

arteira

Editora Responsável
Liège Goulart

Secretária de Edição
Cleci Mendonça

Conselho Editorial
Laureci Nunes
Liège Goulart
Luis Francisco Espíndola Camargo
Oscar Reymundo
Silvia Emilia Espósito
Vanessa Nahas

Revisora de Textos
Nilcéia Valdati

Layout e Diagramação
Atrativa Publicidade e Marketing

Comissão de Publicação
Laureci Nunes
Liège Goulart
Luis Francisco Espíndola Camargo
Oscar Reymundo
Silvia Emilia Espósito
Vanessa Nahas

Agradecimento
Patrícia Farias

2008
arteira

n.1 (set 2008) - , - Florianópolis: Escola Brasileira de Psicanálise - Santa Catarina. Anual
ISSN 1983-6759

O conteúdo dos artigos é de exclusiva responsabilidade dos autores.

Todos os direitos reservados a:

Escola Brasileira de Psicanálise - Santa Catarina

www.ebpsc.com.br

ebpsc@newsite.com.br

Rua Jerônimo Coelho, 280

Salas 402 e 403 - Ed. Sudameris - Centro

CEP 88.010-030 - Florianópolis/SC - Brasil

Tel/fax 55 (48) 3222.2962

escrever, substantivo verbo.

escrever é matar

charada

matar

saudade

matar

o tempo

matar

a sede

matar

toda fome

(mater)

escrever é matar

o que te mata

a falta

é a fala no silêncio

escreviver escrevinhar escrita escrítrica

escrever é matar

a morte

e ponto

e vírgula

(Patrícia Farias)

Sumário



Editorial

Liège Goulart

Política Lacaniana

1. Por que, ainda, a psicanálise?
 - Oscar Reymundo
2. Formação do analista
 - Silvia Emilia Espósito
3. A peste lacaniana e as instituições psicanalíticas
 - Jésus Santiago

Psicanálise e Felicidade

4. A psicanálise e a felicidade do sintoma
 - Marcus André Vieira
5. Psicanálise & felicidade
 - Iordan Gurgel
6. O tempo da felicidade: pontos para uma discussão
 - Romildo do Rêgo Barros
7. A felicidade em preto e branco
 - Gresiela Nunes da Rosa

Peças Avulsas

8. Do olhar como objeto *a* (ou de qual olhar trata a psicanálise?)
 - Patrícia Boeing Nogueira
9. Artistas: antena da raça - Psicanálise e Arte.
 - Cássia M. R. Guardado
10. Antígona no Seminário VII, a ética da psicanálise, de J. Lacan
 - Eduardo Riaviz
11. O gozo do Um
 - Rosane Padilla
12. Iluminações profanas de *a*
 - Vanessa Nahas
13. Erotomania: loucura do feminino
 - Laureci Nunes
14. Teorias sexuais infantis e a sexualidade feminina
 - Eneida Medeiros Santos

15. Letras, significantes e gozo na escrita e na leitura da criança.
 - Mariana Zelis
16. Melancolia e passagem ao ato suicida.
 - Cleudes Maria Slongo
17. Uma Condição de Amor-Fetice
 - Soraya Santos Valerim
18. A Passagem à Pluralização do Nome-do-Pai no Ensino de Lacan
 - Maria Teresa Wendhausen
19. Fratura Íntima
 - Cinthia Busato

Clínica Borromeana e Passe

20. Fragmentos de escritura, pedaços do real.
 - Mauricio Tarrab
21. O passe e o sorriso do Gato de Cheshire
 - Mauricio Tarrab
22. Um caso de análise depois do passe
 - Elisa Alvarenga
23. O relâmpago. O ato analítico e o tempo da luz.
 - Bernardino Horne
24. O que condiciona um fim de análise?
 - Lêda Guimarães
25. A criatura e a angústia de privação
 - Ana Lucia Lutterbach Holck
26. Destinos do objeto *a* na experiência do passe: comentários sobre um relato
 - Luis Francisco E. Camargo, Fernando Prota, Luiz Gonzaga, Eduardo Benedicto, Rômulo Ferreira e Mauro Moura Mohan.

CPCT - Centro Psicanalítico de Consulta e Tratamento

27. 'Pegar o touro à unha' - ou quando a consulta é um tratamento
 - Nora Gonçalves

Conexões

28. Do museu ao shopping: ah! ...esses objetos da cultura!
 - Antonio Carlos Santos
29. Ver-se vendo: voyant, voyou.
 - Raul Antelo

Editorial

"Comece pelo começo, siga até chegar ao fim e então, pare", diz Lewis Carroll, em *Alice no País das Maravilhas*. Era isso o que era preciso fazer diante da tarefa, que parecia imensa, de editar uma revista: a primeira da Seção Santa Catarina (em formação) da Escola Brasileira de Psicanálise. Quando a causa já está em função, o movimento que ela dispara não permite titubear, sob o risco de ver abortado um desejo que se precipita. No entanto, parecia enorme.

