *j'ouis*, *gozo* e *ouço*). Podemos recusar compreender o sintoma. No entanto o próprio ato de dizer conjuga o sentido do sintoma à verdade que se articula.

Das histéricas, Freud apreende o lugar enigmático e escondido do objeto em causa na verdade que emerge do desejo[5]. Sua irrupção marca os momentos de impasse do tratamento, as resistências e repetições da experiência analítica, assim como o aparente fracasso da significação e do sentido. Por meio do discurso da histeria, situa-se mais claramente o objeto-causa de desejo advindo em lugar do desejo como objeto.

[2] Lacan. Do sujeito enfim em questão (1966/1998, p.234).

[3] Lacan. Subversão do sujeito e dialética do desejo (1958/1998, p.839).

[4] Lacan. Função e campo da fala e da linguagem (1953/1998, p.282).

[5] Se, por um lado, o deciframento do sintoma sustenta a direção de um trabalho sobre as identificações e os equívocos significantes (o que Freud chama de sobredeterminação), na verdade o que é visado é o objeto. Freud diz: "Um motivo para ficar doente (o ciúme e o desejo de vingança ao pai e aos homens em geral) deve ser nitidamente distinguido, como conceito, da suscetibilidade à doença. Os motivos não participam da formação dos sintomas [...] só aparecem secundariamente. [...] Um sintoma penetra, de início, por um sofrimento de ordem real, como um hóspede indesejável. Estará na "suscetibilidade à doença" a "excitação de natureza erógena retida" da qual fala Freud? Será essa excitação correlata ao vazio do objeto, memorial de gozo que a lógica da fantasia nos permite averiguar?

Em *Subversão do sujeito e dialética do desejo,* Lacan afirma que na histeria "o desejo só se mantém pela insatisfação que lhe é trazida ao se furtar ali como objeto"[6]. Essa é a estratégia histérica peculiar para lidar com a castração. O efeito castração faz aparecer o vazio do objeto. O objeto, constituindo-se como falta e insatisfação, encontra seu valor por faltar ao Outro. Ao se colocar no lugar de objeto que causa o desejo do Outro, a histérica sustenta e expõe a causa que divide todo neurótico. Ao se dizer "sou desejo", o que emerge é "sou castração", ou ainda, "sou falta"[7]. Essa é outra forma de dizer que o sujeito, como efeito da linguagem, se funda no objeto perdido[8], objeto memorial de gozo, correlato ao gozo subtraído. Esse gozo insiste no traço (unário) como marca de repetição do vazio do objeto porque "a cada conto, se subtrai um ponto". Essa marca de falta, memorial de gozo faz sua aparição no real e... um passo a mais... alcança um mais além.

O que muda na direção de tratamento que visa ao objeto em lugar das identificações e do significante? Vamos considerar que essa visada se endereça à destituição do "ser", à "falta-de-ser" e à falta-de-gozar que a histeria melhor expõe como fato de estrutura. Estamos, nesse mesmo sentido, também abordando o ato analítico que faz vacilar o objeto-causa de desejo na fantasia.

De fato, vamos supor ter sido a emergência de um dizer inesperado de Freud que, provocando nas histéricas a comoção e a surpresa, as fez vacilar no instante e no ponto da verdade nascente. Freud destaca a palavra enigmática, o equívoco e a ambigüidade no prefixo do significante *vermögend*, o que lhe permitiu um primeiro acesso ao segredo dos sintomas.

As histéricas permitem interrogar a "potência de pura perda" citada por Lacan em *Televisão*, potência correlata à subtração de gozo escrita no objeto *a*; objeto solidário ao vazio característico do objeto fantasmático, aquele que vem enganar a falta, ou seja, que o sujeito busca para lhe repor a perda de vida que lhe é própria por ser sexuado" (*separare, se parere*)[9]. São as histéricas que ensinam que o objeto pode ser manejável para alcançar o vazio central da fantasia e fazer com que o âmago do desejo seja movido pelo objeto em sua função de causa.

$\not{S} / a$ (no lugar da verdade, nada pode fazer para definir o sujeito) S_1 / S_2.

Assim, para alcançar o que é da ordem da causa do desejo e do mais-de-gozar[10], é preciso abordar as várias acepções do objeto *a* em Lacan. São elas: o objeto *a* fixando o gozo na fantasia, o objeto *a* correlato ao objeto perdido freudiano, também correlato ao gozo renunciado, ou seja, objeto memorial

[6] Lacan. Subversão do sujeito e dialética do desejo (*op. cit.*, p.838).

[7] No "eu sou" do "ser" encontramos o que Lacan afirma em relação à passagem da imagem fálica como equação do imaginário ao falo simbólico, ou seja, ao Um-significante-a-menos que, por ser impossível de negativizar, é correlato ao significante do gozo. Encontramos esse desenvolvimento em *Subversão do sujeito e dialética do desejo* (*op. cit.*, p.838), que depois aparece, com pequenas modificações, em *O seminário - livro 20: Mais, ainda*, em que o "ser" é referido ao "ser/corpo de gozo".

[8] Ao objeto perdido freudiano fazemos equivaler o objeto-memorial de gozo em Lacan.

[9] Lacan. Posição do inconsciente (1964/1998, p.863 e 857).

[10] Trata-se daquele excedente pulsional que funcionará em lugar da causa de desejo.

de gozo, enfim, o objeto *a* na vertente de causa de desejo. Todas essas acepções têm uma imanência comum: o vazio central do desejo e a aparição do sujeito no real[11]. A causa-de-desejo somente será engendrada com base no vazio central do sujeito.

Para tanto, é preciso o manejo do vazio que se produz em "pura perda". Trata-se do manejo dos objetos da fantasia – voz, olhar – e até mesmo os das demandas – o seio, os excrementos etc. –, objetos que sustentam a realidade e são produto do transporte libidinal do sujeito na fantasia. A fantasia é uma resposta ao que condiciona todo sujeito: a pulsão. Sendo significação absoluta, a fantasia tem sua função axiomática e real. Ela sustenta e engendra o saber. Determina a causa ao alcançar um irredutível no hiato aberto pelo real do gozo que, na própria fantasia, se congela.

[11] Em *Posição do inconsciente* (*op. cit.*, p.859), Lacan diz que "Ao quebrar o ovo faz-se o Homem, mas faz-se também a Homelete". E acrescenta "temos que nos prover deste homúnculo em nossa cabeça para fazer do real uma realidade" (p.860). E a nossa realidade não é outra senão a psíquica, ou seja, a fantasia organizada pelo Édipo.

a histeria, o gozo e a verdade do desejo

A psicanálise trata do saber não sabido que, como suposto, se articula. Lembremos a afirmação de Lacan em *O seminário – livro 17: O avesso da psicanálise*: o saber é meio de gozo, e a verdade, irmã do gozo. O caminho entre saber e verdade se encontra por ele barrado pelo gozo. O gozo é um limite simbólico. A verdade, que retemos sem a pretensão de dizê-la toda, coloca o lugar de causa de desejo em reserva. Precisamente nessa sensível fronteira entre verdade e saber, o discurso analítico se sustenta. Assim, não há acesso direto possível entre o saber extraído do significante e a verdade que somente pode semidizer o gozo. Nada como a histeria para mostrar melhor a íntima relação entre a verdade – que se articula no saber inconsciente – e o sintoma – no qual o gozo encontra seu pouso. A histérica mostra ao analista que o saber não é significação, mas um saber que adquire valor de verdade.

A verdade se articula quando Dora entrega a Freud os significantes de sua história. Intervindo nos traços mudos dos ditos, Freud implica Dora na verdade que se transmuta pelas reviravoltas dialéticas[12] nela despertando o desejo de saber. Seus sintomas – a afonia e a tosse – se tornam a expressão de um dizer. Ao ser convocada pelo dizer enigmático de Freud, a voz sufocada pela "pressão" no peito, efeito do deslocamento da "pressão" do pênis que, na cena do lago, desperta em Dora o enigma da mulher. E este lhe retorna como questão. Identificada aos traços simbólicos que retira do campo do Outro, Dora edifica estes sintomas já citados para fazer "existir a relação sexual". No lugar vazio do real do sexo, lugar preenchido pela identificação aos traços simbólicos extraídos do amor – Dora

[12] Lacan. Intervenção sobre a transferência (1952/1998, p.225).

ama a Sra. K, que ela supõe ser a mulher amada pelo pai e pelo Sr. K –, Dora se aliena nos significantes de seus sintomas para evitar lidar com a castração do Outro.

O que quer Dora quando se diz objeto de troca, objeto sacrificado aos desejos paternos? Dora goza com suas queixas. Sustentando-se na fantasia de objeto sacrificado ao Outro, ela facilita e, até mesmo, "sob sua proteção vigilante", disponibiliza os encontros amorosos entre o pai e a sra. K. Dessa forma, ela podia endereçar à mulher que a fascinava "com sua brancura" – a Sra. K. – suas verdadeiras questões sobre o obscuro enigma da feminilidade. Segundo Dora, a Sra. K. apenas amava seu pai porque ele era "um homem de posses"[13] [*ein vermögender Mann*]. Freud escuta o avesso no equívoco "homem sem recursos" [*ein unvermögender Mann*]. Destacando a ambigüidade do significante *vermögender*, Freud provoca em Dora comoção e espanto[14] reforçando o que a histérica já "sabe": que o significante é puro semblante, sendo também impotente para barrar o gozo ou definir o mistério da mulher. Mas nele Dora apoiava sua identificação para endereçar suas questões sobre o gozo da mulher.

[14] Freud destaca o que ele nomeia de palavras-desvios, com suas conotações ambíguas que lhe facilitaram provocar a comoção na paciente (*ibid.*, p.62, nota).

discussão sobre a direção do tratamento na histeria

O ato analítico opera sobre este vazio de significação e faz vacilar a fantasia. A fantasia é uma resposta ao que condiciona o sujeito, a pulsão. Por outro lado, a pulsão é uma fronteira entre o falo[15] e o pai[16], que ora pode se apresentar demasiadamente gozador, correlato ao pai impotente em gozar, que, na neurose, desvela sempre um pai traumático (*trou-matisme*). Esse trauma também pode ser lido, como tão bem demonstra a histeria, como equivalente ao encontro impossível entre a onipotência fálica e o gozo da mulher, que segundo Lacan, "não existe"[17]. Lacan nos ensina que o falo vale por sua perda, para permitir somente então fazer aparecer o sulco de uma falta. É desta forma, em perda, que o falo propicia o ato sexual. Correlato a qualquer objeto no plano erótico, o falo torna-se uma unidade de medida para os objetos do desejo. Na histeria, a função fálica é profundamente recalcada e escondida, apenas se manifestando nos sintomas[18]. Por meio da equivalência simbólica permitida pelo significante fálico, expressão do gozo impossível de ser dito, o sujeito histérico dá a ver com seus sintomas suas questões enigmáticas sobre o amor e o desejo sexual.

Embora tenha sua vertente imaginária, a fantasia é também da ordem do real. É a fantasia que sustenta o que é da ordem do desejo. O ato analítico opera o acesso ao real para que o dito adquira valor de um dizer. Enquanto o dito tem

[15] Já destacamos anteriormente a distinção necessária entre o falo imaginário e o simbólico para uma leve aproximação ao coeficiente de gozo, que a histeria insiste em recusar.

[16] Aqui, dizemos que o pai é necessariamente erigido como imaginário, para poder funcionar como pai real, agente da castração.

[17] Caracterizamos o gozo feminino como aquele que não tem um significante para barrá-lo ou nomeá-lo. Este somente advirá em suplência, e não como complemento à vertente masculina. É relativo ao gozo da "mulher que ex-siste". O falo que caracteriza o gozo do órgão masculino é uma barreira para o encontro entre um homem e uma mulher. Por isso, destacamos a castração e a detumescência para que haja ato sexual.

[18] Lacan. *O seminário - livro 8: A transferência (1960-1961)* (1992, p.251-258).

estrutura gramatical e, portanto, está sujeito à sintaxe; o dizer é um ato que, desde o vazio central do sujeito, desencadeia interpretações. O ato analítico deve fazer vacilar as significações nas quais se prende o sentido do sintoma, assim como, também visa comover o núcleo de gozo que se fixa na fantasia.

Teria Dora algum "saber"? O que podemos afirmar é que ela "sabe" despertar em Freud sua vertente laboriosa, seu desejo de saber sobre os enigmas da sexualidade. Primeiramente, Freud quer que Dora entregue a chave de seu enigma e seu segredo sobre o saber sexual recalcado. Se ao entregar os significantes de sua história, Dora sustenta o desejo de Freud, também revela que os significantes não estão feitos para a relação sexual.[19] Assim, ela cria suas armadilhas na transferência e faz com que Freud, em lugar de "pagar com sua pessoa"[20], pague com a descoberta da transferência. Caso tivesse se utilizado do "suposto saber", o gozo disjunto do saber teria insistido em se articular para desvelar mais uma verdade que "meio-diz" o gozo convocado pelo olhar e recoberto por seu amor pela Sra. K. É nesse lugar da verdade que o analista é chamado a operar.

Para alcançar o que resta de pulsional no desejo, o objeto da fantasia, também objeto memorial de gozo, objeto, segundo Freud, perdido para sempre, exige do analista tornar-se um operador da estrutura, ou seja, deixar-se conduzir pelo ato. No ato, o objeto se torna ativo e o sujeito[21] é ultrapassado, vacilando entre as amarras da fantasia.

Freud se indagava qual a razão de ser das coisas, das queixas e da passagem ao ato de Dora, ou seja, da bofetada que ela dá no Sr. K., na beira do lago[22]. Recusando-se a entregar seu saber a Freud quando este se comportava como mestre e senhor exigente de confissões, Dora em nada aceitava ser a escrava de um saber endereçado e construído para o mestre. Embora aspirasse o saber, em lugar de se subtrair ao significante que poderia conduzi-la ao vazio da repetição e à marca real do objeto, ela recorre às identificações. Todavia os enigmas sobre o sexo que se repetem nos traços de gozo nada devem aos significantes da identificação e do sintoma[23]. Os S_1 referem-se apenas às marcas simbólicas nas quais conotamos a repetição do gozo em perda. O corpo pode ser um de seus leitos daquilo que é pura perda. No entanto, Dora transforma-o em consistência de gozo e o erige em sintoma.

Despertando o "desejo de desejar", provocando o desejo de saber um pouco mais... sobre a sexualidade" e, embora, sabendo que o saber nada deve ao todo-Um da mestria, Dora entrega o significante – *vermögender Mann* – para produzir um

[19] Embora sejam eles que sustentam os sintomas que fazem existir a "relação sexual".
[20] Lacan. A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1998, p.593).

[21] O sujeito que, segundo a definição lacaniana, se define por tentar se representar de um significante para outro significante, ao ser ultrapassado e estando pelo desejo advertido, se deixa conduzir pelo que é da ordem do pulsional.
[22] Freud. Fragmento da análise de um caso de histeria (*op. cit.*, p.22 e 103).
[23] Nos sintomas encontramos a ilusão da existência da relação sexual, ou seja, há a ilusão de completude e indistinção na ordem do sexual. Em outras palavras, é como se houvesse um encontro perfeito entre o que é da ordem do pulsional que insiste e resiste a se tornar um dizer e o que é da ordem do significante que, na realidade, sempre falta para dizer a última palavra sobre o que é mais peculiar à subjetividade, o gozo.

saber. Neste sentido, o discurso da histérica sustenta o desejo do analista ao se colocar em lugar de causa de desejo para sustentar o desejo do Outro como lugar da palavra.

A histérica mostra ao analista que o saber não é significação, mas um saber que adquire valor de verdade. Dora vacila, ela sabe e não sabe que o objeto de desejo é um impossível de saber. Esse lugar secreto, a histeria dá a ver e esconde, vela e desvela, no objeto de desejo: o saber sexual recalcado e oculto na palavra que falta. É assim que a histérica mostra que o objeto é falta. Também é assim que ela desperta o desejo de saber sobre a causa do desejo do Outro. É através do discurso da histeria que situamos mais claramente o objeto-causa de desejo operando no lugar do desejo como objeto.

Dora insistia em denunciar a impotência do saber para alcançar o objeto de desejo. Deste objeto, ela priva o Outro, deixando-o na ignorância. Ora escapulindo como objeto, ora revestindo-o falicamente pelos traços identificatórios, é que a histérica tenta fazer existir a relação sexual. Caindo nas armadilhas da transferência, Freud descobre o que Lacan destaca: com Dora, Freud confunde o objeto de desejo com o da demanda. É Lacan quem *res*-situa[24] o objeto causa de desejo em lugar do desejo como objeto.

Em *O seminário – livro 8, A transferência,* Lacan desenvolve a estrutura da fantasia histérica: *a /- φ em relação ao A*[25]. A histérica põe a descoberto o buraco aberto no Outro. Esse furo evoca o saber impossível sobre o sexual, saber privado de um significante último que possa representar o sujeito. Trata-se de um saber impossível que convoca o sujeito a responder à castração do Outro. E é precisamente isso que a histérica, como qualquer neurótico, mais teme. No buraco aberto no Outro, lugar privado de respostas, a histeria subtrai-se da fantasia e do desejo do Outro exibindo com seu corpo e sintomas o objeto que se constitui como falta-a-gozar. Correlato à renúncia de gozo, o objeto equivale à valência negativa que conota o gozo como o que "perdura de pura perda". Sendo a estratégia histérica a de despertar o desejo de saber do Outro, saber que sempre falha, ela também expõe a falha em definir a sexualidade sugerindo ali haver um segredo. Se, por um lado, mostra serem os significantes puros semblantes, nela, as identificações não se sustentam senão em sintomas a serem decifrados. Isso somente é possível porque os sintomas informam algo sobre o desejo.

Ao encontrar uma satisfação substitutiva nos sintoma, a histérica busca fazer o impossível: ou seja, fazer existir a relação sexual[26]. Dessa forma, Dora faz um enigma permanente sobre

[24] Na palavra *res*-situa destacamos o equívoco significante permitido pela língua portuguesa, que evoca no prefixo *res* o significado de "coisa", em latim.

[25] Lacan. *O seminário – livro 8: A transferência (1960-1961)* (*op. cit.*, p.248).

[26] Segundo Lacan, a relação sexual não ex-siste, ou seja, no "não" encontramos uma correlação com a negativa freudiana, e na ex-sistência destacamos a pulsão que sempre insiste em se satisfazer, mesmo que seja por substitutos.

um gozo sexual subtraído, expresso no nojo, deslocado e escamoteado pelo próprio uso das palavras – *vermögender mann*. Sua palavra no tratamento tem valor de sintoma porque concentra a insatisfação e as queixas a serem transformadas em questões sobre o gozo sexual, gozo, por sua vez, "retro-alimentado" pela insatisfação e pelas queixas. Sua questão endereçada ao Outro[27] é relativo ao Outro gozo, gozo da "mulher que não ex-siste", gozo impossível de ser dito por palavras, que ela responde com suas estratégicas e sintomas histéricos. Neste lugar além-sexo, o que a nosso ver, vai além do que é colocado pela pulsão de morte, pela castração e pelo Édipo, insiste um mais-de-gozar.

À medida que a associação livre prossegue, o objeto-causa de desejo, o olhar, desponta no horizonte. Assim destacamos a experiência de olhar o livro-enciclopédia sobre a sexualidade[28], leitura que partilhava com sua cúmplice que, mais tarde, a trai – a Sra. K. Assim também era a experiência de olhar a brancura da Madona[29] erigindo nesse ideal, o vazio do objeto-olhar[30]. Assim, também Dora se esconde ao olhar da Sra. K, desvelando o olhar oculto entre as palavras, olhar subtraído do Outro nas sombras do desejo. É desta forma que Dora desvela que o desejo histérico só se mantém pela insatisfação empenhada ao Outro ao se furtar ali como objeto. Ou seja, a histeria sustenta o desejo por faltar ao Outro. Encarnando o vazio do objeto ou, até mesmo, a marca invisível recebida do significante[31], a histérica põe o Outro a trabalhar sob a vertente de indeterminação do sujeito no significante, justo, no lugar onde o Outro não responde. Dessa forma, a histérica encontra seu valor por faltar ao Outro.

É assim que Dora se identifica ao que causa o desejo do Outro. Essa identificação remete ao objeto *a* uma vez que supõe que o Outro o guarda. Em lugar de renunciar ao gozo em função da causa, ela paga o preço da ilusão da completude do Outro com seus sintomas.

De criança sacrificada pela Sra. K. – ela é traída pela amiga e confidente[32] –, de criança sacrificada pelo pai como objeto de trocas[33], vertente fantasmática que mantinha ambos – a Sra. K. e o pai – no lugar de Outro absoluto[34], personagens imaginariamente isentos da castração, Dora, como qualquer neurótico, evitava se deparar com a castração que sempre é do Outro. Assim erigidos, os personagens de sua novela familiar permitiam a Dora acreditar que neles encontraria a chave do segredo sobre a feminilidade. De fato, o que Dora desejava era despertar um saber sobre o sexo que nenhuma identificação pode trazer. Paradoxalmente, ela se identifica para fazer retornar suas questões enigmáticas a partir das próprias identificações.

[27] Encarnado, por exemplo, na Sra. K.

[28] Freud. Fragmento da análise de um caso de histeria (*op. cit.*, p.96).

[29] *Ibid.*, p.93.

[30] Lacan destaca no olhar e na voz os dois objetos de desejo, distinguindo-os dos objetos freudianos seio, boca, fezes, falo como objetos de demanda.

[31] Lugar onde o gozo vazio de significação insiste na repetição e comemora a irrupção de gozo. O traço unário é descrito por Lacan como a marca invisível do significante.

[32] Freud. Fragmento da análise de um caso de histeria (*op. cit.*, p.59).

[33] *Ibid.*, p.32.

[34] Ou seja, não submetidos à castração e assim correlatos ao pai totêmico, o pai da exceção que sustenta o lado masculino das fórmulas da sexuação. A eles Dora se identificava, sustentando assim a vertente do homem, "bancando o homem", como tão bem sabe a histérica. Dora erige personagens imaginariamente isentos da castração para, como qualquer neurótico, evitar se deparar com a castração que sempre é do Outro. E é *trou*-mática.

À medida que Freud se entusiasma com suas descobertas na "explicação" do sonho sobre o da caixa de jóias[35], Dora lhe mostra que não busca a satisfação de seu desejo. Ao contrário, sendo um dos exemplos paradigmáticos da histeria, ela goza na insatisfação. Porque o que ela quer é construir um saber sobre o gozo para além do pai, ou seja, o gozo da mulher.

Embora no sonho sobre a caixa de jóias[36], a jóia pudesse evocar um semblante no qual ela poderia se identificar, ela não "era" a jóia, nem queria a jóia que poderia encontrar no corpo do Sr. K.[37] O que ela desejava, de verdade, era manter o vazio da caixa, equivalente ao jarro, o vazio do jarro, que Lacan torna correlato ao corpo. O corpo é trabalhado por Lacan em seus seminários como o invólucro do vazio, do *nada* que invoca para Dora o gozo suplementar e *ex-sistente* da mulher e do qual ela "não quer saber".

O que ela queria era manter o olhar sobre a brancura que revestia o enigma da mulher. Ela recusa o vazio e o substitui pelo nojo. Também se identifica ora com o olhar ora com a voz afônica, ambos objetos que se manifestam em ato em todas as cenas: a do lago com o Sr. K, a afonia[38] na presença da Sra. K., no olhar fascinado perante a Madona. O objeto pode ser invocado quando ela cai fora, sai "das vistas" e até mesmo quando ela "cai fora" da análise com Freud. Assim, ela se subtrai como ser de gozo e se constituiu no que falta ao Outro. O objeto *a* em sua vertente de fixação de gozo é um objeto impertinente ao qual o sujeito somente consegue se aproximar pela fantasia.

Se considerarmos o objeto como o que detém o sujeito, que o fixa na fantasia, fica mais fácil considerar que o objeto também é o fundamento da unidade ilusória do sujeito, ou do semblante. O objeto no lugar da verdade está estruturalmente separado do lugar do semblante. No entanto, "o objeto *a* nunca separa muito bem o gozo fálico do gozo do Outro. Entre o fora do corpo do gozo fálico e o fora da linguagem do gozo do Outro, a histeria se vê obrigada a converter a linguagem do corpo e a vida do corpo em significante"[39].

Do final da análise com as histéricas, Freud concebe ser o luto da "essência do macho" por ela realizado, uma das formas do retorno do que ela diz: no impossível desta busca, a histérica desvela o semblante que o falo é.

[35] Freud. Fragmento da análise de um caso de histeria (*op. cit.*, p.64).

[36] Ibid., p.88.

[37] Ali e lá poderia encontrar o órgão de gozo que suplementaria o gozo feminino. Mas, como histérica, ela se furtava a ele.

[38] Freud. Fragmento da análise de um caso de histeria (*op. cit.*, p.37).

[39] Gallano. Los deberes de la histérica (1988, p.119).

referências bibliográficas

FREUD, Sigmund. (1905) Fragmentos da análise de um caso de histeria. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. VII.

FREUD, Sigmund. (1937) Análise terminável e interminável. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. VII.

GALLANO, Carmen (relatora). Los deberes de la histérica. In: *Histeria e obsessão.* Buenos Aires: Manantial, 1988.

LACAN, Jacques. (1952) Intervenção sobre a transferência. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

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

LACAN, Jacques. (1958) Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 8: A transferência (1960-1961).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, Jacques. (1964) Posição do inconsciente. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. (1966) Do sujeito enfim em questão. In: *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. Radiophonie. *Scilicet.* Paris, n.2/3, p.55-99, 1970.

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

resumo

O que o "deixe-me falar e dizer" das histéricas ensina a Freud sobre a direção do tratamento? As histéricas manifestam que "o desejo se mantém pela insatisfação que ela ali denuncia escapando como objeto". Elas erigem seus sintomas na "falha de um saber sobre o sexual". Nada como a histeria para melhor mostrar a íntima relação entre a verdade – que se articula no saber inconsciente – e o sintoma – no qual o gozo encontra seu pouso! Lacan define o tratamento da histeria em conformidade com a estrutura da fantasia. Podemos nos perguntar o que muda na direção de tratamento que trabalha o equívoco significante e, assim faz vacilar as identificações, se abordarmos em lugar do "ser" (por ex. "ser o falo"), a "falta-a-ser" que a histeria melhor expõe como um fato de estrutura? Como abordar o ato analítico em relação ao objeto-causa de desejo que oscila na fantasia? Retomemos a incidência da palavra de Freud. Como bem demonstra no clássico caso Dora ao provocar comoção e surpresa com suas palavras, Freud permite ao vazio do objeto, que se fixa na fantasia, manifestar-se nas reviravoltas dialéticas e na retificação subjetiva.

palavras-chave

histeria, direção do tratamento,
comoção, verdade, objeto

abstract

What does the "let me speak and say" of the hysterical ones teach to Freud about the direction of the treatment? The hysterical ones manifest that "the desire stays for the dissatisfaction that she there denounces escaping as object". They erect their symptoms in the "failure of a knowledge on the sexual". Nothing as the hysteria for best to show the intimate relationship among the truth – which pronounces in the unconscious knowledge – and the symptom – in which the joy finds its landing! Lacan defines the treatment of the hysteria in accordance with the structure of the fantasy. We can wonder what changes in the treatment direction which works the significant misunderstanding and, that way it makes like this to hesitate the identifications, if we approach instead of the "be" (for former. "to be the phallus"), the "to lack-to-be" the better hysteria expose as a structure fact? How to approach the analytical action in relation to the desire object-cause which oscillates in the fantasy? Let us retake the incidence of Freud's word. As it is well demonstrated in the classic Dora's case when provoking commotion and surprise with his words, Freud allows the emptiness of the object, to be fixed in the fantasy, to manifest in the turns dialectics and in the subjective rectification.

keywords

hysteria, direction of the treatment, commotion, truth, object

o giro do discurso em um caso de neurose obsessiva[1]

LENITA PACHECO LEMOS DUARTE

[1] Trabalho apresentado na Jornada de Formações Clínicas do Campo Lacaniano: A direção do tratamento na clínica dos discursos, II, Niterói, 2000) e no Fórum Nacional da Associação Fóruns do Campo Lacaniano: O que se espera de um psicanalista ?, II, São Paulo, 2001.

introdução

NA CLÍNICA PSICANALÍTICA, DEFRONTAMO-NOS com os mais variados sintomas, que indicam enigmas a serem decifrados. No discurso do sujeito, algo tende a se repetir, retornando em sua fala, no dito e no dizer e fazendo emergir conteúdos que por vezes causam estranheza, surpresa ou mesmo horror ao analisante, que tende a considerá-los alheios a si ou incompreensíveis a seu entendimento. Ora são trazidos sofrimentos e angústia suscitando dúvidas e interrogações, ora se apresentam por meio de obsessões, fobias, inibições ou conversões e sofrimentos no corpo.

Aprendemos que o sintoma constitui uma formação do inconsciente, uma formação da linguagem. O sintoma fala, jogando com o equívoco da língua. Ele condensa uma significação, segundo Freud, e, como indica Lacan, é uma metáfora cuja função é dar consistência de ser ao sujeito, que, no lugar de sujeito do inconsciente, é da ordem da falta-a-ser.

Para que se inicie uma análise, não basta que um sujeito queira se conhecer melhor, é preciso haver uma queixa endereçada a alguém que possa lhe dar um saber sobre sua dor. Então procura-se um analista, um "mestre" que dê resposta a seu sofrimento, mas é justamente nesse lugar que o analista, em sua política de falta-a-ser, não atende à demanda do analisante. Assim, o sintoma como enigma retorna ao sujeito sob a forma de questão a ser decifrada, aparecendo como a própria expressão de sua divisão. Dividido de si mesmo pela barra do recalque, que impede que a verdade que se articula em seu inconsciente possa ser dita por inteiro.

De acordo com a clínica dos discursos, o discurso do analista permite o giro discursivo. O sujeito histérico é o inconsciente em exercício. É necessário instaurar o discurso do analista (Figura 4), que é o avesso do discurso do mestre (Figura 1), em que o analista é o agente que transforma seu analisante em produtor de significantes de suas particularidades, ou seja, torna possível a histerização discursiva (Figura 3), como indica Lacan em *O seminário – livro 17*.

M

$$\frac{S_1}{\not S} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Figura 1

U

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\not S}$$

Figura 2

H

$$\frac{\not S}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Figura 3

A

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\not S}{S_1}$$

Figura 4

Em uma análise, há somente um sujeito, o sujeito do inconsciente. O analista está presente como objeto *a* que faz o sujeito falar, promovendo o giro do discurso. Em termos lacanianos, como ensina Antonio Quinet[2], o discurso se refere não aos ditos, ao discurso concreto que se depreende da fala de alguém, mas sim a um laço social instaurado pelo instrumento da linguagem, que determina certas relações estáveis no interior das quais se inscrevem enunciados primordiais. O discurso para a psicanálise se diferencia do discurso para a lingüística por incluir um elemento heterogêneo radical em relação ao campo da linguagem, do inconsciente, estando, portanto, fora da cadeia de significantes, do simbólico. Como indica Lacan, trata-se do objeto *a*, objeto libidinal condensador de gozo, mais-de-gozar, causa de desejo e horror. Temos, assim, os discursos ou laços sociais tecidos pela linguagem e causados pela libido representada pelo objeto *a*. Lacan formulou quatro discursos – mestre, universitário (Figura 2), histérica e analista – como formas de a civilização tratar o gozo pela linguagem e localizar o sujeito. O discurso do mestre domina a civilização, constituindo uma das formas de laço social alicerçado na relação do senhor e do escravo.

[2] Quinet. *A clínica dos discursos* (1999-2001).

Uma entrada em análise torna possível a emergência do saber inconsciente. O inconsciente não tem um discurso, o inconsciente é uma linguagem que funciona de forma semelhante ao discurso do mestre. Como indica Lacan, esse discurso é o do poder, da lei imperativa que aliena o sujeito, uma vez que nele se impõe o S_1, o significante mestre, absoluto. É aquilo do qual se compõe o inconsciente, que põe um saber para funcionar a seu serviço para produzir o que está fora do sentido, fora da cadeia significante, o que pode indicar, por exemplo, a estrutura do chiste, do ato falho.

A proposta de meu trabalho é articular um caso clínico às clínicas das estruturas subjetivas ou clínica do sintoma e à dos discursos. Na primeira, interroga-se a estrutura do paciente: neurose, perversão ou psicose? Segundo Quinet[3], a clínica das estruturas se refere às três formas de negação do Édipo – recalque, desmentido e foraclusão – que traçam as vias de como o sujeito se coloca em relação à castração. Como respostas a esses três tipos de negação, encontramos na neurose os sintomas, classicamente histéricos e obsessivos, na perversão o fetiche e na psicose as alucinações e os delírios. Na clínica do sintoma, interessa saber o sintoma que o sujeito apresenta e qual o seu destino na análise. A passagem dessa clínica para a clínica dos discursos implica o estudo de como se dão os laços sociais para além dessas estruturas clínicas. Uma clínica não exclui a outra, as duas são necessárias. Tentar pensar de que maneira os neuróticos, perversos e psicóticos entram no laço social é importante não apenas para a direção do tratamento, mas também para a análise do discurso, para uma visão que o analista possa ter de como os discursos circulam na sociedade.

[3] Quinet. *As 4 + 1 condições da análise* (1991, p.23-25).

Tomando os quatro discursos, o sintoma (S) faz laço social. Quando o sintoma faz laço social, estamos no discurso da histérica. Também fazem laço social o significante mestre (S_1) no discurso do mestre, o saber (S_2) no discurso universitário e o objeto *a* no discurso do analista.

Para ilustrar o contexto pesquisado, apresento recortes de um caso de minha clínica que chamei de "Quem é Clara?".

histerização de um sujeito obsessivo

Marcos procura análise por estar muito preocupado, pois havia descoberto muitas dívidas em nome da firma da qual era "co-gestor". Sentiu-se enganado pelo sócio, responsabilizando-o pelos empréstimos, não sabendo como agir diante de tantas cobranças. "Para mim foi uma porrada ver cheques sem fundos nos bancos, restaurantes, até ver meu nome no SPC. E eu não sabia de nada! Comecei a pirar com essa história, com a minha boa-fé, passando a beber mais ainda e ficar mais agressivo. Há muitos anos que bebo, sendo aconselhado a buscar terapia, mas eu era muito refratário. No entanto essas dívidas me colocaram contra a parede, entrei em crise com esse conflito societário".

Durante as entrevistas preliminares, Marcos fala da situação angustiante que precisa resolver, acrescentando que me procurou por indicação de uma médica que me considera confiável. Diz que gosta muito de ler sobre religião, sociologia e

psicologia, trazendo inclusive recortes de jornais sobre Freud e Lacan, oferecendo-os à analista para um possível debate.

Marcos relata que não percebia que estava sendo enganado, não se dando conta do que acontecera. Alega que suas tarefas eram externas, passando dias sem ir ao trabalho, deixando que seu sócio resolvesse tudo sozinho. "Eu confiava nele, isso sempre acontece comigo". Como assim? "Compareço, depois me afasto, me omito, perdendo o controle da situação. Até de casa eu me ausento, indo sempre para o bar. Não consigo ganhar dinheiro. O que é que está havendo comigo? Por que preciso beber a ponto de me embriagar? Por que esses fatos se repetem?".