Como melhor transmitir a psicanálise de orientação lacaniana, num mundo em que as estatísticas e a quantificação são erigidas como o próprio fundamento do ato, muitas vezes, independentemente de suas implicações éticas? Como transmitir algo de uma orientação que repudia o empuxo à barbárie do pragmatismo globalizante e da política neo-higienista, produtos da parceria ciência/mercado e efeitos do discurso capitalista, num mundo mais afeito aos efeitos de mestria?

No caminho, percorrido sem parar, no espaço entre o começo e o fim, algumas respostas norteadoras foram surgindo.

A *arteira* carrega no nome a marca de sua origem. A Seção SC é seção ainda criança, em formação. Mas, antes de tudo, a *arteira*, que também no nome alude ao imprevisível, ao surpreendente, à arte, vem marcar algo do que compete à psicanálise, aos psicanalistas: sustentar um discurso que aponte uma saída outra, frente ao mestre contemporâneo que, mais imperativo do que nunca e aliado aos números de mercado, promove a pasteurização dos sujeitos. Impõe-se aos psicanalistas, como diz Eric Laurent (Delegado Geral da Associação Mundial de Psicanálise), "fazer existir a psicanálise no mundo de hoje e no que está por vir", demonstrando seu valor e sua pertinência, nesse momento, mais do que em qualquer outro.

Se esperamos transmitir, é para multiplicar, continuar, diversificar, avançar. Trata-se, em *arteira*, da apresentação de uma posição ética; trata-se de um discurso que deve se expor. Freud e Lacan nos ensinaram, não que o homem habita um mundo de linguagem, mas que a linguagem habita o homem. E a linguagem não é significação. As significações fecham, emaranham, dificultam, sobretudo se são universais. Sabemos que o inconsciente como saber é um divisor de águas importante, em psicanálise, em relação ao inconsciente como verdade. E a partir do último ensino de Lacan, não só a verdade é não-toda e o saber rateia, como o próprio inconsciente é tomado como equívoco - não mais somente do sujeito suposto saber - e escape do sentido, como o singular do sintoma, fora das amarras do discurso do

Outro e, portanto, não dialetizável, mas capturável, contingencialmente, nos efeitos de gozo. A psicanálise de orientação lacaniana tem um compromisso de fundo com o inconsciente como real. E disso resulta uma posição ética que deve preservar, no coração da enunciação, o espaço para o resto.

Assim, os textos aqui publicados tornam pública uma articulação pautada nos princípios éticos da orientação lacaniana que Jacques-Alain Miller imprime em seus seminários, ao extrair, com rigor, as conseqüências clínicas, epistêmicas e políticas do ensino de Jacques Lacan.

Nenhum agradecimento será suficiente para dizer da nossa alegria em receber as contribuições tão valiosas dos autores, deste número, que tornaram a tarefa, que parecia imensa, tão estimulante a ponto de ficar difícil finalizá-la. Mas é preciso, também, saber parar. Aí está, então, *arteira*, uma publicação anual que recolhe os frutos da reflexão sobre as questões que nos impulsionam. Escrevendo, tentamos aqui transitar, borderar o caminho em torno da causa analítica.

Julio Cortázar, em *O Jogo da Amarelinha*, propõe, para a leitura de seu livro, diferentes ordenamentos dos capítulos, o que produz diferentes efeitos naquele que lê. Com efeito, assim como o gozo, em psicanálise se escreve a partir de um encontro, contingencial, entre o corpo e o significante, a interpretação dos eventos está sempre intimamente ligada ao momento em que estes ocorrem e à posição sujeito no discurso. Esperamos que *arteira* esteja à altura de encontrar sujeitos para os quais – a partir da primeira leitura escolhida, seja qual for a seqüência, que cada um se faça, como geralmente é o caso – a frase de Carroll se imponha como um percurso desejado: "Comece pelo começo, siga até chegar ao fim e então, pare". Porém que a parada dure apenas o tempo necessário para que uma interlocução se abra com os autores desses textos e com essa orientação que é a nossa.

"Somos conscientes", escreveu Blanchot, em *O Livro por Vir*, "de que só escrevemos quando o salto se realizou, mas, para realizá-lo, primeiro é preciso escrever, escrever sem fim, escrever a partir do infinito".

Liège Goulart
Editora responsável
Membro Seção Santa Catarina (e-f)
liege.goulart@terra.com.br

Política Lacaniana



Por que, ainda, a psicanálise?*

Oscar Reymundo**

No título que eu dei para esta primeira conferência está implícito o valor de uma insistência. Sendo, então, mais explícito, direi: Por que, ainda, a psicanálise insiste? Que razões há para continuar insistindo numa clínica que trata o sofrimento psíquico com a palavra, logo num momento da civilização em que a ciência tem avançado tanto no conhecimento do cérebro que, hoje, temos toda uma geração de neurocientistas que afirmam que o inconsciente e a repressão freudianos podem ser localizados no cérebro de maneira objetiva e, portanto, pode se intervir quimicamente sobre eles sem ter que dar todas essas voltas com as palavras e os sentidos sobre a vida?