Assim o analisante, em sua impotência para resolver suas questões, endereça seu sintoma a uma analista confiável, identificada aos mestres da psicanálise, a quem supõe um saber sobre sua verdade, estabelecendo-se a transferência. Não respondendo do lugar de mestre, em sua política de falta-a-ser, a analista convoca o sujeito a associar livremente, tornando possível, assim, que o sintoma retorne como enigma para ser decifrado pelo analisante, que, ao se implicar nas questões, faz retificações subjetivas, sinalizando a entrada em análise.

Como indica Lacan em *O seminário – livro 17*[4], "se a palavra é tão livremente dada ao analisante, é porque se reconhece que ele pode falar como um mestre". E é desse lugar, então, que Marcos fala que sempre trabalhou em cima do pensamento, do racional, da simbologia, buscando certezas nos livros, quando salienta: "Me perco muito em palavras e conceitos, fico dias nessa coisa, misturado e preso em uma cadeia de palavras. Se penso na palavra meditação, vem reflexão, vem ego, vem eu, e assim vai". Acrescenta que fica deprimido porque não consegue concretizar nenhum projeto, "perpetrar coisa alguma", sentindo uma angústia "imobilista, inoperante, aparvalhante". Fala que ficou engessado ao virar funcionário público, só compilando dados para o chefe, ficando "fossilizado".

Lembra-se que, na infância, a mãe o alertava sobre a maldade, sobre o sexo, a não ir na conversa de ninguém. Até que um rapaz lhe ofereceu bolas de gude transparentes que o deixaram fascinado, e ele embarcou na sedução. Alega que não houve penetração, só bolinação, ficando satisfeito com a troca. Isso nada significou para ele, até ouvir alguém dizer que o sexo era coisa proibida, que fulano transou com sicrano, quando percebeu que fora sacaneado. "Caí na real, empalideci, me senti um criminoso". Sentiu-se angustiado, com sentimentos de culpa por haver concordado em participar daquela relação, se auto-recriminando.

[4] Lacan. O seminário – *livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970)* (1992, p.35).

Afirma que a questão de seu pai é que não aconteça nada para que não se dê nada funesto. É melhor ficar em casa que sair, jogar, chutar, ser aplaudido ou vaiado. Ficando no banco de reservas, não acontecerá nada. Mas, segundo Marcos, é melhor ser vaiado 49 vezes em cinqüenta chances e acertar só um gol que não chutar, não tendo nenhuma chance de fazer gol. Acrescenta que não conseguia pegar no volante porque o pai sempre dizia: "Cuidado, você vai se acidentar". Durante uma viagem, contou, em 45 minutos, 32 duas coisas negativas que o pai falou. Diz que não percebia que isso tinha relação direta com ele, achando tudo folclórico, pensando que o pai era pirado. "Quando eu era pequeno, tinha medo de não acreditar em Deus, pois ensinaram-me que eu ia me dar mal se não tivesse essa crença. Minha vida foi moldada por procurar certezas na religião".

Relata que começou a beber ao tentar romper com os valores familiares: "Sempre endossei os dogmas religiosos, vivendo de reflexões e assertivas do hinduísmo, do budismo, do islamismo, do Alcorão e da Bíblia cristã, que faziam parte de minha bibliofilia". Bibliofilia? "É, quer dizer, mania de colecionar livros". Comenta que, se não fosse esse saber, sua iconografia psíquica seria outra. Iconografia? "Sim, são as várias imagens mitológicas que construí em função da leitura da Bíblia". Após o rompimento com a família, ligou-se a um grupo de artistas e intelectuais, dizendo que seu batismo foi um grande "porre". Com o tempo, afastou-se dessas pessoas por julgá-las "culturalescas", refugiando-se na bebida e ficando solitário. Procurou retornar ao bar para conversar, mas quando via, estava profetizando verdades e dogmas religiosos, fazendo lembrar o pai, que está sempre repetindo histórias de heróis bíblicos e avatares que têm a sorte de se comunicar com Deus. "Lá no bar eu não falava de mim, das minhas questões, das minhas prioridades, das minhas emergências, carências, insuficiências, brechas, crateras, fraturas e dos meus vazios". Acrescenta que vai ao bar "morejar" sobre os problemas. Pontuo: morejar? "Sim, eu fico hibernando as idéias, carpindo os pensamentos no copo de cerveja". Carpindo? "É! Carpir é acompanhar todo o ritual do cadáver, velar o corpo, orar por sua alma, receber as condolências, até sepultá-lo. Qualquer projeto tinha de ser carpido ali, eu ia escrevendo e bebendo até ficar embriagado, inconsciente, esquecendo tudo".

Associando livremente, Marcos traz dados de sua história, até que, em uma sessão, mostrando-se assustado, falou de algo diferente que ocorrera no bar, ao ver uma moça que servia

bebidas de uma forma especial. "Ela recolhia as garrafas vazias enfiando os dedos nos gargalos". Ele diz que se sentiu fascinado por essa imagem, pelo ato de penetração, descrevendo a moça como sensual, interessante, magra e clara. Clara? "Sim, clara, assim como você". Corto a sessão nesse momento, e ele volta na seguinte dizendo que sempre retorna àquele bar para verificar se ela está lá. "Voltei ao posto de observação, como um *voyeur*, voltei ao lugar do crime, procurando avaliar essa obsessão que não me larga. Acho que são impulsos infantis". Ele se critica: "Você, um cara de meia idade, com esse tipo de obsessão, que não é atração física, intelectual, nem tesão arrebatador". Marcos comenta que necessita atender a alguma carência dessa pessoa, dizendo que ela precisa ser protegida. Protegida? "É, surgiu como hipótese". Nesse momento, justifica que precisa interromper o tratamento, por impossibilidade financeira. Dias depois, deixa na recepção do consultório presentes para a analista: um vidro de perfume e bombons, acompanhados de um bilhete de agradecimento pelo carinho e pela atenção que lhe dispensei. Aqui, o amor de transferência vem como resistência, em que a demanda de saber aparece como demanda de amor erotizada. Telefono para ele convocando-o a retornar, e embora relute, acaba concordando. Ao voltar, fala da moça do bar, da claridade e da luminosidade que ela passa, interrogando-se e lançando hipóteses sobre sua identificação com ela, achando que essa luz está dentro dele e que ele precisa protegê-la, passando a indagar: "Será que ela está bem? Será que está passando necessidades? Posso ajudá-la? Será isso um sentimento filial?". Relaciona sua fantasia de proteção ao supor que ela trabalha no bar ganhando pouco. Acha que esse fascínio por ela também lembra a história de sua infância, da Cinderela humilde, coitadinha, trabalhando, até que chega o príncipe encarnado por ele, com o sapatinho que vai experimentar para ver se entra. Ver se entra? Ele diz que falou de propósito, lembrando que não gosta de calçar meias em ninguém, associando essa história à sua dificuldade de penetrar uma mulher, comparando seu pênis a um estilete, uma coisa perfurante que pode machucar. "É bem sintomático, essa coisa de enfiar, era difícil e tormentoso penetrar uma mulher".

Marcos descreve sua "imagística e mitologia romântica", deslocando-se do pai ao príncipe generoso, inebriado pela poção do amor, que chama de "iconografia medieval", afirmando "que é o príncipe quem leva a princesa em uma viagem perigosa, porque ela é a pretendida do rei mas, na verdade, ele é um cavalheiro cheio de nobres sentimentos que está doido para

transar com a princesa". Está doido para transar? Ele diz que esse é o caso de Lancelot e do rei Arthur, em que se dá a transgressão amorosa no plano do relacionamento entre um homem e uma mulher. Marcos acha que pode estar projetando nessa moça suas mitologias, quando vai do lar ao bar, permitindo-se transgredir onde não terá uma relação familiar. Diz que ia para o bar para beber bastante vinho, mas atualmente afirma que não apresenta mais essa compulsão para beber, não precisando mais do álcool.

Além disso, Marcos se dá conta da fala castradora e dos atos coercivos do pai, que aquilo que achava cômico na verdade lhe fazia mal, determinando suas ações. "Se eu pegasse um martelo e errasse, ele falava: 'Você não sabe nada! Você não tem coordenação motora". Hoje, diz estar mais consciente disso, e já consegue até dirigir.

No início do tratamento, Marcos trazia relatos de sonhos em que sempre estava fugindo da polícia, como um menor infrator, mas uma mulher lhe deu a dica para escapar: "Em um jogo de criança, eu acionava uma manivela e o bonequinho levantava, podendo ganhar ou perder, mas ele acabou ganhando muita grana. Pensei no sonho, agora estou livre da lei, da polícia, ela não me agarra mais, estou até dormindo melhor". Atualmente, questiona as convicções de seu pai e as verdades da bibliografia teológica, afirmando que hoje sua religião é a da dúvida, do não-contentamento, da pergunta, porque as respostas acabam mas as perguntas permanecem: "Estou reinando sobre a dúvida. Quer um exemplo: quem sou eu?". Diz que agora procura ler sobre os filósofos, identificando-se a Nietzsche, nomeando-se um "iconoclasta, um destruidor de mitos e imagens", levando-o a provocar e questionar as concepções das pessoas que o cercam.

considerações teóricas

Observamos nesse caso os fenômenos intra-subjetivos característicos da neurose obsessiva. Beber não fazia questão para Marcos, até deparar-se com as dívidas, com a justiça, com a lei simbólica, que vem desencadear forte angústia e culpa ao perceber sua omissão diante dos fatos em que estava implicado, como "co-gestor" da situação.

Em suas associações, evidencia sua procrastinação, indicando como é difícil agir, concretizar e "perpetrar" seus planos, que continua adiando. Ele contabiliza e compila dados, enumera idéias, lança e verifica hipóteses, faz relatórios o tempo todo, revelando sua "iconografia mental", como expressa, ou

seja, os labirintos tortuosos de sua mente, em que se mostra escravo dos pensamentos, prevalecendo o deslizamento metonímico.

Inicialmente, aprisionado aos significantes mestres (S_1), aos imperativos superegóicos, representados não só pelo Outro paterno e materno, mas também pelos mestres religiosos, Marcos repetia as verdades instituídas, alienantes, não sabendo nada sobre seu desejo. Mas ele é capturado pela pulsão escópica, pelo objeto olhar, pelo qual fica fascinado, e então aparece a questão do desejo.

Na análise, Marcos procura se desvencilhar das verdades impostas pelos mestres encarnados por teólogos nos quais buscava compulsivamente um saber. Em sua "bibliofilia", Marcos se apresenta instalado no discurso do mestre, evidenciando a dialética do senhor e do escravo em que ora se coloca como pastor, encarnado a lei de Deus ao "pregar" nos bares, ora se apresenta escravizado das certezas dos versículos e mandamentos bíblicos, nos quais verdades absolutas lhe eram impostas.

Segundo Freud, em sua correspondência com Fliess, na etiologia da neurose obsessiva o encontro com o sexo é prazeroso mas se acompanha da auto-recriminação, tendo como conseqüência a culpa pela experiência proibida. "A obsessão traz ao mesmo tempo a lei e sua transgressão, o gozo e sua condenação", como afirma Quinet[5]. A experiência sexual de prazer da infância de Marcos adquire no *a posteriori* uma conotação condenável que se desloca para seus atos, daí sentir-se imobilizado, pois passar ao ato, isto é, "perpetrar" seus pensamentos, equivale a realizar uma ação criminosa. Embriagado pelas palavras, pelo simbólico, seus atos sucumbem na ruminação mental e, em sua solidão, compartilha com a bebida o gozo do pensamento. Durante muito tempo a garrafa de cerveja foi a parceira ideal de suas frustrações e aspirações, "o casamento feliz", como indica Freud[6]. Marcos vai com projetos para o bar, seu alcoolismo é uma tentativa de anestesiar e anular o gozo do crime, apagando a memória e a consciência, desaparecendo como sujeito.

Ao se sentir um "criminoso", portador de um pênis "estilete" que pode machucar a mulher, afasta-se do objeto causa de desejo para não "perpetrar", ou seja, realizar um ato condenável que o deixaria culpado. É na análise, por meio da neurose de transferência, quando aparecem as resistências, que ele pode atualizar e elaborar a experiência traumática. Presenteando a analista e interrompendo o tratamento ele recua, tentando "protegê-la" e, desse modo, anular suas fantasias agressivas associadas ao gozo da penetração que estavam veladas em seu vício.

[5] Quinet. *Zwang und Trieb.* Sintoma obsessivo, com-pulsão à repetição (1997, p.68).

[6] Freud. Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (1912, p.171).

Insatisfeito com a "rainha do lar, com a mãe zelosa", Marcos procura uma mulher que lhe demande e que possa satisfazer seu desejo a contrabando. Seu alvo mudou, continua indo ao bar, não mais para beber, mas para focalizar seu objeto causa de desejo, "a pérola do olhar", como diz ele, uma imagem "clara", fascinante e idealizada que criou. Ele a vê, mas é nela que ele se vê, ficando nesse jogo de espelhos e imagens em que o que vê é sua própria imagem refletida no espelho, representada por ela, a quem ama narcisicamente. É ela, no lugar de objeto *a*, mais-de-gozar, que o faz sair da inércia, da pulsão de morte, que o faz despertar da embriaguez mortífera, repetitiva, para poder lembrar, sonhar e fantasiar. Construir uma história na qual o outro está presente, a quem pode endereçar e reabrir a questão sobre seu desejo (*che vuoi*)[7]. "O que o outro quer de mim? O que Cinderela quer de mim? Ela precisa de proteção, de amor?", questiona Marcos diante da emergência da libido, com toda sua luminosidade. Ele segue a mulher por todos os cantos como um bom *voyeur*, e de longe a admira, enquanto diz: "Não é sexo não, é diferente", negando seu desejo, que permanece na ordem do impossível. Em suas fantasias, Marcos procura uma mulher que possa proteger e botar seu pênis, "colocar o sapatinho", como em seus sonhos de criança, no que vemos que a articulação significante substitui a relação sexual. Os significantes copulam.

[7] Lacan. A subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano (1958/1966, p.829).

Ao se deslocar da "acidez profética" do discurso do mestre, questionando os imperativos categóricos vindos do Outro, Marcos passa da coerção do pensamento à dúvida e, na "doçura do romantismo", busca um mestre (analista) que lhe dê um saber sobre a verdade de seu gozo, já que a barreira do recalque o impede de ter acesso a esse saber. Assim, o analisante, ao não encontrar um mestre encarnando o saber, nem um sujeito das paixões no lugar de agente do discurso do analista, passa a produzir e a destituir os significantes que o martirizavam, determinando sua vida. E o desejo de saber sobre a questão sexual, sobre a relação entre um homem e uma mulher, se transforma na busca de uma investigação epistemológica.

Com a análise, Marcos rompe o casamento com a garrafa de cerveja, trocando-a pela mulher, interessante e "clara", objeto agalmático, que tem a ver com a analista "clara", que é o mesmo significante que ele transfere, identificando-o à moça do bar, associando à claridade e à luminosidade que o deixou capturado. É à sua nova parceira que endereça seu sintoma, buscando um saber que retorna como enigma que ele procura decifrar, construindo lendas e mitos para semidizer sua verdade.

É a emergência do sujeito dividido por seu desejo que sinaliza a histerização do discurso, na qual o sintoma será o comandante da viagem analítica.



referências bibliográficas

BENTES, Lenita & GOMES, Ronaldo Fabião. O brilho da inFelicidade. In: *Artigos diversos.* Rio de Janeiro: Kalimeros, 1998.

FREUD, Sigmund. (1896) Rascunho K: As neuroses de defesa (Um conto de fadas natalino). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. I.

FREUD, Sigmund. (1909) Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. X.

FREUD, Sigmund. (1912) Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor. (Contribuições à psicologia do amor II). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XI.

FREUD, Sigmund. (1913) A disposição à neurose obsessiva. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XII.

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

FREUD, Sigmund. (1916) Conferência XVII: O sentido do sintoma. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XVI.

FREUD, Sigmund. (1916[1925]) Inibições, sintomas e angústia. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XX.

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

FREUD, Sigmund. (1937) Construções em análise. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XXIII.

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

LACAN, Jacques. (1953) *O mito individual do neurótico.* Lisboa: Assírio e Alvim.

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

LACAN, Jacques. (1958) A subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. O *seminário – livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1963-1964).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

LACAN, Jacques. O *seminário – livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 20: Mais, ainda (1972-1973).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jacques. Conferencia en Ginebra sobre el sintoma. In*: Intervenciones y textos 2.* Buenos Aires: Manantial, 1975.

QUINET, Antônio. *A clínica dos discursos.* Seminário inédito proferido nas Formações Clínicas do Campo Lacaniano. Rio de Janeiro, 1999/2001.

QUINET, Antônio. *A descoberta do inconsciente. Do desejo ao sintoma.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

QUINET, Antônio. *As 4 + 1 condições de análise.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

QUINET, Antônio. Da histeria ao discurso do analista em Jacques Lacan. In: *Psicanálise e suas conexões.* Rio de Janeiro: Imago, 1993.

QUINET, Antônio. *Zwang und Trieb.* Sintoma obsessivo, com-pulsão à repetição. In: O*s destinos da pulsão.* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1997.

RIBEIRO, Maria Anita Carneiro. Histeria e discurso em Jacques Lacan. In: *A psicanálise e suas Conexões.* Rio de Janeiro: Imago, 1993.