Que razões há para insistir com essa ética psicanalítica, que coloca o sujeito na posição de se tornar responsável pelo seu sofrimento, justamente, num momento da cultura em que vemos avançar o sujeito do empirismo, o sujeito-efeito-passivo do seu ambiente, que impõe sua não-implicação subjetiva e sua não-responsabilidade no mal-estar que padece?

Para que insistir, então, em propor que o sujeito que sofre possa produzir uma relação diferente com as causas de seu sofrimento, ou melhor, possa arranjar-se de modo diferente com seu sintoma através do trabalho subjetivo que deve ser feito para produzir um saber sobre o que está em jogo nesse sintoma? Para que insistir, então, com todo esse trabalho se, na atualidade, temos, à nossa disposição, as novas versões do velho comportamentalismo de Pavlov? Estas novas versões comportamentalistas são promovidas pela psicologia automeada *científica*, que insiste em conceber o sofrimento psíquico como uma inibição do circuito estímulo-resposta e, a partir daí, entende a cura como uma experiência de descondicionamento do que foi mal condicionado. Para que se consumir pensando, então, se temos o bom psicólogo comportamentalista sempre disposto a corrigir nosso comportamento e sempre pronto a nos ensinar a encontrar o caminho do queijo dentro do labirinto?

Então, enfim, *por que, ainda, a psicanálise?*

Porque defronte hoje avança na cultura uma nova racionalidade, que produz efeitos de empobrecimento do sentido, que é necessário dar à existência humana

para que ela possa sustentar-se. Perante este avanço, psicanalistas e não-analistas, queremos que o cidadão possa escolher fazer a experiência do inconsciente para constatar e se assegurar de que topar o desafio de se estar no laço social com outros vale muito mais do que o bem a ser conquistado.

Disse, há pouco, que analistas e não-analistas resistimos, hoje, ao avanço duma racionalidade, que, há que destacá-lo, é muito diferente daquela de outrora, que prometia e pretendia disciplinar os prazeres e satisfações individuais, através dos ideais universais, porque acreditava que era possível uma justa distribuição de prazeres e satisfações, segundo o que a cada um correspondia.

É necessário dizer, ainda, que a própria psicanálise nasceu naquela época, quando o velho mestre disciplinador ainda conseguia definir quem estava dentro e quem estava fora da ordem disciplinar que ele queria impor. Lembremos que, justamente por isso, por pretender definir dentro e fora, o velho mestre acabava gerando, contra seu próprio sonho de ordenamentos estáticos, a oposição que questionava seu saber e seu poder, oposição cujas fileiras tantos psicanalistas ajudaram a engrossar e fazer progredir.

Hoje, podemos pensar que Freud algo tinha percebido em relação a um debilitamento do poder e da função do mestre disciplinador e, justamente por isso, por perceber que o mestre perdia credibilidade, teve a originalidade de propor para a civilização do seu tempo e dos tempos vindouros um tipo de laço social em cujo interior fosse possível fortalecer e fazer um bom uso da função ordenadora do velho mestre da Lei. Um bom uso dessa função, quer dizer, um uso que permitisse amar, trabalhar e saber estar no laço social com outros.

Para que Vs. se familiarizem com alguns conceitos psicanalíticos, vamos dizer que a descoberta freudiana do inconsciente e a invenção do laço social – onde fazer a experiência do inconsciente – foram realizadas num momento da história do Ocidente, em que o sujeito ainda se orientava e se sustentava, predominantemente, por aquilo que, na psicanálise lacaniana, chamamos Nome do Pai. Quer dizer que a psicanálise surge numa época em que o dominante na cultura era, vamos dizê-lo assim, a confiança num grande Outro do qual partiam os significantes que permitiam aos sujeitos se orientarem pelos labirintos da pulsão, sempre acéfala e ilimitada e, desta feita, esses significantes lhe possibilitavam criar um lugar onde desdobrar sua existência, no mundo simbólico.

Gostaria de destacar que era essa confiança em Deus, no pai, nos mestres, nos líderes religiosos e políticos, nos ideais, no Estado, na Lei, enfim, era a confiança nas diversas encarnações do grande Outro, o que permitia aos sujeitos consentirem com certa renúncia da satisfação pulsional. Em outras palavras, para se fazer parte da civilização, o sujeito consentia em ceder algo de satisfação. Freud se deu conta disso

e, mais ainda, se deu conta do paradoxo que habita essa ética da renúncia por confiança e por amor ao pai. Na sua obra *O mal-estar da civilização*, Freud é muito explícito em relação a esse paradoxo, quando diz que “la conciencia moral se comporta con severidad y desconfianza cuanto mas virtuoso es el individuo, de suerte que en definitiva justamente aquellos que se han acercado más a la santidad son los que más acerbadamente se reprochan su condición pecaminosa” (1992, p. 121-122). Assim funciona o que, hoje, podemos chamar *supereu dos tempos de Freud*, instância psíquica, que mandou tanta gente se deitar nos divãs, levados pelo sentimento de culpa e de não correspondência com o ideal.