RIBEIRO, Maria Anita Carneiro. *Neurose obsessiva.* In: *Artigos diversos.* Rio de Janeiro: Letter Editora, 1992.

RIBEIRO, Maria Anita Carneiro. *Um certo tipo de mulher: mulheres obsessivas e seus rituais.* Rio de Janeiro: Rio Ambiciosos, 2001.

resumo

O discurso do analista é o avesso do discurso do mestre, como diz Lacan em *O seminário – livro 17*. É o discurso da destituição dos significantes mestres, dos S_1, da lei imperativa que aliena o sujeito. Nesse discurso, o analista, como objeto *a*, é o agente que transforma seu analisante histerizado em produtor de significantes de sua particularidade, ou seja, ele está presente como objeto que faz falar, promovendo o giro dos discursos, como ensina Antonio Quinet no *Seminário sobre a clínica dos discursos*. É o que pretendo ilustrar, apresentando recortes de um caso de minha clínica que apresenta os fenômenos intra-subjetivos característicos da neurose obsessiva.

palavras-chave

discurso, histerização, neurose, obsessiva, desejo

abstract

The analyst's discourse is the opposite of the master one, as say Lacan in the 17 Seminar. It is the dismissal discourse of the master significants, of the S_1, of the imperative law which alienates the subject. In this discourse the analyst, as object *a*, is the agent that transforms a hysterical patient in producer of significants of his own particularity, that is, the analyst who is present like an object that makes speak, promoting the turn of the discourses, as teach us Antonio Quinet, in the *Seminar about the clinic of the discourses.* It is what I intend to illustrate through pieces of a case of mine that shows us the typical intra-subjective phenomena of the obsessive neurosis.

keywords

discourse, mysterisation, neurosis, obsessive, desire

um caso de neurose obsessiva em uma mulher

Maria Helena Martinho

Não é raro no meio psicanalítico ouvirmos falar sobre o fato de que o diagnóstico de histeria é mais comum nas mulheres e o de neurose obsessiva nos homens. Apesar de o mais conhecido caso clássico, na clínica freudiana, o Homem dos ratos[1], ser referente a um homem, após uma cuidadosa leitura da obra de Freud nos deparamos com um número nada desprezível de casos de neurose obsessiva em mulheres. Curiosamente observamos que, para discutir *O sentido dos sintomas*[2], Freud utiliza dois casos de neurose obsessiva em mulheres. É interessante pensar que é com base na neurose obsessiva em mulheres que Freud descreve minuciosamente o que é uma neurose obsessiva e, para isso, segue o viés do gozo e do sintoma.

[1] Freud. Notas sobre um caso de neurose obsessiva (1909/1976).

[2] Freud. O sentido dos sintomas (1917/1976).

Apresentaremos aqui fragmentos de um caso clínico de neurose obsessiva em uma mulher de 41 anos de idade que vem a nossa procura com o pedido de análise para seu filho de quatro anos. Ana vem porque o filho faz "cocô nas calças". No início do tratamento do menino, ela comparece a algumas entrevistas para falar sobre o que a aflige em relação a seu filho. Traz, inicialmente, as dificuldades do filho como queixa, mas, no decorrer de algumas entrevistas, termina por se implicar em uma demanda de análise para si própria.

Ana relata que tudo em sua vida é "harmonioso", "perfeito", "nada está fora do lugar". O único furo que se evidenciava até então era a problemática do filho, falha que ela, como mãe, não podia suportar. O fato de o menino fazer cocô nas calças causava-lhe culpa e angústia, de forma que seu discurso se mostrava perfeitamente adaptado a uma mãe que sabia exercer seu papel, e que se mostrava angustiada, culpada com o que não ia bem com o filho. Ela relata que protelou por cinco anos a decisão da gravidez, que a apavorava pela responsabilidade que exigia. A dúvida persistiu, até que sua idade a obrigou a uma decisão: "Quando o relógio biológico apitou, eu tive de tomar uma decisão. Aos 37 anos, tive de engravidar".

Ana se apresenta como mãe presente e cautelosa, vive em função de seu único filho. Define-se como boa mãe e esposa, honesta e de caráter. Aliás, durante sua infância foi considerada por todos uma "menina de ouro", "filha exemplar", "perfeita", o "orgulho da família", nunca "decepcionou ninguém". No

início de seu tratamento, recusa-se a admitir qualquer possibilidade que denuncie uma falha em seus pais, marido, filho ou em si própria. A cada entrevista filosofa sobre os valores da vida, em um desfilar de significantes, tentando causar boa impressão, mas uma questão é dirigida à analista: "Por que uma mãe tão dedicada, sensata e cautelosa tem um filho com problemas?". Ana supõe que a analista saiba tudo sobre a maternidade; gostaria que analista lhe dissesse o que deve fazer para não "decepcionar" como mãe, evitando assim eventuais problemas na vida do filho.

Em um primeiro tempo de sua análise, Ana vem com uma demanda relativa a seu sofrimento como mãe: apesar de se considerar uma mãe "dedicada", algo se dá com o seu filho, sobre o qual seu saber é insuficiente. Ela dirige então sua demanda ao saber suposto da analista sobre a maternidade, ela demanda um sentido, pois não consegue entender como uma mãe tão "perfeita" tem um filho que faz "cocô nas calças". A demanda desse sujeito é uma demanda de amor. A emergência do sujeito suposto saber articulada com a demanda de amor abre o registro da transferência, tornando possível à análise. A analista é investida dessa suposição de saber pela transferência. Como a analista não responde à demanda, que, aliás, estruturalmente tampouco pode ser satisfeita, surgem os significantes ligados à demanda inconsciente, por meio dos quais o desejo pode se articular. A manobra de transferência consiste em não atender a demanda de amor, de saber e de sentido, fazendo emergir a dimensão da falta correlativa ao desejo. Dessa forma, a análise progride da demanda dirigida à analista à demanda inconsciente. O ato analítico, com a não-resposta à demanda de sentido que Ana traz com seu sintoma, abre uma brecha no Outro, e a questão do desejo aparece no âmbito da pulsão relacionado aos significantes da demanda que será decifrados em sua história. O discurso do analista produz significantes mestres, "esses significantes dos quais não há significado e que, quanto ao sentido, simboliza seu fracasso"[3]. Sob transferência, Ana se depara com a castração do Outro, e é nessa falha do Outro que se aloja seu desejo, marcado pela impossibilidade.

[3] Lacan, *O seminário – livro 20: Mais, ainda (1972-1973)* (1985, p.107).

Ao longo de um bom percurso de sua análise, esse sujeito obsessivo se destina a camuflar, deslocar, negar. Sua estratégia é preencher o vazio do Outro com os objetos de seu desejo. Na tentativa de dominar o gozo do Outro, Ana não só anula seu desejo, como tenta preencher todos os "buracos" com significantes para barrar o gozo desse Outro que para ela tudo pode, tudo tem. O caráter especular, narcísico, torna seu eu ao mesmo

tempo inflado e ameaçado. "Se o obsessivo se mortifica é porque, mais que um outro neurótico, apega-se a seu eu, o qual carrega em si o desapossamento e a morte imaginária"[4]. A inflação do eu na neurose obsessiva já é em si mesma mortificante. "A saída desses impasses é impensável por qualquer manobra de troca imaginária, pois é aí que estão os impasses"[5].

A analista teve dificuldade de desalojar o sujeito da posição à qual estava fixada, por encontrar uma forte resistência ao trabalho do inconsciente. Coube a analista barrar um deslizamento metonímico incessante das associações que levavam a uma interminável cadeia associativa em busca do sentido do sentido. Coube a analista fazer o inconsciente como intérprete trabalhar; em vez de concorrer com seu trabalho interpretativo, produzindo a interpretação da interpretação, evitando dessa forma reproduzir o deslizamento metonímico incessante dos próprios sintomas obsessivos de Ana. A *práxis* clínica ensina que a manobra da transferência na clínica com obsessivos é especialmente mais complicada, uma vez que freqüentemente os obsessivos interrompem suas análises com a desculpa de que nada mais os abala, "tudo transcorre na mais perfeita ordem". Assim, a manutenção de um grau de angústia desse sujeito permitiu que sua análise prosseguisse.

Ana paga caro pela segurança que obtém da fantasia, ela paga o preço de estar fixada a determinada posição: a "menina de ouro", a "perfeita", aquela que "não tem furos", respondendo de maneira estereotipada ao Outro. Ela só demanda uma análise quando algo aí se rompe, ou seja, quando a segurança que obtém da fantasia é abalada, quando a neurose é desencadeada. Levantamos a hipótese de que, nesse caso, o desencadeamento da neurose se dá quando o ideal de perfeição se rompe com a maternidade. A problemática do filho, "fazer cocô nas calças", além de indicar uma falha do saber materno, falha que ela não pode suportar, desvela algo que toca sua fantasia, que, como em toda neurose, opera como tela protetora, modo pelo qual o sujeito faz face ao real da inexistência da relação sexual:

> Situada na base da realidade psíquica, a fantasia é constituída pelo simbólico, pelos significantes do Outro, e mediatiza o encontro do sujeito com o que é inabordável como tal – o real. Todo futuro relacionamento do sujeito com seu semelhante e com o mundo externo será sempre mediatizado por essa tela da fantasia. [...] Lacan fala da *père-version* para designar essa entrada do sujeito

[4] Lacan. *O seminário – livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955)* (1985, p.336-337).

[5] Lacan. A psicanálise e seu ensino (1957/1966, p.454).

> no simbólico, a partir de alguma versão paterna, constituinte de sua fantasia inconsciente. Se a fantasia protege do real, ela igualmente será a responsável pela produção de sintomas que passarão a ter o valor de real para o sujeito [...]. Foi de extrema importância para a própria constituição da psicanálise a passagem efetivada por Freud de sua teoria da sedução para a da fantasia, pois tal passagem foi, de fato, homóloga ao destacamento dos conceitos de recalque e de inconsciente[6].

[6] Jorge. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan* (2000, p.97).

Em determinada sessão, Ana relata um sonho difícil de me dizer porque era "muito feio, não tinha nada de bonito": "Sonhei que minha mãe tinha evacuado na pia do banheiro, eu entrei no banheiro e fiquei horrorizada. As fezes eram muito grandes. Fiquei chateada, aquela imagem não condizia com a minha mãe". Ela faz uma associação a esse sonho: "Acho que eu tinha uma imagem muito idealizada dos meus pais, depois da análise comecei a ver que eles não são tão perfeitos assim, mas sinto culpa por isso". Ainda em associação, diz: "Tenho nojo de cocô, mas não do cocô do meu filho". Lembra que quando criança fazia cocô nas calças como o filho, e se dá conta de que veio me procurar por causa do cocô do filho. Conta que uma tia costumava lavar sua bunda no tanque, quando estava suja de cocô, e enquanto isso dizia: "Que porcaria, que sujeira".

Essa paciente traz em sua história o contraste ouro e cocô. Freud comenta que "segundo as antigas doutrinas da Babilônia, o ouro são as fezes do inferno. O ouro entregue pelo diabo a seus bem-amados converte-se em excremento após sua partida"[7]. Minha paciente fala sobre esse contraste: o precioso e o desprezível, o útil e o inútil: "Se eu não for boazinha serei rejeitada, ficarei no desamparo". Ouro ou cocô? Essa é a pergunta que ela se faz quando se pega com sentimentos ambivalentes. Observamos aqui as oscilações do obsessivo entre o ouro e a merda, entre o tudo e o nada, que ganham uma conotação particular no caso de mulheres. "A dor de existir característica da mulher aparece por vezes na neurose obsessiva sob uma máscara extremamente trágica, que pode ser confundida com a melancolia, se esquecida a referência à estrutura e mantida apenas a atenção ao fenômeno"[8].

[7] Freud. Caráter e erotismo anal (1908/1976, p.179).

[8] Ribeiro. *Um certo tipo de mulher* (2002, p.63).

Ana se queixa de se perceber como se fosse duas pessoas: uma com sentimentos nobres e outra com sentimentos hostis. Luta contra a ambivalência desses dois sentimentos. O hostil

não condiz com seus valores. Sofre com essa ambivalência. Não se faz necessária nenhuma ameaça externa de punição. Ela tem uma convicção moral de que qualquer violação a conduzirá a uma desgraça insuportável. "Ninguém me obriga a nada, sou eu mesma que me obrigo". Imputa-se proibições que envolvem renúncias e restrições. As concessões são provas de remorso, tentativas de expiação. A escrupulosidade dessa paciente é um sintoma, reagindo contra a tentação, que a protege do pecado, ou, melhor dizendo, uma formação reativa contra os pecados do sexo: "Reconheço que estou mudando, tenho medo de que com a análise eu *despiroque* de vez, vire a mesa, passe a fazer o que nunca fiz". Se o sintoma é fálico, o que está agarrado no sintoma é o gozo fálico. Se ela *despirocar*, corre o risco de perder seu *falo-piroca*. "Para não se ver tragada pelo furo do Outro S(Ⱥ), a obsessiva se agarra ao sintoma que restitui a função fálica, que não é de todo bem-sucedida"[9]. Ana se protege das tentações provenientes de sua hiperestesia sexual, o gozo excessivo, por meio de rituais que lhe servem de defesa, medida de proteção. "A neurose obsessiva oferece uma caricatura meio cômica, meio triste, de religião particular"[10]. É uma religião feita de ritos, ordenamentos, proibições e impedimentos. Verificamos nesse caso a escrupulosidade como resultado dessa religião particular, gerando um sofrimento insuportável, uma vida martirizada pela culpa e pela autovigilância. Os sintomas obsessivos de Ana, por um lado, a torturam e a fazem sofrer, por outro lhe devolvem algo do prazer que estão destinados a prevenir, ou seja, satisfazem a pulsão por meio do deslocamento.

[9] Solano. Névrose obsessionnelle et féminité (1993, p.16).

[10] Freud. Atos obsessivos e práticas religiosas (1907/1976, p.123).

Os cerimoniais obsessivos ilustram como esse sujeito obtém o gozo a contrabando de seus sintomas, resistindo dessa forma ao inconsciente. Ana se obriga a uma programação da rotina diária, predeterminando o horário de cada atividade, mesmo as de lazer: "Pareço um robô, tudo perde a graça, é feito como obrigação". Certa vez preparava-se para uma viagem ao exterior, preparativos esses que se transformaram em um martírio. Obrigava-se a pensar em todas as possibilidades para prevenir que algo de mal acontecesse: idas a médicos, maletas de medicamentos, seguros de vida. Tudo era pouco. Temia que algo de mal pudesse acontecer, caso não se prevenisse.

Durante seu percurso de análise, Ana não faz referências ao seu marido e ao sexo. Essas não são suas questões. Não menciona rivais, não tem ciúme do marido. Tudo é dirigido ao filho, sua vida é dividida entre antes e depois do filho. O marido representa a instituição família. Um casamento sólido e estável, nada além disso. Ao sustentar a potência de seu marido, Ana

desvela o que sua neurose se dedica a camuflar: a falta no Outro. Esse caso revela que embora a mulher obsessiva não se furte, tal qual a histérica, da posição de objeto sexual do Outro, ela mantém seu desejo impossível. Isso é o que podemos observar nas relações de Ana com seu marido, uma relação monótona, estranha parceria, que mantêm uma camuflada "perfeição", excluindo dessa forma o desejo.

Em determinada sessão, ela relata que sua empregada, que estava grávida, contraiu sífilis. Culpa-se porque sofre, não com a desgraça da empregada e as complicações que a doença pudesse acarretar ao bebê, mas com a ameaça de contágio da sífilis. Sua família "corria perigo". Ana pensava também, contra sua vontade, na promiscuidade que gera essa doença. Recriminava-se por recriminar sua empregada promíscua. Verificamos aqui, mais uma vez, que o excesso de escrúpulos invade o sujeito, caracterizando-se como modalidade de proteção contra as tentações sexuais.

Podemos observar que a empregada de Ana ocupa o lugar da Outra mulher. Entretanto, esse sujeito não recorre à Outra mulher para interrogá-la sobre o mistério da feminilidade, como uma histérica o faria. Assim, indagamos: de que lugar a empregada é convocada por Ana? Na tentativa de construir uma resposta para essa questão, tomaremos aqui um dos casos relatados por Freud em *O sentido dos sintomas,* citado anteriormente por ele dez anos antes, em *Atos obsessivos e práticas religiosas.* Uma mulher de trinta anos sofria de uma obsessão grave. O ritual obsessivo era: ela corria do seu quarto até um outro quarto contíguo, ficava ao lado de uma mesa colocada no meio do aposento, soava a campainha chamando a empregada, dava-lhe um recado ou a dispensava sem maiores explicações, e depois corria de volta para seu quarto.

Freud faz uma leitura com base nas associações da dama: o ritual obsessivo se dá como representação e repetição de uma outra cena ocorrida há dez anos, em sua noite de núpcias, cena considerada traumática. O homem com quem se casara ficou impotente na noite de núpcias. Ele passara a noite correndo de seu quarto para o dela, a fim de tentar mais uma vez, porém sem êxito. Na manhã seguinte, ele disse com tristeza: "Eu deveria sentir-me envergonhado perante a empregada, quando ela arrumar a cama"[11]. Pegou um frasco de tinta vermelha que encontrou casualmente e derramou seu conteúdo sobre o lençol, mas não no lugar em que uma mancha devia calhar.

[11] Freud, O sentido dos sintomas (*op. cit.*, p.310).

Segundo Freud, a dama se encontra submetida à compulsão de chamar a empregada para corrigir a cena. Ela convoca

o olhar dessa mulher para a mancha da toalha que está sobre a mesa, assim o marido não teria do que se envergonhar. A cena está montada para corrigir a penosa impotência do marido. Freud diz que, identificada com o marido, ela executa o papel dele, imitando suas corridas de um quarto a outro. A cena se repete no sintoma para corrigir o fracasso do homem. O ato obsessivo estava dizendo: "Não, não é verdade. Ele não tinha por que se sentir envergonhado perante a empregada; ele não ficou impotente"[12]. Pelo sintoma, a dama banca o homem, e desse lugar ela o protege.

[12] *Ibid.*, p.311.

Solano[13] retoma esse caso de Freud para questionar de que lugar a empregada é convocada pela dama. A autora diz que a mulher obsessiva recorre a uma Outra mulher, não para interrogá-la do seu lugar sobre o mistério da feminilidade, segundo a estratégia histérica, mas para colocá-la como testemunha, como o Outro diante daquela mancha. Dessa maneira, a empregada é incluída ao sintoma que a convoca a esse lugar, por ela se "deixar enganar" pela mancha, no lugar onde se fecha a brecha da castração. Onde a impotência coloca em relevo a solidariedade entre gozo fálico e gozo do órgão. A dama vai se deparar com a desvalorização sofrida por sua vida genital pela impotência de seu insubstituível marido. Ela apela, então, à Outra mulher, a empregada, fazendo isso, ela mostra qual é a verdadeira parceira para um homem.

[13] Solano. Névrose obsessionnelle et féminité (*op.cit.*, p.16).

Detalhando um pouco mais esse caso em 1907, Freud diz que a dama só podia se sentar em determinada poltrona, da qual se levantava com dificuldade. A poltrona simbolizava o marido, a quem permanecia fiel. Segundo Freud, ela explica sua compulsão na seguinte frase: "É tão difícil nos separarmos de alguma coisa (um marido, uma poltrona) a que já nos fixamos"[14]. Freud afirma que os atos obsessivos tornam claro que o simbolismo e os pormenores desses mesmos atos resultam de um deslocamento, da substituição do elemento real e importante por um trivial, substituição, por exemplo, do marido pela poltrona.

[14] Freud. Atos obsessivos e práticas religiosas (*op. cit.*, p.129).

Se fizermos uma analogia entre esse caso de Freud e o de minha clínica, podemos pensar que, tal qual a dama, a minha paciente também está sentada em seu único e insubstituível "marido-poltrona". Ela teme que, com a análise, *despiroque* de vez, perca seu *falo-piroca*, símbolo de estabilidade e proteção. A obsessiva não sacrifica seu objeto patológico. Ela o detém. Ambos os casos, o de Freud e o de minha clínica, designam uma posição feminina, o da mulher forçada a permanecer fiel a seu único homem. Minha paciente diz que não se permite falar sobre o marido na análise, pois considera isso uma traição

ao marido, já que tais questões não foram discutidas previamente com ele, o único interessado. Ela esconde os furos do marido, o protege, dessa forma protegendo a si mesma.

Podemos verificar que Ana ocupa o lugar do *outro* no discurso do mestre, ela obtém a contrabando um gozo que a mantém na posição de escrava, acreditando que detém o gozo do mestre. Camufla a falta do marido pondo-se a seu serviço como escrava, buscando preencher a falta dele com objetos fálicos que supõe ter. Tanto a paciente de Freud quanto minha paciente têm algo em comum: elas não utilizam a Outra mulher para interrogarem sobre a feminilidade, o que as diferencia clinicamente das histéricas. Ao contrário das histéricas, elas se sustentam como mulher no significante que vem do homem, no lugar de mestre. Se a mulher obsessiva faz de seu homem uma poltrona, na qual ela senta confortavelmente, o homem não é para ela um mestre do qual ela quer se desvencilhar, ao contrário, ele ocupa um lugar de mestre ao qual ela guarda fidelidade. A mulher obsessiva instala-se no mestre morto, o homem lhe dá um efeito significante. Ela resguarda a impotência do mestre e vela pela potência do significante, garante a potência que o homem não tem. Ribeiro faz o seguinte comentário sobre o caso de Freud: "A histérica, ao contrário da obsessiva, se finge de poltrona para jogar o homem no chão. Denuncia a castração de seu homem, condição libidinal na histeria. Ela aponta a impotência do mestre, do significante"[15].

[15] Ribeiro. *Os paradoxos da clínica* (1996).

Minha paciente mantém a empregada em sua casa, apesar do pavor em relação ao possível contágio da sífilis, para exibir para ela sua família perfeita, sua superioridade, sua nobreza. Embora saiba dar explicações científicas sobre as formas de contágio da sífilis, não consegue evitar os pensamentos sem sentido, teme pelo risco do contágio, idéias obsessivas que se repetem. Ora, se a ruminação mental é uma modalidade do gozo escópico, "o processo de pensamento torna-se sexualizado, pois o prazer sexual que está normalmente ligado ao conteúdo do pensamento vê-se aplicado ao próprio ato de pensar, e a satisfação derivada do fato de se alcançar à conclusão de uma linha de pensamento é sentida como uma satisfação sexual"[16]. A pulsão escópica se encontra na origem da constituição do sintoma da ruminação mental: o recalque do voyeurismo e da curiosidade sexual é responsável pela sexualização do pensamento. Encontramos, portanto, nessa mulher obsessiva a substituição do ato pelo pensamento.

[16] Freud. Notas sobre um caso de neurose obsessiva (1909/1976, p.246).

Após um longo período de análise, essa mulher se refere à vida sexual com seu marido: "Sexo é maravilhoso, mas isso

não é o mais importante". Ana goza do pensamento: essa é a satisfação que encontramos no sintoma da ruminação. A copulação de significantes substitui o ato sexual. O ato sintomático dessa paciente: os rituais, a escrupulosidade e os pensamentos mortíferos, como aqueles causados pelo temor do contágio da sífilis, têm a função de protegê-la das tentações da carne, decorrentes de sua hiperestesia sexual. Observamos nesse caso o excesso de gozo pela via das tentações: "Tenho medo de que com a análise eu *despiroque* de vez, vire a mesa, me torne uma *porra louca*". Tentada pela promiscuidade, que abomina na empregada, deixa escapar: "Será que estou com inveja e também queria ser promíscua?".

Recentemente, Ana tem se questionado sobre o que é ser "uma freira", "uma mestra", "uma porra louca" e "uma analista". Em associação com suas questões, enuncia: "Eu gostaria de trocar de lugar com você. Gostaria de poder ser a sua analista".

A obsessiva difere da histérica em seus sintomas, em sua relação com o gozo, em relação a seu homem e com a Outra mulher. Como mulher, no entanto, tem em comum com a histérica o fato de que o mais importante é o amor. "Se não há virilidade que a castração não consagre, é um amante castrado ou um homem morto (ou os dois em um) que, para a mulher, oculta-se por trás do véu para ali invocar sua adoração"[17]. Isso quer dizer que, para as mulheres, a virilidade do homem só se consagra na castração, ou seja, para amar um homem e desejá-lo, é preciso que nele esteja marcado um ponto de falta. Portanto, por trás da virilidade do homem, a mulher ama o homem morto, castrado, cuja falta ela completa. Uma mulher para-além da satisfação genital que pode encontrar em um homem goza da falta que ele pode presentificar. Do lugar de não-toda, as mulheres só suportam ocupar o lugar de objeto causa de desejo se para elas o homem está marcado pela falta. Freud já havia nos alertado para tal fato ao indicar que a degradação do objeto está sempre presente para a mulher. Podemos notar que a paciente de Freud é devotada por seu marido impotente exatamente porque ele está marcado pela falta. Minha paciente, da mesma forma, também se mostra devotada por seu marido, não se permitia falar sobre ele em análise, pois considerava isso "uma traição", já que as questões não haviam sido "previamente discutidas com ele, o único interessado". Isso ilustra o modo pelo qual ambas as mulheres obsessivas "bancam o homem", camuflando sua falta pondo-se a seu serviço como escravas e buscando preenchê-los com os objetos fálicos que supõem ter. Em função de sua crença no significante, na palavra de amor, elas bancam seus homens, por mais impotentes e desvalidos que sejam.

[17] Lacan. Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina (1958/1966, p.742).

referências bibliográficas

FREUD, Sigmund. (1894) As neuropsicoses de defesa. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. I.

FREUD, Sigmund. (1895 [1894]) Obsessões e fobias: seu mecanismo psíquico e sua etiologia. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. III.

FREUD, Sigmund. (1896) Novos comentários sobre as neuropsicoses de defesa. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. III.

FREUD, Sigmund. (1896) Rascunho K: As neuroses de defesa. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. I.

FREUD, Sigmund. (1907) Atos obsessivos e práticas religiosas. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. IX.

FREUD, Sigmund. (1908) Caráter e erotismo anal. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. IX.

FREUD, Sigmund. (1909) Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. X.

FREUD, Sigmund. (1913 [1912-13]) Totem e tabu. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XIII.

FREUD, Sigmund. (1913) A disposição à neurose obsessiva: uma contribuição ao problema da escolha da neurose. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XII.

FREUD, Sigmund. (1916) Conferência XVII: O sentido do sintoma. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XVI.

FREUD, Sigmund. (1916) Um paralelo mitológico com uma obsessão visual. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XIV.

FREUD, Sigmund. (1917) As transformações da pulsão exemplificadas no erotismo anal. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XVII.

FREUD, Sigmund. (1917) O sentido dos sintomas. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XVII.

FREUD, Sigmund. (1918 [1914]) História de uma neurose infantil. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XVII.

FREUD, Sigmund. (1926 [1925]) Inibições, sintomas e angústia. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XX.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. Vol. I.

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jacques. (1957) A psicanálise e seu ensino. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. (1958) Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina. 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, 1985.

RIBEIRO, Maria Anita Carneiro. Transcrição do seminário "Os paradoxos da clínica". Apresentado na Seção Rio da EBP em 1996.

RIBEIRO, Maria Anita Carneiro. *Um certo tipo de mulher.* Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001.

SOLANO, Esthela. Névrose obsessionnelle et féminité. *La Cause freudienne.* Paris, n.24, 1993.

resumo

Este trabalho aborda a neurose obsessiva em mulheres, pretendo evidenciar a analogia entre um caso descrito por Freud em 1917 e um caso extraído de minha própria clínica. Verifica-se nos dois casos que a mulher obsessiva recorre a uma Outra mulher não para interrogá-la sobre o mistério da feminilidade, como a histérica, mas para colocá-la como testemunha. Ambos os casos designam uma posição feminina, o da mulher forçada a permanecer fiel a seu único homem. O texto procura ilustrar que a mulher obsessiva difere da histérica em seus sintomas, em sua relação com o gozo e na relação com seu homem e com a Outra mulher. Como mulher, entretanto, tem em comum com a histérica o fato de que o mais importante é o amor.

abstract

This work addresses the obsessive neurosis in women. It aims to evidence an analogy between a case described by Freud in 1917 and a case extracted from my own clinic. We can verify in both cases that the obsessive woman appeals to the Other woman, not to question her about the mystery of femininity, as the hysteric one does, but to place her as a witness. Both cases denote a feminine position, the woman being forced to remain loyal to her only man. This article ilustrates that the obsessive woman differs from the hysteric one in her symptoms, in her relation with the joyment, in the relation with her man and with the Other woman. However, as women, they both consider love as being the most important thing in their lives.

palavras-chave

neurose obsessiva, Outra mulher, posição feminina

keywords

obsessive neurosis, Other woman, feminine position

a questão histérica no meio do caminho[1]

Marcia de Assis

O que é uma mulher? Eis a questão que se apresenta, seja nos sujeitos histéricos masculinos, seja nos femininos[2]. Questão que também é posta na versão: "Sou homem ou sou mulher?". Esta se põe à mostra no ataque histérico: "com uma das mãos ela aperta o vestido contra o ventre (no papel da mulher) e com a outra tenta arrancá-lo (no papel do homem)"[3]. Os sintomas e ataques histéricos expressam a realização da fantasia e do desejo inconscientes.

O sujeito histérico encena, ao mesmo tempo, os dois papéis. Ou seja, assume tanto o papel ativo quanto o papel passivo, utilizando-me da terminologia de Freud. Em sua conferência sobre a feminilidade[4], Freud fez uso da expressão "enigma feminino", em parte derivado da bissexualidade na vida da mulher, mas não somente, pois há outra questão: a libido. Nessa mesma conferência, disse haver uma só libido: a masculina, não se justificando, portanto, o uso da expressão libido feminina.

Faço aqui uma equivalência entre o que foi dito por Freud e o que disse Lacan. São momentos distintos, mas não contraditórios, cabendo, portanto, a equivalência. Onde Freud deixou o germe, Lacan foi lá recolher. Seguiu adiante, apresentando-nos o Outro gozo, o gozo feminino. Uma mulher se duplica, pois é não-toda na lógica fálica. Apresentou-nos ainda as fórmulas quânticas da sexuação[5]:

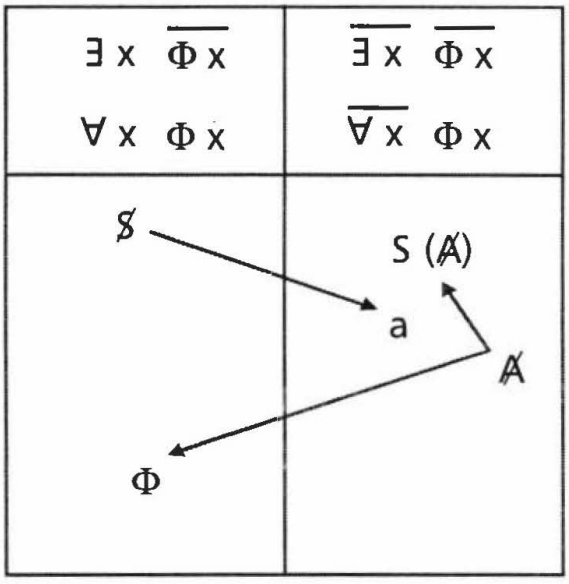


Figura 1. Fórmulas quânticas da sexuação

[1] Parte deste trabalho foi apresentado no Colóquio da EPCL-Fórum Rio. Histeria: sujeito, corpo, discurso, I. Rio de Janeiro, 2003.

[2] Lacan. *O seminário – livro 3: As psicoses (1955-1956)* (1998, p.197 e 204).

[3] Freud. Las fantasias histéricas y su relación con la bisexualidad (1908/1986, p.147).

[4] Freud. Nuevas conferencias de introducción al psicanálisis (1933/1986, p.121-122).

[5] Lacan. *O seminário – livro 20: Mais, ainda (1972-1973)* (1985, p.105).

A Figura 1 mostra que uma mulher pode assumir tanto a posição masculina como sujeito barrado e falante, no lado esquerdo do quadro, quanto uma posição feminina, no lado direito. Assim, é possível entender por que não há uma libido feminina, posto que uma mulher, estando na posição feminina, lá não está como sujeito.

Minha proposta neste trabalho é falar do tipo clínico, a histeria, suas manobras e estratégias, por meio de fragmentos da clínica, com as particularidades e complexidades da posição histérica, antagônica à posição feminina. A histérica se questiona sobre o enigma feminino encarnado na Outra mulher identificando-se com o mestre castrado, como Dora, que, ao se identificar com o pai impotente, interessa-se pela Sra. K. A partir do seminário *O avesso da psicanálise*, Lacan passa a utilizar a expressão "mestre castrado". Encontrava-se às voltas com os discursos. Penso que mestre castrado tenha a ver com a posição que este ocupará no discurso histérico:

$$\frac{\not{S}}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Figura 2. Discurso da histérica[6]

[6] Lacan. *O seminário – livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970)* (1992, p.37).

Ela, a histérica, quer um mestre sobre o qual ela reine e ele não governe[7]. O que não quer dizer, no entanto, que uma histérica esteja sempre no discurso histérico. Não é disso que se trata. Ela pode estar em outro discurso, como, por exemplo, no discurso do Mestre, fazendo-se representar por um significante: "namorada de Pedro", "princesa do papai". Mas, para que uma análise se inicie, ela terá se posicionado no lugar de agente, sujeito dividido por uma questão sobre o desejo, endereçando sua questão ao mestre, sujeito suposto saber a resposta. Ela demanda deciframento. É a histérica em sua dupla face: enigma e esfinge. "Decifra-me ou te devoro". Eis a demanda endereçada ao mestre: produza um saber sobre a verdade do meu gozo... mantendo-o impotente. No entanto não é desse lugar que o analista vai dirigir o tratamento. Pois é quando não responde às demandas que faz surgir a dimensão do desejo. Não é do lugar de mestre que um analista irá dirigir o tratamento, e sim ao se posicionar no lugar de agente do discurso do analista, se fazendo semblante de objeto *a*, devolvendo a questão (o que sou?) ao sujeito para que este produza seus significantes, os S_1 que o determinaram.

[7] *Ibid.*, p.122.

A estratégia da histeria, tratando-se de uma neurose, é negar a castração, fazendo consistir o Outro não barrado. Negar

a falta no Outro... parece paradoxal, já que a histérica está sempre denunciando a impotência do mestre. Recobre porém, com suas demandas, a falta de um significante para dizer A mulher que não existe. Ela preenche o desejo do Outro com suas demandas insaciáveis. Demanda de amor. E é nesse campo, do amor, que muitos impasses e dificuldades irão surgir. Inúmeras serão as concessões e complicações no terreno amoroso, pois ela espera que o amor de um homem lhe dê um valor fálico, identificatório. E, para isso, fará concessões sem limites, do seu corpo, seus bens. É preciso lembrar ainda que, para todo sujeito, o amor pode vir a escamotear a relação sexual que não existe.