Este pensamento freudiano está situado, como eu já disse, de acordo com o lugar do mestre vitoriano de sua época, aquele que impunha limites ao gozo, aquele que indicava qual era o caminho certo a se seguir na vida, na medida em que era ele quem sabia; quer dizer, nos tempos de Freud, mesmo com reticências, ainda acreditava-se que havia Um ele que sabia, à diferença da época atual, na qual quem sabe é a ciência...e ela não tem limites.

Em relação a isto, em outubro 1967, por ocasião das “Jornadas de Estudios sobre las psicosis en el niño”, no seu Discurso de Encerramento, Lacan (1987, p.7) disse que “nuestra época [...] es la primera que ha de sentir en si misma que, a causa del progreso de la ciencia, se hayan puesto en cuestión todas las estructuras sociales”. Acredito que hoje seja ainda mais evidente aquilo que já faz tempo que nossa época registra: o impacto do discurso da ciência nos mais variados campos que, até bem recentemente, pareciam distantes e protegidos de todo questionamento. Um desses campos é o da família, ou se Vs. quiserem, o das relações ficcionais de parentesco.

Em um texto de 1960, “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, Lacan se pergunta: “Será por ventura preciso que se nos alie a prática, que em algum momento talvez adquira força de uso, de inseminar artificialmente as mulheres [...] para que extraiam de nós, analistas, um veredito sobre a função paterna?” (LACAN, 1998, p. 827). Vinte anos mais tarde, em 1980, um oftalmologista da Califórnia criou um banco de espermatozóides no qual ele chegou a reunir um considerável *stock* de células da “nata do macho da raça humana”. À época, o Comitê de Ética, criado para tratar desse projeto, encontrou rígidos obstáculos para fazer valer sua resolução de impossibilitar o funcionamento do banco de esperma. Aconteceu, porém, que esta iniciativa em nada feria a legislação californiana que protege as pequenas e médias empresas. O capital opera desse jeito: ele se reproduz sem que ninguém pergunte de onde ele vem. Os efeitos dessa lógica do silêncio nós vemos pipocar pela cidade afora: quando a pergunta pela origem está excluída, as ficções só podem empobrecer-se com o conseqüente efeito catastrófico

para o ser falante.

Voltando, então, ao nosso oftalmologista, lembremos que ele morreu e que o banco genético fechou, mas a possibilidade de se escolher algumas características do filho, a partir da escolha das características dos doadores de espermatozóides e de óvulos, está ao alcance dos casais héteros e homossexuais norte-americanos.

Na sua ânsia por um saber-poder-controlar sem limites, o real com que ela lida, a ciência acaba destratando e dispensando os semblantes nos quais o sentido de tantas existências se seguram e, assim, as figuras materna e paterna perdem seu lugar no discurso em prol dos gametas, evidenciando, desse modo, mas de maneira selvagem, o real da descontinuidade que existe entre sexualidade e procriação, ou entre gestação e procriação.

Em 1966, Lacan já se perguntava em nome de que princípio o médico poderia opor resistência ao novo imperativo que acabaria tornando-o um funcionário da empresa universal da produtividade. Digamos, por enquanto, que, das pesquisas realizadas nos Núcleos de Psicanálise e Medicina, Psicanálise e Infância e Psicanálise e Direito, ligados aos Institutos do Campo Freudiano, vemos surgir, na sociedade, novas questões que renovam o desafio que a psicanálise já aceitara nas suas origens com Freud. Diante das novas questões sociais, o velho pacto entre os sócios perdeu a consistência de outrora e outras formas de convivência têm de ser inventadas para atender às exigências e às condições da sociedade globalizada. Destaquemos, neste ponto, que as características da sociedade dos tempos da globalização são, de um lado, o deslocamento e a pulverização do poder do velho mestre disciplinar e, de outro, a exigência superegoica angustiante de satisfação custe-o-que-custar. Os toxicômanos, de drogas lícitas ou ilícitas, que o digam. Mas acontece que estas mesmas características da sociedade globalizada, isto é, um poder impossível de se localizar porque está em toda parte, capaz de levantar ou de afundar economias em um piscar de olhos, sem que ninguém saiba quem apertou a tecla; e, portanto, um poder capaz de gerar as maiores catástrofes sociais, isto, junto com um imperativo contemporâneo de satisfação sem tempo de espera, deixa os sujeitos desamparados, angustiados da pior forma da angústia, com escassos recursos simbólicos para lidar com o que é próprio do ser falante; ou seja, escassos recursos simbólicos para lidar com a pulsão e sua potência mortífera em relação a todo laço social, acima de tudo, quando não se dispõe de recursos para direcioná-la em favor da vida com os outros. Não é por acaso, então, que, nestes tempos de desamparo generalizado, vemos se espalhar, por toda parte, os efeitos dessa nova racionalidade do mercado globalizado, efeitos que chamamos de *patologias da solidão*. Nas suas mais variadas formas, essas patologias consistem em os sujeitos se consumirem gozando sozinhos e tornando, também, o outro um objeto a ser consumido.

Hoje, por exemplo, tornou-se, uma prática freqüente, que uma mulher deixe seu parceiro de lado para resolver, sozinha, seu desejo de ser mãe, através de um contrato com alguma clínica de reprodução assistida. Também já começamos a saber de homens que se tornam pais sem querer saber sobre o lugar que uma mulher poderia ocupar nessa, sua paternidade.