Em se tratando de uma histérica, as complicações não são poucas, e tem de ser levado em conta que a perda do amor para as mulheres é o equivalente ao horror à castração sentido por eles. Elas buscam no amor um signo identificatório, um lugar. "A menina compreende bem depressa que sua identidade sexual não pode existir sem estar correlacionada ao desejo masculino"[8]. Isso quer dizer: o homem dá a ela o lugar de objeto. A posição da histérica é a de recusa desse lugar, mesmo se prestando a isso. Não quer dizer uma recusa ao ato, embora algumas cheguem a esse extremo. Ela se identifica com a falta, não com o objeto. Cultua a falta, pois aí irá desenvolver sua estratégia: sustentar o desejo do pai castrado, desejo sempre insatisfeito. Se identifica ao homem que deseja uma mulher da qual não se pode gozar sexualmente, interessando-se pelo objeto que esta é para ele. Há, portanto, uma diferença entre a posição histérica e a posição feminina, esta resultante de um percurso, às vezes longo, de um giro no discurso. Estando na posição feminina, se presta à perversão do homem, ao seu fantasma[9]. Ou seja, se faz semblante de objeto causa de desejo. Portanto a posição feminina é análoga à posição do analista.

[8] Soler. *As variáveis do fim da análise* (1993, p.129).

[9] Lacan. *Televisão* (1974/1993, p.71).

Passarei aos relatos de casos clínicos com suas nuances e matizes diversos, ou seja, nesses recortes da clínica apresentarei uma a uma, posto que só assim é possível.

Manuela chegou ao consultório aos 22 anos, apresentando o seguinte quadro: "Como até vomitar, o que estou fazendo comigo?". Encontrava-se nesse estado desde o término de um namoro que durara dois anos, descritos como os mais felizes de sua vida. Atualmente, ele está com outra. Manuela foi lançada no vazio: O que sou? Perdera a identidade provisoriamente adquirida: a namorada de Pedro. Busca no amor de um homem um lugar que a identifique. Por estar não toda no gozo fálico, não pode se valer desse gozo funcionando como *performance*.

Há um gozo Outro que, longe de identificar, contribui para redobrar o desvanecimento do sujeito[10]. Diz-se bulímica desde seus 13 anos, por força da profissão: atriz e modelo fotográfico. Quando a analista pede que associe o significante bulimia a outro, Manuela diz: "bololô". Esse novo significante retorna em outra sessão. Ao relatar uma discussão que teve com sua mãe e com a irmã mais velha, define o episódio com a frase: "Foi um bololô". E continua: "um grande rolo... nós embolados... ela está sempre querendo o que eu quero, quer fazer as mesmas coisas, aliás, resolveu fazer análise e me pediu seu telefone, mas eu gritei: 'A mesma analista, não! Já basta ter a mesma mãe!".

[10] Soler. As variáveis do fim da análise (*op.cit.*, p.161).

Nós = eu e ela; ela e eu; eu ou ela; ela ou eu. Aí está a estrutura do fantasma, da fantasia fundamental. O sujeito barrado em todas as relações possíveis com o objeto *a*. Nós embolados, como bem definiu a analisante, para fazer consistir o Outro: ela = mãe, irmã, a outra do ex-namorado, a analista... a Outra Mulher. O neurótico veste o outro, o semelhante, o outro da rivalidade imaginária, com o manto do Outro. É o que faz Manuela, dando à sua irmã o manto de Rainha. Comenta seu sonho de encenar a peça "Vestido de noiva", de Nelson Rodrigues, principalmente a cena da discussão entre Lúcia e Alaíde, duas irmãs. Na peça, Alaíde rouba o noivo de sua irmã, Lúcia, tornando-se a Outra para esta. É a personagem Lúcia que Manuela diz querer encarnar para "dizer umas verdades a ela". Após a intervenção da analista, "O que você quer dizer à sua irmã?", Manuela se dá conta de estar sempre envolvida num triângulo amoroso: "Como não enxerguei antes?". Ao dizer isso, se lembra dos pais: "Por que me lembrei deles dois agora?". Relata ser resultado de uma gravidez indesejada. Seus pais haviam combinado não ter mais filhos, portanto, quando sua mãe deu a notícia ao marido, ele ficou muito irritado. Discutiram e ele resolveu sair de casa. À mãe restou escolher entre manter a gravidez ou manter o marido. Escolheu esse último. Foram inúmeras tentativas de aborto, malsucedidas, é claro. E o resultado é um sujeito que, à questão "O que Ela quer de mim?", responde com a fantasia: uma menina é largada. Nos triângulos amorosos nos quais se vê envolvida, embolada, sua posição é de excluída, preterida, deixada... largada. O objeto/dejeto deixado de lado, largado. Na análise, revive seu drama. Quando outra analisante foi chamada pela analista antes dela, sentiu-se deixada de lado.

Aprisionada na fantasia, ocupa o lugar da preterida. A mãe prefere a irmã, o namorado preferiu a outra, escolheram outra

atriz para o papel principal. Com eles, os homens, um relacionamento menos problemático, mas não de todo. Deles vem o traço identificatório. Amante dos livros como seu pai, o amor pelo piano... um amor edipiano. Com seu irmão mantém um convívio amistoso. São da mesma turma de amigos, sendo a única menina do grupo. Mas há um obstáculo: a erotização presente nos olhares dos amigos, do irmão, dos amigos de seu pai... Eis o obstáculo e os danos causados em sua vida profissional. Em uma sessão de fotos, sente-se mal, enjoada: "Detesto essa exposição excessiva. Me sinto uma mercadoria exposta na vitrine". O olhar que vem do Outro, causa de desejo e angústia.

O significante bololô ainda se desdobra... o bolo. O primeiro pedaço de bolo que ofereceu ao pai na festa de seu aniversário. Manuela encontrou o bolo largado em cima do piano. Associou essa recordação a uma outra, quando, na infância foi largada na escola... ninguém se lembrou de buscá-la. E ainda quando ficou triste e angustiada pois presenciara uma cena horrível. Estava no ponto de ônibus e, em frente, em uma lanchonete se desenrolou a cena: "Uma menina pedia algo aos fregueses que entravam. Muitos nem olhavam para ela, como se fosse um objeto qualquer. Foi me dando uma tristeza, um nó na garganta! Que mãe é essa que larga sozinha essa menina? Fiquei olhando para ela, chorando". Perguntei quem chorava e ela respondeu: "Aquela menina... era eu". Talvez possamos suspeitar que era ela, Manuela, o objeto, dejeto perante o gozo do Outro. Posição masoquista do segundo tempo da fantasia. Daí o horror, a angústia! A fantasia do neurótico é sempre perversa. O que levou Lacan a dizer que a neurose é uma perversão falha[11]. Fala-nos ainda sobre a posição do masoquista, no seminário sobre a angústia[12]: identificado ao cão debaixo da mesa, à mercadoria, "sua identificação com o objeto de troca é o caminho por onde busca o impossível: apreender-se pelo que é, pois, como todos, ele é um *a*".

Dayse, trinta anos, inquieta-se com a possibilidade de o parceiro se envolver com outra mulher. Essa, no entanto, é sua fantasia. Quando o marido lhe confessou sentir tesão por outras mulheres, entre elas uma amiga do casal, Dayse se deu conta de que gostaria de vê-lo com a Outra. "A histérica oferece a mulher, em quem adora seu próprio mistério, ao homem cujo papel ela assume, sem dele poder usufruir"[13].

Dayse relata uma cena da infância, quando observara uma movimentação estranha: sua mãe guardando coisas em sacolas, bolsas. Perguntou-lhe o que estava fazendo, mas sua mãe permanecia calada: "Ela é omissa, submissa. Se tivesse gri-

[11] Lacan. *O seminário: R.S.I. (1974-1975)* (Inédito: aula de 18 de fevereiro de 1975).
[12] Lacan. *O seminário: A angústia (1962-1963)* (Inédito: aula de 16 de janeiro de 1963).

[13] Lacan. A psicanálise e seu ensino (1957/1998, p.453).

tado, chorado, talvez eu não tivesse ficado para trás". Eis seu drama, e Dayse irá repeti-lo em vários outros momentos. Durante a longa viagem dos pais, ficou aos cuidados dos avós. Era a coisinha bonitinha do vovô, mas não era vista da mesma maneira pela avó, reeditando seu drama.

Atualmente casada com um viúvo, faz encarnar na falecida A mulher. Tal qual Dora, que faz encarnar na Sra. K. a Outra Mulher, Dayse admira o retrato da Outra, fascinada. Um dia ouviu seu marido comentando com um amigo seus planos de viagem. Sentiu-se excluída, pois ele utilizava o pronome eu, em vez de nós. Ela desceu o barraco. Na sessão, comentou: "Fiz uma grande besteira, ontem. Depois me arrependi. É sempre assim. Às vezes é por uma coisinha de nada!". Intervenho: "Uma coisinha de nada". E Dayse derramou-se em lágrimas. Comentou que sua mãe nunca a elogia. "É como se eu não tivesse valor, o que eu faço não vale nada".

Dayse passa a relatar suas experiências sexuais: "A primeira vez foi horrível! Me senti um lixo nojento. E as seguintes não foram melhores. Me sentia indo para o abatedouro. O mal-estar que me causa é pensar nisso: 'O que sou para ele? A refeição?'. É como se estivesse me oferecendo e me servindo em uma bandeja". Bonitinha, mas uma coisinha de nada. Um falo coisinha de nada velando a castração do Outro. No (des)encontro com o sexo, se oferece em uma bandeja, mas recua, se furtando ao prazer.

Na sessão seguinte, relata o sonho que teve com Gilda, a falecida: "O estranho era que nós tínhamos uma relação mãe e filha". Perguntei como é essa relação mãe e filha. A resposta foi enfática: "Horrível. Foi por isso que saí cedo de casa, fui morar sozinha, pois duas mulheres na mesma casa, não pode!"

"Duas mulheres", pontuei. E Dayse continuou: "Naquela época pensava ser mulher, me vestia como tal... agora me vejo como uma menina que se pergunta: o que é uma mulher?".

Carla, 32 anos, chegou se queixando do relacionamento entre ela e o filho: "Não quero ficar igual a meu pai". Age perante seu filho como seu pai fazia. A identificação com o pai é denunciada ainda por meio de um lapso cometido por ela. Ao falar de seu aniversário, troca as datas e diz a do pai. Deste, tem muitas queixas, inclusive as outras mulheres e os casos extraconjugais. No entanto os parceiros escolhidos seguem o modelo paterno: "Galinhas, metidos a garanhões, com um ar de Don Juan". E assim ela está sempre às voltas com a Outra mulher. Um deles havia se separado da mulher, uma européia que retornou ao Velho Mundo. Embora ausente, sempre esteve

entre os dois. Para Carla, assim como para a Bela Açougueira, o homem com órgão e o mestre castrado[14] são o mesmo, diferentemente de Dora, para quem há dois homens no seu balé a quatro. São dois: Sr. K, o homem com órgão, e seu pai, o mestre castrado. Para Carla, seu pai é tanto o homem com órgão quanto o pai castrado, e ela se identifica com ele duplamente, pela via do desejo e pela via especular, sendo que, mais tarde, seus namorados assumem esse lugar, cada um a sua vez.

Também Carla busca no amor de um homem o traço identificatório. Porém utiliza a estratégia da sedutora. Bela e provocante, incita, provoca os olhares, as cantadas e declarações. No entanto essa é uma estratégia, "não do coito interrompido, mas do amor interrompido"[15]. Pois no amor há um limite. É possível entender esse limite seja perante o ilimitado do gozo Outro, o gozo suplementar na mulher, seja porque há sempre um limite ao velamento da não-relação sexual.

Curiosamente, a queixa inicial, além de indicar a identificação com as insígnias paternas, também indica a questão: "O que é ser mãe?". Essa questão vai se desdobrando no desenrolar da análise. Questionando o relacionamento mãe-filha em sua família, conclui: "As mulheres da minha família são um terror!". Apesar dos significantes paternos (duro, áspero, rude), Carla diz não temer o pai, e sim a mãe. "Com ele é mais simples porque sei o que esperar. Com ela, eu nunca sei. Tem duas caras, é hipócrita. Daí ser imprevisível". O que é uma mulher?

Carla fez sua entrada em análise ao comentar que falara muito sobre mim, despertando a curiosidade do namorado, que lhe perguntou: "Como ela é? É bonita? Por que não a convida para sairmos juntos?". Em outra sessão, troca o nome da analista pelo nome da ex-mulher de seu namorado. "Ih! Confundi você com ela! O que é isso?".

Dora, caso paradigmático da histeria[16], encontrava-se em um quadrilátero amoroso no qual se identificava ao Sr. K. para adorar a Outra mulher na figura da Sra. K. Nos casos relatados, a analista é colocada nesse lugar, da Outra mulher.

Para concluir, abordarei o matema da fantasia histérica apresentado por Lacan[17]:

$$\frac{a}{-\varphi} \lozenge A$$

O sujeito histérico se oferece de objeto falicizado, velando a castração do Outro, fazendo consistir A Mulher. Como Dora, que banca o desejo de seu pai impotente e, com essa manobra, materializa A Mulher que faz encarnar naquela a quem adora:

[14] Soler. *As variáveis do fim da análise* (*op.cit.*, p.152).

[15] *Ibid.*, p.185.

[16] Freud. Fragmento de análisis de un caso de histeria (1905), *op.cit.* Vol. VII.

[17] Lacan. *O seminário - livro 8: A transferência (1960-1961)* (1992, p.244).

a Sra. K. A análise vai na contramão. Se a analista é convocada a ocupar o lugar de Outro, coisa diferente é encarná-lo, porque impossível. E se há um saber do lado da analista, trata-se, ao menos, de saber dessa impossibilidade.

No início da análise, uma questão é colocada. Ao concluir, cessa o questionamento. Enquanto a histérica persiste em se interrogar, enquanto não cessar a questão "O que é uma mulher?", longe estará de tornar-se uma[18]. Há que desconstruir a resposta na qual se manteve aprisionada, mantendo o Outro consistente. Há um caminho a percorrer, uma travessia.

[18] Lacan. *O seminário - livro 3: As psicoses (1955-1956)* (*op.cit.*, p.204).



referências bibliográficas

FREUD, Sigmund. (1905) Fragmento de análisis de un caso de histeria. In: *Sigmund Freud Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1989. Vol. VII.

FREUD, Sigmund. (1908) Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad. In: *Sigmund Freud Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.Vol.IX.

FREUD, Sigmund. (1933) Nuevas conferencias de introducción al psicanálisis. In: *Sigmund Freud Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1989. Vol. XXII.

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 3: As psicoses (1955-1956)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. (1957) A psicanálise e seu ensino. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 8: A transferência (1960-1961)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, Jacques. *O seminário: A angústia (1962-1963)*. Inédito.

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, Jacques. *O seminário – livro 20: Mais, ainda (1972-1973)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

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

LACAN, Jacques. *O seminário: R.S.I. (1974-1975)*. Inédito.

SOLER, Colette. *As variáveis do fim da análise*. Campinas: Papirus, 1995.

resumo

O presente trabalho aborda, com base na clínica, a posição histérica, antagônica à posição feminina – essa última resultante de um giro no discurso, da passagem do discurso histérico ao discurso do analista. Aborda ainda o lugar que é dado à analista na transferência, a quem se endereça a questão histérica: o que é uma mulher?

abstract

The present work, based on clinical fragments, approaches the hysterical position, antagonistic to the feminine position which results from a turn in the speech - from the discourse of the hysteric to the discourse of the analyst. It also approaches the place given to the analyst in the transference, to whom the following question is addressed: what is a woman?

palavras-chave

histeria, questão histérica, posição feminina

keywords

hysteria, histerical question, feminine position,

entrevista



Radiofonia comentada

Regina Teixeira da Costa entrevista Jairo Gerbase

Entrevista realizada com Jairo Gerbase após o seminário em setembro de 2003, a convite do Fórum do Campo Lacaniano de Belo Horizonte.

1. Regina Costa: Tratando-se de uma entrevista de Lacan para uma emissora de rádio, que para nós psicanalistas deve ser trabalhada e comentada para ser compreendida, fiquei pensando se ele não teria se mantido, como é de seu estilo, tão enigmático justamente para demonstrar que a comunicação não existe ou talvez colocar as pessoas a trabalho. Como você entende a densidade dessa entrevista de Lacan para uma rádio? Teria ele colocado em ato um outro modo de informação distinta dessa da mídia?

Jairo Gerbase: O estilo gongórico de Lacan, isto é, caracterizado pelo excesso de metáforas, antíteses, inversões, trocadilhos e alusões clássicas, tem sido explicado por diversos autores e por ele próprio como necessário para evitar a distorção de seus argumentos. Supõe-se que isso teria acontecido com o texto de Freud, ao menos no que diz respeito ao paradigma adotado pela autodenominada *ego psychology*. Há equívocos de terminologia, tais como os indicados por Paulo César Souza em "As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões" – *Ich, Es, Besetzung, Verdrängung, Vorstellung, Angst, Nachträglich, Verneinung, Verwerfung, Zwang, Trieb* –, e há equívocos conceituais como o da autonomia do eu em oposição à divisão do sujeito, ou da supremacia do significado sobre o significante, ou ainda o da ilusão da pulsão genital como meta do "desenvolvimento" libidinal x irredutibilidade da pulsão parcial etc.

Se fôssemos tomar um exemplo nessa entrevista de Lacan, eu destacaria que, na frase "A lingüística, com Saussure e o Círculo de Praga, se institui por um corte que é a barra colocada entre o significante e o significado, para que prevaleça aí a diferença por intermédio da qual o significante se constitui absolutamente, assim como efetivamente se ordena por uma autonomia que não tem nada a invejar aos efeitos de cristal: para o

sistema do fonema, por exemplo, que é o primeiro êxito dessa descoberta", quando faço o comentário que segue, assumo certa responsabilidade pelo que digo, que já não pertence mais ao enunciado de Lacan, e assim sucessivamente.