Permitam-me colocar duas breves vinhetas clínicas para melhor ilustrar alguns dos efeitos da *patologia da solidão*.

Primeiro exemplo. Havendo-se deparado com a infertilidade do marido e de comum acordo com ele, uma jovem mulher decide engravidar através de inseminação artificial com doador. Poucos anos depois, ao dar um tapa na bunda do filho, o marido escuta da mulher que ele não deve interferir na educação do filho já que ele não é o pai do menino. Depois deste episódio, ele desiste de ocupar o lugar de pai e abandona a casa. Pouco tempo depois, o menino apresenta um quadro severo de alopecia e de feridas na pele de braços e pernas.

Segundo caso. Um homem consulta um analista num momento de grande angústia, que se desencadeara logo após ele ter ouvido da professora do jardim da infância que seu filho, de quatro anos, apresentava claras manifestações de distúrbios de atenção, de agressividade e de hiperatividade. Este homem é pai solteiro que contratou uma barriga de aluguel para ter um filho que lhe permitisse ser um pai radicalmente diferente do seu e, para tanto, resolveu “eliminar” a presença de uma mãe para que ela não interferisse, como sua própria mãe o fez, na relação entre pai e filho. À época da consulta, ele sustentava a idéia de que seu pai era violento com ele porque a mulher o tirava do sério.

Estes exemplos, extraídos da clínica psicanalítica, constataam que a bola já foi lançada; que não há como se voltar atrás; que a ciência tem grande sucesso quando se trata de dar a mulheres e homens a possibilidade de exercer o direito de procriar; que, nesse sentido, a ciência colabora com a queda dos ideais tradicionais de família e que cabe à psicanálise a tarefa de orientar e acompanhar, de modo não preconceituoso, as novas demandas e os novos fenômenos clínicos produzidos pelo direito de procriar com a ajuda da ciência.

Cabe, neste ponto, lembrarmos da pergunta título desta conferência: Por que, ainda, a psicanálise? Porque, diferentemente da psiquiatria contemporânea, que manda engolir a pílula porque acredita que perante o sofrimento psíquico não há nada que o sujeito que sofre possa vir a dizer; porque, diferentemente das psicologias adaptativas, que se extraviam por uma dimensão imaginária de predições e avaliações apriorísticas, extraídas de pesquisas quantitativas que procuram estabelecer os índices de normalidade, aos quais devemos nos ajustar para evitar que a coisa falhe, diferentemente disso tudo, a psicanálise trabalha na direção

de garantir um espaço de imprevisibilidade fundamental, capaz de abrigar a surpresa, para que o ser falante possa se tornar autor e ator do seu próprio devir.

Nesse sentido, continuando com nossa reflexão sobre as novas ficções familiares que vemos surgir nos tempos da parceria ciência-mercado, podemos afirmar que “ainda, sim, a psicanálise”, porque ela se sustenta no princípio ético que nos permite fazer contraponto, por exemplo, à lógica contemporânea do direito ao filho como uma das versões do direito do consumidor; lógica, esta, aliada à engenharia procriadora e aos interesses financeiros dos laboratórios. E este contraponto, que é ético, é fundamental para que as bocas se abram, não já para engolir, precipitadamente, a pílula, mas para que sejam ditas as palavras que transmitam o desejo de os sujeitos serem pais e as palavras que possibilitem, para o filho, a escolha pelo laço com o Outro e a escolha por uma história particular de cada um. Essa é a herança que recebemos de Freud e cuja aplicação, hoje, se reatualiza de modo surpreendente: fazer o sujeito falar para que sua verdade sobre seu desejo e seu gozo possa ser articulada e para que esse sujeito possa, então, fazer o melhor uso desse saber com os outros.

Mas, nos tempos da parceria ciência-mercado, tempos caracterizados pelo avanço do silêncio autista, próprio de quem goza solitariamente com os objetos da técnica, fazer o sujeito falar requer um esforço de reposicionamento do analista para que a psicanálise possa manter sua condição subversiva com relação aos imperativos da época.

Acredito que tenha ficado claro, nas duas vinhetas clínicas que apresentei há pouco, que nos tempos de parceria ciência-mercado, as crianças também podem vir a ocupar o lugar de objeto da técnica, oferecido para um adulto gozar, solitariamente, em silêncio. No ano de 2000, teve certa repercussão na imprensa brasileira o caso de uma mulher norte-americana que entrou com um processo contra um banco de esperma porque o filho dela não reunia nenhuma das características do doador escolhido pela cliente. Pelos dados que a matéria do jornal fornecia, dava para pensar que se tratava, realmente, de uma criança com sérios obstáculos para estar no laço social, mas esta mulher preferiu pensar que os problemas da criança deviam-se a uma falha na mercadoria que ela comprara, antes a se implicar, de modo responsável, no sofrimento do filho. Algo muito parecido, do ponto de vista ético, acontece, hoje, com as associações de auto-ajuda de pais de crianças autistas, hiperativas, depressivas ou com distúrbios dos mais variados. Esses pais resistem decididamente e se enchem de indignação e de ódio quando um psicanalista questiona que o problema dos filhos seja biológico e, como se não bastasse esse questionamento, o psicanalista ainda acrescenta que todos esses novos sintomas da infância indicam posicionamentos subjetivos da criança de nossos dias em relação ao

Outro contemporâneo; e, quando dessa relação se trata, os pais não podem dizer que eles não têm nada a ver com os sintomas dos filhos. Como vemos, na atualidade, não é nada simples para a psicanálise pôr a trabalhar esse contraponto ético, capaz de criar um espaço para que as crianças falem acerca da relação sofrida, quando não enlouquecedora, com o Outro e seu gozo; relação que faz com que estas crianças se isolem, emudeçam, fiquem tomadas pela tristeza, não possam brincar, não consigam fixar uma identificação a partir da qual começar a escrever uma história de vida ... Enfim...Por que, ainda, a psicanálise?

Porque há que se saber, segundo a ética do um-por-um, quando dizer “Não!” a essa parceria entre ciência e mercado que periga fazer, por exemplo, de cada criança a cria de pais despojados de todo saber inconsciente e transformados em estudantes de cursos de paternidade.

Por que, ainda, a psicanálise? Porque hoje é muito fácil escorregarmos, em silêncio, em direção a um discurso que acredita saber como temos que ser, enquanto sujeitos com cotação no mercado. Não é isso o que acontece, hoje, em relação aos corpos? Recorremos ao saber da ciência para termos corpos com cotação no mercado, coisa que, convenhamos, não tem nada a ver com a saúde física, muito embora os campos se misturem como efeito de um discurso neo-higienista que já se tornou um imperativo dos nossos dias e que reflete o ideal de ordem e progresso do programa da ciência.

Nas coordenadas deste neo-higienismo contemporâneo estão situadas as práticas “psi” da avaliação, sempre colocadas, hoje mais do que nunca, no campo das práticas de efeitos nefastos para a subjetividade.

Em um trabalho chamado “O objeto inavaliável da psicanálise”, Antonio Teixeira, um colega da Escola Brasileira de Psicanálise, da Seção Minas, faz um breve relato sobre as dificuldades que a seleção brasileira de futebol apresentava nos idos de 1958, por ocasião da Copa do Mundo. Eram freqüentes, da parte dos jogadores, nas vésperas das grandes partidas, as queixas de dor de ventre, insônia, ansiedade e nervosismo. Foi nesse contexto que apareceu a figura do psicólogo, representante de um saber que se pretendia científico por se pautar em dados estatísticos e avaliações numéricas. Essa era a primeira vez que o psicólogo se ocuparia de diagnosticar e, talvez, remediar a situação da seleção, trazendo sua bateria de testes de equilíbrio emocional e de aptidão cognitiva. No teste que lhe foi aplicado, um jogador não obteve mais do que 38 pontos de um máximo de 128, quer dizer, em termos comparativos, avaliou-se que este jogador estava tão perto da debilidade mental que não estava sequer habilitado para trabalhar como motorista de ônibus. Outro jogador tampouco se qualificou, porque os 68 pontos que ele obteve ainda não satisfaziam o número indispensável que o saber da ciência psicológica tinha

estabelecido para ser um jogador à altura da seleção nacional. Embora este segundo jogador obtivesse melhor pontuação do que o primeiro, um diagnóstico de personalidade infantil, destituída de agressividade e de disciplina, o impossibilitava para jogar como titular. Por essas coisas da vida que não se deixam avaliar, nem nomear pelos testes psicológicos, estes dois inaptos inauguraram uma das mais grandiosas eras da seleção brasileira de futebol. Estou falando de Garrincha e de Pelé. Seria divertido lembrar da ingenuidade presente naquela pretensão de controle preventivo em prol da eficácia. Pretensão, diga-se de passagem, que é própria da psicologia cognitiva, seria até cômico se não constatássemos hoje que a figura do avaliador avança no panorama mundial e assume formas cada vez mais inquietantes. Assim, o ideal de uma ordem e de um progresso calculáveis e previsíveis têm colonizado diferentes territórios, tais como: a educação, a saúde, o serviço social, o direito...

Vs. lembram daquele filme chamado “O exterminador do futuro”? Ora, ainda insistimos com a psicanálise porque hoje, se quisermos dignificar isso que, no ser falante, não se submete ao “furor sanandis” do avaliador contemporâneo, vamos ter que saber lidar com o exterminador do passado, do presente e do futuro. Porque a ideologia da avaliação é isso: uma prática de extermínio que se propõe curar-nos do estritamente humano, isto é., curar-nos do fato de sermos seres falantes e, enquanto tais, seres que, ao falarmos, dizemos mais do que acreditamos estar dizendo; seres de desejos e de gozos cujas verdades se articulam na fala e que só podem ser tratados e orientados pela fala; desejos e gozos que, porque não se deixam educar, nem governar, nem analisar, nos tornam seres capazes de fazer poesia, de inventarmos articulações entre significantes e de podermos, então, criar nossos próprios e singulares sentidos sobre a vida.