Essa nova lingüística se caracteriza pelo corte, pela barra colocada entre o significante e o significado. (S/s). A relação do significante e do significado é uma relação complexa. Para que um significante produza algum tipo de efeito no significado, é preciso transpor essa barra, que não é uma simples barra de fração, mas uma barra que pode ser chamada de barra do real. Já temos aí, portanto, uma questão importante: a relação do significante com o significado depende da transposição dessa barra, o que não se faz facilmente. Primeiramente usado por Saussure para o sistema do fonema, para explicar nosso acesso à língua, Lacan, que notara que havia algo em comum entre a pesquisa de Saussure e a de Freud, tentou estender esse estudo, que se aplicava ao signo lingüístico, a toda a rede do simbólico. E creio que Lacan dá um passo a mais, ao dizer que em Saussure a relação do significante e do significado é uma relação entre uma imagem significante e um conteúdo significado. Se se disser a palavra árvore, se apreende ao mesmo tempo a imagem significante e o que ela suscita como significado literal e metafórico: o vegetal e a árvore circulatória ou genealógica etc. Dessa relação se sustenta a definição da linguagem como meio de comunicação. Porém Lacan quer explorar uma outra propriedade dessa relação do significante e do significado. Na passagem do significante ao significado e por conta da resistência da barra do real, produz-se um efeito de sentido que chamamos de sujeito e escrevemos com esta letra: $.

Em que Freud antecipa Saussure? No fato de que Saussure explora no signo lingüístico (S/s) o efeito de significado de um significante que é chamado de conteúdo significado, e Lacan diz que Freud explora um outro tipo de efeito de significado de um significante, que é chamado de efeito de sujeito.

2. Regina Costa: Como você ressaltou em seu comentário, o sintoma da dúvida, o que Freud denominou de *Zweifel*, é uma boa ilustração do que significa o sujeito, efeito de sentido sem conteúdo. Segundo ele, o sujeito fica na dúvida – medicina ou arquitetura, homem ou mulher etc., são derivados, são secundários –, e ele propunha que se procurasse na experiência analítica a dúvida primária, pois o sistema da dúvida é em si sem conteúdo. Nesse sentido, podemos dizer que a dúvida primária é real. E, para fechar o cerco, podemos dizer que essa concep-

ção do sintoma do sujeito permite defini-lo como real. Você poderia dizer mais alguma coisa sobre essa dúvida primária?

JAIRO GERBASE: Claro. Posso dizer que o sintoma da dúvida, o que Freud denominou de *Zweiffel*, que se nos apresenta em geral como indecisão ou insegurança para decidir alguma coisa, decidir, por exemplo, se devemos ou não emprestar uma importância a um irmão que está em situação financeira delicada, levou um sujeito em particular a desenvolver um quadro de ansiedade pânica, por não saber decidir se devia seguir o pacto da família, segundo o qual os irmãos devem ser solidários.

Esse é um pacto muito generalizado, apesar de pouco cumprido. Chego a pensar que é um pacto inclusive que pode levar a uma situação paranóica, se levado a sério. Qualquer outro sujeito que não for familiar, que for estranho, está condenado a ser inimigo. Confiar somente no irmão. Feito esse pacto, o sujeito fica obrigado a aceitá-lo ou a contrariá-lo e, no segundo caso, isso pode implicar um sintoma.

Então o sujeito fica na dúvida – ser ou não ser solidário com um irmão –, e esse tipo de dúvida, Freud afirmou que se apresentava sempre na forma de derivados, de elaborações secundárias. Apresentava-se como dúvida entre ser médico ou psicólogo, ser homo ou heterossexual, e ele propunha que se procurasse na experiência psicanalítica a dúvida primária, que se remontassem, na técnica da análise da obsessão, às dúvidas secundárias, até chegar à dúvida primária, a primeira dúvida.

Quando se faz esse exercício que Freud propôs, chega-se ao impasse que ele próprio encontrou na técnica, que é o de dizer: pode ser que essa dúvida não seja a última, pode ser que essa dúvida não seja primária, pode ser que seja encobridora, o que coloca o que é primário em dúvida e leva-nos a dizer que a dúvida primária é sem conteúdo. Freud perseguia o motivo da dúvida, e, no caso do Homem dos ratos, por exemplo, dá como primeiro motivo da dúvida a "dívida simbólica". Mas essa também é uma elaboração secundária. De tal maneira que, quando se procura a dúvida primária, o que verificamos é que ela é sem conteúdo, que há sempre a chance de dizer "essa não é ainda a primeira dúvida".

O primário nunca é aquilo que encontramos na realidade, aquilo que motivou ou desencadeou o sintoma. Essa é a noção de primário. Ela se aplica no mesmo sentido ao recalque primário. O primário é, então, o que não está no nível da experiência. É o que é mítico, ou hipotético, ou axiomático, ou indemonstrável.

3. Regina Costa: O campo da física, da ciência, é definido em função das partículas que seriam o átomo. O campo da linguagem teria como suporte material o significante ou as partículas, objeto sensível que é apreendido pelo ouvido e se apreende como voz. Se não houvesse ser falante, linguagem, pensamento, não poderia haver física. Como você vê, essa tentativa de absolutismo ao campo do significante.

Jairo Gerbase: Esse é um ponto de partida fundamental em Lacan, dizer que, tal como a física, a psicanálise trabalha com um objeto tangível, experimental, que é o significante, e que produz um tipo de efeito que chamamos de efeito subjetivo – o efeito sujeito, efeito de sentido de um significante. Essa é uma tese em torno da qual ele sempre girou, por exemplo, na "Conferência de Genebra".

Ao contrário do que estamos habituados a supor, o campo da física não poderia existir se não houvesse o campo do significante. A física só é possível porque há essa coisa chamada pensamento, que devia se chamar linguagem, e que nos permite conceber as partículas. Então, é uma tentativa de dar absolutismo ao campo do significante. A partícula física não seria pensável se não houvesse pensamento. Se não houvesse ser falante, se não houvesse linguagem, se não houvesse pensamento, não poderia haver física.

Então não há nada de impressionante no fato de que Lacan queira, respondendo a um jornalista, afirmar que Freud funda um campo do significante e, nesse sentido, antecipa Saussure. Quer dizer que, para o físico pensar sua partícula, ele não pode dispensar a ajuda do significante, o significante partícula, no caso. Inclusive Quinet, estudando o que é a metáfora, lembra que a teoria molecular dos gases emergiu como uma metáfora engenhosa: "os imaginários corpúsculos passaram a ser entendidos como reais e o significante corpúsculo passou a designar todos eles antes mesmo de as moléculas terem sido observadas através dos microscópios eletrônicos".

4. Regina Costa: Se a voz é um objeto tangível, como pôde ser tomada por Lacan como objeto *a*? Então o objeto *a* teria um suporte material?

Jairo Gerbase: Não. O objeto *a* é imaterial, é insubstancial, é intangível. Todos os objetos da pulsão – o seio, as fezes, o olhar e a voz – não são senão espécies do objeto *a*. Mesmo o significante mestre (S_1), o significante não articulado na cadeia,

não dá ex-sistência ao objeto *a*. Isso é o que se chama, na teoria da ciência, de uma aporia. Ter-se-ia de introduzir aqui um esclarecimento do que significa a ex-sistência, e seria preciso pedir a Eugenia Correia, do Piauí, a referência precisa, em sua revista, do filósofo que esclareceu esse léxico hegeliano.

A voz que poderia estar à altura do objeto *a* seria a voz áfona, não a voz do sujeito afônico, mas a voz do sujeito alucinado – a voz da alucinação. Uma aporia é uma dificuldade de ordem racional que parece decorrer exclusivamente de um raciocínio ou do conteúdo dele, uma espécie de antinomia ou paradoxo. A aporia à qual mais recorremos é a aporia de Zenão de Eléia, o chamado eleatismo, pois foi ele quem pela primeira vez empregou o raciocínio por absurdo. Lewis Carroll é uma referência importante na categoria do *reductio ad absurdum*, do desenvolvimento ilícito da menor.

5. Regina Costa: Como podemos entender o cansaço como fruto da relação do sujeito consigo mesmo, não entre o sujeito e o mundo?

Jairo Gerbase: É uma incrível revolução de Levinas dizer que é o esforço que nasce da fadiga, não o contrário, que o cansaço independe do esforço, que o cansaço é fruto da relação entre o sujeito consigo mesmo, não entre o sujeito e o mundo. Estamos tão habituados a pensar o contrário que nos surpreendemos. A noção mais trivial de que a fadiga nasce do esforço é a de estresse. Na minha opinião, a noção de estresse – de que o cansaço advém do esforço – é o exemplo maior de exclusão do sujeito do inconsciente promovido pela ciência. A noção de estresse é um perfeito *mos geometricus*. Ao contrário de muitos escritores que nos ensinam a *imajar* as coisas, a conceber os objetos de acordo com o modo geométrico, Borges nos ensina – e essa é, na minha opinião, sua especialidade literária – a apreender os objetos por meio de conceitos. Em lugar de nos mostrar os objetos a partir de sua forma, ele sempre no-los apresenta a partir de um enunciado. Em *O livro de areia*, ele define dessa maneira um *more* geométrico: a linha consta de um número infinito de pontos; o plano, de um número infinito de linhas; o volume, de um número infinito de planos; o hipervolume, de um número infinito de volumes...

Em "Escroqueria psicanalítica", Lacan, por seu turno, o define assim: "o famoso *mos geometricus* do qual se faz tanto caso não é senão a geometria dos anjos – apesar da escritura, ela não existe. Certa vez inquietei bastante o Reverendo Padre

Teilhard de Chardin, fazendo-o observar que, se ele se sustentava exatamente da escritura, seria necessário reconhecer que os anjos existiam. Paradoxalmente, o Reverendo Padre não acreditava nisso – ele acreditava no homem, daí sua história de hominização do planeta. Não vejo por que se acreditaria mais na hominização que no que quer que seja da geometria. A geometria concerne expressamente aos anjos, e ao resto, quer dizer, à estrutura, prevalece somente uma coisa, é o que eu chamo de inibição".

Não é por acaso que a noção de estresse faz tanto sucesso na mídia. Promovida mais recentemente pela psiquiatria biológica ao *status* de curinga, apesar de nada explicar, serve para toda e qualquer explicação psicofisiológica dos sintomas, principalmente das fobias.

Hoje mesmo [5 de outubro de 2003], na "Folha Empregos" de *A Folha de S. Paulo*, se usa o curinga estresse para explicar o medo do trabalho. Segundo a OMS, 18% dos brasileiros devem manifestar, algum dia, transtornos fóbico-ansiosos. Uma entrevistada afirma que "tinha passado por um estresse absurdo" até desenvolver uma crise de pânico. Os especialistas da psiquiatria biológica e da psicologia cognitiva afirmam que "grande parte das fobias aparece no local de trabalho porque é no emprego que, em geral, o profissional enfrenta o estresse e as outras emoções capazes de desencadear fobias e doenças como a síndrome de pânico, caso haja predisposição para o problema".

A angústia de castração, postulado fundamental de Freud acerca das fobias, é um assunto excluído, foracluído. Não se quer saber nada disso. É nesse sentido que Levinas resgata, mesmo sem ser freudiano, que eu saiba, o verdadeiro sentido do estresse, porque o concebe como efeito da relação do sujeito consigo mesmo, e não entre o sujeito e a realidade cotidiana. O estresse é o efeito da relação subjetiva, o que implica a angústia. O estresse é um signo da angústia, que por sua vez já é signo do recalcamento de um impulso pulsional.

6. Regina Costa: O efeito de condensação é algo distinto da metáfora, no sentido que parte do recalque e faz o retorno do impossível, do limite no qual se instala pelo simbólico a categoria do real. O que talvez se possa chamar de realmente simbólico. A diferença entre o simbolicamente real, o real no interior do simbólico, é a angústia, e o realmente simbólico, que você coloca como incluído no real, se chama a mentira. A única coisa verdadeiramente real, que conserva um sentido no real, é o sinto-

ma. É bem por essa razão que a psicanálise pode, se existe a chance, intervir simbolicamente para dissolvê-lo no real. A questão que ficou para mim é sobre a mentira ao referir-se ao simbólico incluído no real.

JAIRO GERBASE: Antes de responder sua pergunta, devo citar mais precisamente o parágrafo da aula de 15 de março de 1977, estabelecida com o título "Escroqueria psicanalítica", na qual se encontra a citação que você privilegia, e que, aliás, foi contracapa de *Stylus 6*: "O simbolicamente real não é o realmente simbólico. O realmente simbólico é o simbólico incluído no real, que tem efetivamente um nome – isto se chama a mentira. O simbolicamente real, ou seja, isto que do real se conota no interior do simbólico, é a angústia. O sintoma é real. É mesmo a única coisa verdadeiramente real, quer dizer, que conserva um sentido no real. É bem por essa razão que a psicanálise pode, se existe a chance, intervir simbolicamente para dissolvê-lo no real".

Sua pergunta – por que se chama mentira o realmente simbólico, isto é, o simbólico incluído no real –, agora respondo recorrendo a uma outra explicação de Lacan, que se encontra em sua aula de 11 de janeiro de 1977, estabelecida sob o título "Efeitos de significantes".

Lá, ele diz que é tarefa da psicanálise dizer a verdade sobre o saber. Isso não é, acrescenta, supor o saber ao psicanalista, ou seja, não é a transferência. Como disse também em "Radiofonia", o saber e a verdade não têm nenhuma relação entre si. Em Vincennes, na fundação da "Clínica psicanalítica", disse também que o saber em questão não era nem mais nem menos que o inconsciente. O saber inconsciente é um efeito de um significante. O homem não sabe quase nada do saber, porque o saber lhe é imposto pelo efeito de um significante. Ele, o homem, não está contente com isso, com o fato de que não sabe o que fazer com o saber. É sua debilidade mental. Na hipótese analítica, o que nos socorre é o dizer, a enunciação, e não o dito, o enunciado. O dizer é o que Lacan chama de verdade. Para dizer a verdade, é preciso recorrer aos discursos, entre os quais Lacan isolou quatro. Entre eles, o discurso do mestre, no qual o sujeito dividido – $ – ocupa o lugar da verdade. O discurso do mestre é o discurso menos verdadeiro, quer dizer, é o mais impossível. Ele é mentiroso e exatamente por isso tem mais chance de atingir o real. Afinal, tudo o que se diz é uma escroqueria, não apenas o que se diz a partir do inconsciente. Dito de outra maneira, tudo o que se diz participa de um discurso.

7. Regina Costa: "O inconsciente subverte tanto menos a teoria do conhecimento quanto não tem nada a ver com ela". Lacan toma a teoria do conhecimento como mito, ilusão, e o distingue radicalmente do campo do inconsciente. Há uma extraterritorialidade entre campo do inconsciente e os campos da ciência, filosofia e marxismo.

Jairo Gerbase: O inconsciente subverte tanto menos a teoria do conhecimento quanto não tem nada a ver com ela, pelo fato de que é uma teoria estranha à teoria do conhecimento. Não há como subvertê-la porque lhe é estranha, é muito distante dela. Seria impossível, com base na hipótese do inconsciente, explicar, ao contrário, os efeitos da serotonina e noradrenalina, ou da dupla ação desses transmissores na produção da depressão. É uma explicação que soaria estranha, se disséssemos que é o inconsciente que altera as catecolaminas. Os campos são tão distintos que não se sustentaria dizer isso.

Por isso Lacan dirá que a noção de inconsciente não subverte a ciência porque não tem nada a ver com ela. São campos estranhos entre si. Um se ocupa do corpo como química cerebral e o outro se ocupa do corpo como sujeito de um significante.

Se, por um lado, Lacan diz que o inconsciente é, por outro diz que a teoria do conhecimento não é. Pelo fato de que o conhecimento não pode ser senão ilusão ou mito. Se dermos à palavra conhecimento um sentido mais avançado que o simples "te conheço, fui apresentado a você, li seu livro", se se trata de um autor; se formos mais adiante inclusive da idéia clássica em Sócrates, de conhecimento de si mesmo, que é o que quase todo mundo diz quando se trata de pedir uma análise, que é algo inteiramente diferente da experiência subjetiva de uma análise, constataremos que qualquer pessoa que passou pela experiência de uma análise tem uma idéia completamente diferente do que é o inconsciente, percebe claramente que não se trata de conhecimento.

resumo

A entrevista trata do texto de Lacan "Radiofonia", realizada em 1970 pelo jornalista Robert Georgin para a rádio belga na qual Lacan expõe a particularidade da psicanálise e sua extraterritorialidade do campo do conhecimento, assim como enfatiza a relação entre significante e significado, que toma de empréstimo da lingüística, mas subverte a relação entre esses termos para se servir deles no campo da subjetividade. Indica assim o absolutismo do campo significante como imprescindível inclusive para sustentar o pensamento.

abstract

The interview deals with the text of Lacan "Radiophony", carried through in 1970 for the journalist Robert Georgin for the Belgian radio in the which Lacan it displays the particularity of the psychoanalysis and its extraterritoriality of the field of the knowledge as well as emphasizes the relation between significant and meaning, that takes by loan of the linguistics. At the same time subverts the relation enters these terms to serve itself of them in the field of the subjectivity. It points thus the absolutism of the significant field as essential also to support the thought.

palavras-chave

significante, significado, objeto *a*, *ex-sistência*, sujeito, angústia, teoria do conhecimento.

keywords

significant, meaning, object *a*, ex-sistence, subject, anxiety knowledge theory.

resenhas



O Gozo en-cena: sobre o masoquismo e a mulher

CLARICE GATTO

Resenha do livro de Eliane Z. Schermann: *O Gozo en-cena: sobre o masoquismo e a mulher.*
São Paulo: Escuta, 2003.

a tragédia da vida cotidiana: o destempero no gozo

GOZAR A VIDA COM O SUOR DE NOSSO TRABALHO, desde as escrituras bíblicas, é o que nos resta "depois da queda". "Antes da queda Adão trepava mas não gozava", conforme a bela expressão de James Joyce em *Ulisses.*

Eliane Z. Schermann parte desse abismo que se inscreve de modo mítico entre esse antes e esse depois sobre o qual a psicanálise desde Freud não pára de se escrever, porque não pára de revisitar os conceitos freudianos para tratar a materialidade enigmática que se apresenta no sintoma que leva uma pessoa a demandar tratamento psicanalítico.