Os protocolos são o instrumento que o avaliador utiliza para o extermínio da subjetividade. Há a pretensão de fazer do protocolo a ferramenta perfeita para o controle da qualidade, uma vez que o protocolo permitiria que uma experiência se repetisse de forma idêntica e imutável. Será que é necessário continuarmos repetindo, como já o fizera uma vez Freud, que, quando se trata do sujeito do inconsciente e da experiência do inconsciente, as estatísticas não são, absolutamente, instrutivas porque o material ao qual se referem é, por excelência, heterogêneo e , então, é muito melhor recorrer à própria experiência individual de cada analista e de cada analisando para poder formalizar o que se passa em uma análise? Acho que sim, que ainda devemos continuar insistindo na idéia de que, quando se trata do que está em jogo no campo das assim chamadas ciências humanas, o que nos ocupa é muito diferente daquilo que ocupa ao biólogo, no seu laboratório, ou ao engenheiro, na indústria. Mais ainda, a idéia de eficácia, na psicanálise, responde ao campo do

privado e, enquanto tal, não admite comparação porque, mesmo havendo universais, com os quais operamos na psicanálise, o que orienta nossa prática é como cada sujeito responde, se organiza e se situa, de modo singular, nesse universal, em relação ao Outro; quando, de fato, o sujeito se situa, porque nossa experiência nos ensina que um sujeito pode, até mesmo, ser um “inclassificável decidido”. E digo “decidido” porque, para a ética psicanalítica, todos temos algo inclassificável que não se deixa nomear, nem rotular, nem classificar, ainda quando muito possamos fazer parte desses conjuntos universais que a tradição chama de neurose, perversão e psicose. Mas, insisto em colocar que, do ponto de vista do ser falante da psicanálise, falarmos em classe não é outra coisa do que um recurso artificial o qual permite que a operação analítica se realize. Digamos que, na noção de classe, há um saber que possibilita a operação clínica.

Acho necessário, neste ponto, dizer que, enquanto na psicanálise trabalhamos com essa noção de sujeito singular, que não se deixa tomar totalmente por uma classificação, o avaliador cognitivo-comportamental opera, saiba ele ou não, com a idéia de exemplar da classe. Quer dizer que o sujeito de que se trata, na psicanálise, definitivamente, não é sinônimo de exemplar da espécie humana. Antes pelo contrário! O sujeito da psicanálise é, justamente, aquilo que do indivíduo não se encaixa na classe; e isso que não se encaixa é o que define a singularidade do um-por-um. E isto por quê? Porque o mamífero humano fala e quando ele é tomado pela linguagem fica subvertido na sua condição de mamífero, deslocado e para sempre desencaixado da condição de ser mais um exemplar da espécie. O que permite ao ser falante ser considerado um exemplar da espécie humana é o fato dele ser tão mortal quanto os outros. Mais nada.

Por que, ainda, a psicanálise?

Porque à política de extermínio do ser falante, que é a política do apagamento do singular, temos de opor a política do sintoma, que é a política que dignifica a invenção que cada um elabora para se virar, na vida, com o real da não existência da relação sexual e, em termos gerais, para se virar com o real da não existência de relação nenhuma entre as coisas que acreditamos relacionadas. Em outras palavras, temos de saber não recuar na insistência da ética da psicanálise, que é a ética da contingência, da invenção do um-por-um, a partir do incalculável. Não recuar para sabermos enfrentar, então, lá onde o analista estiver, os efeitos de exclusão das terapias fundamentadas na aliança entre o cientificismo e a ideologia dos *managers*; porque as práticas clínicas, baseadas nessa aliança, não fazem senão tratar o sofrimento via a adaptação do sujeito às exigências do discurso dominante; é por isso que, hoje, no campo da Saúde Mental, o sofrimento subjetivo foi reduzido a *disorders*, déficits e distúrbios. Mas, convenhamos que, quando se trata de adaptação, o que aí

está em jogo é uma versão, fantasiada de científica, da velha lei da selva. Essas práticas clínicas não fazem senão repetir a violência presente na ideologia do direito do mais forte, só que, desta vez, o direito do mais forte e do melhor adaptado vem travestido de delírio de exatidão e de precisão dos cálculos estatísticos. “Voltemos ao estado de primatas dominadores e desconfiados uns dos outros, mas vestidos de Versace!”. Essa pareceria ser a proposta ética e estética da nova ordem da avaliação classificatória.