Da experiência psicanalítica, nos informa a autora, partem as indagações que dão origem à sua pesquisa, inicialmente concebida como um trabalho de doutoramento. Ela propõe aos leitores a seguinte afirmação: "No que tange ao sujeito do inconsciente, uma reflexão sobre o que escapa à estrutura da linguagem que articula o desejo – se tudo no inconsciente é de estrutura, no entanto nem tudo é linguagem – levou à reflexão sobre a emergência do índice da sua relação com o *gozo*" (ou *jouissance,* conforme propõe Lacan).

Da obra freudiana ela recolhe duas noções e as eleva à dignidade de conceitos: a *feminilidade* e o *masoquismo* – porque fundamentais para operar o percurso do desejo de um sujeito em análise. Dos clássicos da tragédia grega alça a noção de *trágico* para pensar, com base no ensino de Lacan, a seguinte aporia: "se a ética da psicanálise nos remete ao trágico da existência" como, em realidade, "bem dizer"[1] esse "aspecto trágico da existência humana que reside na relação do sujeito com o desejo"?

[1] Lacan, Jacques. *Televisão.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1993, p.45.

A escrita densa e sinuosa desse livro revisita uma literatura extensa para expor em quase trezentas páginas três versões do trágico nos quatro primeiros capítulos – "O trágico e a experiência analítica", "Os heróis e o ato trágico", "O masoquismo: do pai o pior e as versões do pai", "O sexual e o trágico do feminino" – e para aproximar no último capítulo, "A tragédia do desejo em Nelson Rodrigues", a estrutura trágica do desejo à estrutura do inconsciente presente no percurso de uma análise.

Nos quatro primeiros capítulos, *o trágico* é a noção privilegiada para a construção do texto em sua articulação com a psicanálise. Inicia sua análise aproximando o ato analítico, se bem entendi, à estrutura do ato do herói trágico, porque ambos estão orientados pela "ultrapassagem de fronteiras, por estarem suspensos no inferno do gozo". Ao aproximar o masoquismo do trágico, é o desejo do sujeito que faz sua entrada para abordar, nos diz, que "o masoquismo provém do real e do imaginário, à medida que são interpretados pelo simbólico. Colocando-se em cena a fantasia de uma feminilização, ou seja, uma posição passiva em relação ao Outro. O masoquismo fixa o objeto primordial perdido. Esse objeto se torna correlato à castração, isto é, ao gozo materno interditado pelo pai, como instaurador da lei e articulador lógico da trágica experiência do desejo". O capítulo "O sexual e o trágico do feminino" – que encerra a reflexão teórica desse trabalho – se move em torno das bordas acerca do real em jogo nos encontros e desencontros humanos: afinal, como nos lembra, a linguagem, por sua estrutura significante, escapa ao todo da simbolização, levando o sujeito ao encontro real com a castração.

Confesso, porém, que senti falta de "mais texto" reservado à noção de *trágico*, dada a importância de sua utilização no percurso do trabalho. Certamente teria enriquecido a problemática desse estudo para pensar o ato trágico do sujeito desejante no percurso da experiência psicanalítica. Senti falta também de uma articulação maior entre a noção de *jouissance* [gozo] no ensino de Lacan e a leitura que podemos depreender, com base nesse ensino, a propósito dos conceitos eleitos (feminilidade e masoquismo) pela autora na obra de Freud.

No capítulo final encontramos a melhor parte do livro. O despudor com o qual a autora analisa e interpreta as peças de Nelson Rodrigues *Dorotéia*, *O anjo negro* e *Senhora dos afogados* demonstra a opção que fez ao aproximar essas "tragédias de costume" do universo da clínica. Nelas impera o "destempero do gozo". A proposição de Lacan[2] para "colocar um pouco de vergonha no tempero" não serve para conter nem a literatura

[2] Lacan, Jacques. *O seminário – livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1992, p.174.

de Nelson nem a tragédia da vida cotidiana que, em seu enredo, exacerba o horror ao saber inconsciente, ainda que dele se sirva. Certamente porque o imperativo superegóico, como lembra a autora, faz valer o paradoxo: interdita com certeza e liberta o sujeito dos caprichos no encontro real com o enigma do desejo do grande outro.

O que é o real? Não teria sido essa a pergunta subsumida na pesquisa desse trabalho? Talvez. Daí a atenção redobrada que precisei em minha leitura. Como ensina Lacan, "no real nada falta", e talvez por essa razão se estabeleceu na escrita uma estranha descontinuidade ao se fazer em cortes, estabelecer em conexões, promover em linhas divisórias na orientação das seqüências em que as reflexões vão sendo apresentadas. Bobagem esperar por continuidade! Há uma repetição no texto tão próxima da experiência real da análise, há um desejo de tornar possível o impossível de uma transmissão, há uma desobediência quase civil às regras acadêmicas e à possibilidade de "múltiplas entradas" no texto. Nessa perspectiva, tanto faz começar a leitura pelo segundo ou retomá-lo no quarto capítulo, os parágrafos esgotam em si cada indagação e nos remetem às dificuldades da escrita psicanalítica que, desde Freud, confia aos analistas a só conquistarem seu quinhão de saber posteriormente à vivência.

Se o livro de Eliane Z. Schermann exige leitores iniciados, não exclui os leitores principiantes, porque a escrita despretensiosa, ainda que bem referenciada aos textos tanto de Freud quando de Lacan, evoca no leitor "um retorno aos textos fundadores da psicanálise": legados de Freud, de Lacan e mais alguns outros.

Antonin Artaud, réalité et poésie

GILBERTO G. GOBBATO

Resenha do livro de Pierre Bruno: *Antonin Artaud, réalité et poésie.* Paris: L'Harmattan, 1999.

PIERRE BRUNO, DIANTE DA OBRA DE ARTAUD, renuncia à escolha de um modo qualquer de leitura e opta pela questão: que leitor ser? O autor de *Antonin Artaud, réalité et poésie* se alinha à definição de leitor em Artaud: "Todo aquele que toma nota de que o que diz Artaud é sua realidade". Consentir a ser esse leitor é determinante na constituição do livro, visto que Pierre Bruno deixa a realidade de Artaud transpirar. O próprio Artaud se mostra, mostra o material do qual ele se constitui. Bruno disponibiliza o lugar no qual Artaud revela sua certeza de não ter sido gerado por Pai-Mãe, mostrando, por meio da função poética que perpassa sua escrita, suas tentativas em se dar um nome próprio e construir um corpo. Bruno, leitor de Artaud, navega os meandros do denso e apaixonante arcabouço significante da obra de maneira que a estrutura se mostra por si mesma.

A literatura de Artaud apresenta-se como verdadeiro canteiro de obras, o mesmo que fornece arquitetura ao livro de Bruno: O teatro, As cartas, Os cadernos, e A poesia. Na verdade, todo esse canteiro de obras se especifica como resposta à "fuga incessante do pensamento", à sua existência como um eu que seja Artaud e não um outro, a certeza da impostura paterna na geração, à construção de um corpo. No desejo de reconhecimento literário de seus poemas implica-se o reconhecimento da existência de seu espírito como ser, "espírito de sacrifício", como ele se define, isto é, um ser excluído da castração. Guardando o princípio da constatação, sem interpretações nem hipóteses, proponho um passeio por esse canteiro de obras de Artaud na obra de Bruno.

1. *O teatro.* Como função poética, o teatro é uma resposta à fuga incessante e radical do pensamento. O pensamento foge em conseqüência de sua "descorporização", pois a alma não consegue se unir a nenhum objeto, portanto Artaud não está no mundo. Artaud, com base no princípio de "fazer existir

literariamente seu espírito", subverte os fundamentos do teatro para "destruir as aparências e chegar até ao espírito". Para tanto, o teatro necessita de uma linguagem própria, na qual se priorize o gesto à fala, pois a palavra é a responsável pela fuga do pensamento. O teatro é o instrumento de criação de uma linguagem anterior à linguagem pela fala, o que equivale a encontrar a fala anterior às palavras, em que se atinge o sentido sem passar pela significação.

2. *As cartas, a letra.* A paixão pelo nome próprio, paixão pela amada. Artaud encontra na escrita o veículo para realizar sua experiência de vida, tentando assegurar-se da existência de um eu que seja ele e não um outro invasor, um duplo dele mesmo, uma alteridade desconhecida. A busca do seu ser no mundo ocorre por meio da função da letra, que consiste na escrita e na mulher amada. É na união com a mulher amada que Artaud tenta alcançar seu ser por meio da obtenção de um nome próprio, em nome da mulher. A mulher como única capaz de compreender, para além da linguagem, o sinal de sua escrita. A união com a amada fracassa, transtorno e mutação em Artaud, que ainda espera pelo nome que dê a forma de seu ser na linguagem. Em agosto de 1939, Antonin Artaud é morto por Deus, que dá a seu corpo uma nova alma, um nome próprio: Nalpas (patronímico materno). Desde 1941 Antonin assina Nalpas. As soluções para encontrar seu ser do lado da mulher, seja pela união com a amada, seja pelo patronímico materno, expiram. Em 1943, nova mutação, Antonin se reconcilia com o patronímico paterno, decide voltar a escrever e inventa a glossolalia. Entretanto seu corpo resta a ser construído, pois as cartas não conseguem dar conta de sua empreitada.

3. *Os cadernos.* Nem cartas, nem poesia, anotações em mais de quatro mil páginas, que sustentam o unívoco de sua realidade. Trata-se aqui de uma nova exigência que procura um saber sobre "O em – gaiola do ser", entretanto o saber fracassa, é desse fracasso indefinido que Artaud se constitui. Os cadernos, banhados pelo delírio, tentam fundar sua realidade e encontrar uma resposta à fuga do pensamento. Os cadernos são o próprio fracasso de sua geração e testemunham a irredutibilidade de Artaud concernente à sua certeza de que "a doutrina da geração pelo pai é uma impostura". Admitir a geração pelo pai como origem significa admitir sua inexistência anterior, tarefa impossível para quem se diz "inato absoluto". Se o pai pelo princípio da geração determina o ser, então Artaud decide refugiar seu ser no "não-ser": Entre o inato e o gerado, lugar da subtração fundamental da função paterna. Do lugar de "não-

ser" Artaud tenta construir seu corpo em um eu, sem recorrer nem ao pai nem à sexualidade. A reconstrução de um corpo deve ter como substrato o corpo encarnado por Artaud, contudo ele só pode atuar nesse corpo com a condição de se tornar mulher – empuxo à mulher. Ainda assim, nem a rejeição da geração paterna nem o empuxo à mulher são suficientes para a produção de um corpo. O fracasso dos cadernos em sustentar uma resposta prepara e culmina com o renascer da poesia em 1946.

4. *A poesia.* Artaud situa a poesia no interstício do "não-ser", entre o abismo do presente e o nunca aí do futuro, lugar da alquimia do eu com a obra. O substrato desse trabalho será realizado pela glossolalia, seqüência de sílabas sem significação, linguagem própria a Artaud, podendo por isso ser considerada uma linguagem fundamental. A glossolalia radicaliza na produção de uma existência menos a representação verbal, isto é, uma existência pura. Trata-se de uma operação na borda da linguagem, em que a língua é levada ao limite extremo de sua capacidade de significar, lugar em que vale menos o som que a letra. Enxugar, consumir a linguagem ao máximo, visto que ela é insuficiente para fazer um corpo. A glossolalia a partir da língua faz poesia, cria linguagem, articula o corpo do poema ao corpo do poeta, este só advém como poema. Artaud encontra na poesia um pedaço de corpo para seu espírito, em que a fala do poeta, como linguagem que transforma a língua, vem no lugar de Artaud.

O convite está feito para todo aquele que quiser ser um leitor.

sobre os autores

ANTONIO QUINET
Psiquiatra, psicanalista, doutor em Filosofia, membro da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano.

BÁRBARA GUATIMOSIM
Psicóloga, psicanalista, membro da EPCL – Fórum BH.

CARLOS BERMEJO MOZAS
Psicólogo, psicanalista, membro da Associação Internacional dos Fóruns e da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano. Professor da graduação universitária em Investigação e Segurança Privada. Faculdade de Direito, Universidade Central de Barcelona. Docente de um seminário sobre Lógica e topologia na clínica psicanalítica.

CLARICE GATTO
Psicóloga, psicanalista, pesquisadora da FIOCRUZ, membro da AFCL, das FCCL – Rio de Janeiro e da EPCL.

CLÍCIA MAGALHÃES PEREIRA
Psicanalista, membro da EPCL – Fórum BH, AFCL, IFCL e membro visitante de FCCL – RJ. Mestranda da UERJ.

ELIANE Z. SCHERMANN
Psicanalista, membro da Escola do Campo Lacaniano Fórum – Rio. Doutora em Psicologia pela UFRJ, professora do Curso de Especialização do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora.

ELISABETE THAMER
Psicanalista, doutoranda em Filosofia pela Universidade de Paris IV – Sorbonne.

ELIZABETH DA ROCHA MIRANDA
Psicanalista, AME da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano, membro do colegiado das Formações Clínicas do Campo Lacaniano RJ, mestre em Pesquisa e Clínica em Psicanálise pela UERJ, professora do curso de Especialização em Psicologia Clínica da PUC-RJ.

GILBERTO GOBBATO
Médico (neuropsiquiatra), psicanalista, doutor em Psicanálise pela Universidade Paris VIII, responsável pelo Serviço de Terapia Analítica do CETEFI da Beneficência Portuguesa de São Paulo.

Glória Justo
Psicanalista, mestre em Pesquisa e Clínica em Psicanálise pela UERJ, membro da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano – Fórum RJ, da Associação Fóruns do Campo Lacaniano e das Formações Clínicas do Campo Lacaniano – Rio de Janeiro.

Jairo Gerbase
Médico: CRM-BA 2989; psiquiatra: ABP 01629; psicanalista, Membro do Campo Psicanalítico. AME da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano. Diretor da Associação dos Fóruns do Campo Lacaniano.

Josefa Yuta Pech
Psicanalista. Membro das Formações Clínicas do Campo Lacaniano – RJ, da Associação Fóruns do Campo Lacaniano e membro da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano – Fórum RJ.

Lenita Pacheco Lemos Duarte
Psicanalista, membro da Internacional Fóruns do Campo Lacaniano, membro da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano – Fórum Rio. Pós-graduada em Psicanálise pela UNESA. Mestranda em Psicanálise pela UERJ.

Luís F. G. de Andrade
Psicanalista, membro fundador e atual Coordenador do Fórum Psicanalítico de João Pessoa. Mestre e Doutor em Psicologia Clínica pela Université Catholique de Louvain. Professor Titular de Psicologia da Universidade Federal da Paraíba.

Marcia de Assis
Psicanalista, psicóloga da Secretaria Municipal de Saúde de São Gonçalo, membro da EPCL-Fórum Rio do Janeiro, da AFCL e participante das FCCL – Rio de Janeiro.

Maria Helena Martinho
Psicanalista, membro da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano – Fórum Rio, membro das Formações Clínicas do Campo Lacaniano – RJ, mestre em Pesquisa e Clínica em Psicanálise pela UERJ, professora e supervisora do curso de Psicologia da Universidade Veiga de Almeida.

Regina Teixeira da Costa
Psicanalista, mestre em Psicologia Social pela UFMG, professora do Centro Universitário Newton Paiva e da Pós-Graduação de Saúde Mental da PUC-Betim.

Sonia Borges
Doutora em Psicologia da Educação, Professora da Universidade Veiga de Almeida e psicanalista membro da EPCL – Fórum do Rio de Janeiro.

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, que poderá fazer uso de consultores "ad hoc", a seu critério, 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 Equipe de Publicação de Stylus (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 dez laudas ou 21.000 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).

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 *keywords* (em inglês) e a tradução do título do trabalho. As resenhas necessitam apenas das palavras-chave e *keywords*.

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: *Studienausgabe*. 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; 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.

OUTRAS DÚVIDAS poderão ser encaminhadas ao e-mail do(a) diretor(a) da AFCL: afcl@campolacaniano.com.br, que se encarregará de transmitir à Equipe de Publicação de STYLUS.

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.

Certamente, a análise como ciência é sempre uma ciência do particular. A realização de uma análise é sempre um caso singular, mesmo que esses casos singulares se prestem não obstante a alguma generalidade, desde que há mais de um analista. Mas a experiência analítica com Freud representa a singularidade levada ao seu extremo, pelo fato de que começava a construir e a verificar a própria análise. Não podemos apagar o fato de que era a primeira vez que se fazia uma análise. O método sem dúvida se deduz disso, mas só é metodo para os outros. Freud não aplicava um método. Se negligenciássemos o caráter único, inaugural, do seu procedimento, cometeríamos uma falta grave.

Jacques Lacan,
O seminário, livro 1, Os escritos técnicos de Freud



ISSN 1676-157X