Para finalizar, acho importante acrescentar que, na civilização da aliança ciência-mercado, não é tão somente o sujeito que sofre e que demanda tratamento, que é silenciado na sua subjetividade e ignorado nas respostas singulares que conseguiu organizar para lidar com os impossíveis da vida. Quando nos referimos com espírito crítico ao DSM IV, costumamos repetir, até o cansaço, que suas classificações anulam o sujeito-paciente, algo que é correto. Mas, quero destacar, neste ponto, que o outro sujeito, diretamente afetado, é o próprio profissional da saúde. É, também, a subjetividade do médico que não é levada em consideração nas classificações do Manual. E quando o médico adota essas classificações, é bom que ele saiba que está aceitando uma saída simplificadora e empobrecedora do que é múltiplo e plural e que somente poderia ser considerado um-por-um. Claro que, nesse campo da pluralidade e do múltiplo, tomar uma decisão se torna, de fato, um grande problema, ou seja, no campo do que é plural e múltiplo, diagnosticar um-por-um é uma verdadeira arte, que na Medicina está em extinção. Não é por acaso que os mecanismos de tomada de decisão encabeçam todos os estudos de investigações existentes no campo das ciências cognitivas. Quando já não se tem um Um a quem se lhe supor um saber e em quem se acreditar, as evidências extraídas dos cálculos estatísticos vêm ocupar o antigo lugar da crença e da fé. Digamos que a confiança no saber do antigo clínico hoje pretende ser substituída pela medida que introduz o cálculo estatístico. Acrescentemos, também, que há algo de covardia moral nesta nova posição do profissional da saúde; covardia moral na medida em que introduzir um limite ao que é múltiplo e plural, através do cálculo estatístico, tem uma função, essencialmente, de evitação com relação à angústia daquele que tem que tomar a decisão diagnóstica. Não é por acaso que fenômenos do tipo “burn-out”, depressões, crises de pânico, alcoolismo, toxicomanias, bipolaridade, distúrbios da atenção e demais fenômenos classificados no Manual afetem, diretamente, os profissionais da saúde. É o preço que se paga pelo silêncio de quem escolhe evitar a angústia instituinte da subjetividade.

Por que, ainda, a psicanálise insiste?

Porque não se pode recuar perante o retorno do higienismo, defronte à ideologia da avaliação, diante da ditadura do protocolo, que são as manifestações de

um tipo especial e contemporâneo de racismo. Seguindo Lacan, podemos pensar que a essência de todo racismo está na rejeição do gozo do outro por ser diferente, alheio e inquietante. Mas, ninguém que já tenha se analisado ignora que, na rejeição do gozo do outro, habita o ódio pelo próprio gozo. Ódio pelo próprio gozo pelo que ele tem de insuficiente, de excessivo, de extraviado, de promessa sempre irrealizável, de desarranjado. Ódio pelo próprio gozo pelo que ele tem de sem-sentido.

O gozo nos torna estrangeiros de nós mesmos, andarilhos sem rumo certo. Mas a experiência duma análise nos ensina, também, que em cada um de nós há a possibilidade de darmos uma direção ao andarilho para se ter uma vida possível de ser vivida. Neste sentido, de uma análise podemos esperar darmos um consentimento ao próprio gozo e uma relação sem ódio com a vida pelo fato dela ser aberta, instável, insegura, sem garantias e por ela ter fim.

Por que, ainda, a psicanálise?

Porque em um mundo em que tantos optam pela exclusão do sintoma, em nome duma eficiência sem falhas, é uma verdadeira fortuna podermos contar com a herança ética que Freud nos deixou e que marca o rumo do tratamento que o sintoma merece. Digamos, então, seguindo Freud, que com nossos piores defeitos podemos manufaturar nossas melhores virtudes. Esse é o desafio. Por isso, ainda, a psicanálise.

* Texto apresentado nas Conferências Introdutórias de Psicanálise, na Seção SC (e-f), em outubro de 2007.

** Membro AMP/EBP – SC (e-f)
reymundo@floripa.com.br

Referências Bibliográficas

ALVARENGA, E. A ciência e os novos pais. *Opção Lacaniana* – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, n. 47, São Paulo: Eólia, dezembro de 2006.

AROMÍ, A. Imperio del número y pulsión de muerte. In: *El Libro Blanco del Psicoanálisis*. Barcelona: ELP-RBA, 2006.

BRODSKY, Graciela. A eficácia da psicanálise. *Opção Lacaniana* – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, n. 41, São Paulo: Eólia, dezembro de 2004.

FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992. [Obras Completas. V. 21]

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

_____. Discurso de Clausura de las Jornadas sobre la psicosis en el niño. In: *El Analicón 3*, Barcelona: Correo-Paradiso, 1987.

MILLER, Jacques-Alain. Observaciones sobre padres y causas. In: *Introducción al método psicoanalítico*. Buenos Aires: Eolia-Paidós, 1998.

_____. Cosas de familia en el inconsciente. In: *Introducción a la clínica lacaniana*. Barcelona: ELP-RBA, 2006.

MILNER, Jean-Claude. El gran secreto de la ideología de la evaluación. In: *El Libro Blanco del Psicoanálisis*. Barcelona: ELP-RBA, 2006.

TEIXEIRA, Antonio. O objeto inavaliável da psicanálise. In: *Atas do VII Congresso da Escola Brasileira de Psicanálise*, 2007.

Formação do analista*

*Silvia Emilia Espósito***

Talvez a inclusão do tema da formação do analista possa suscitar a esperança de finalmente chegar a saber como ser analista, ou seja, saber qual é a estratégia de separação do joio do trigo, que nos permita esclarecer o gabarito necessário e suficiente para ser analista.

Entretanto, admitir essa possibilidade é pensar uma teoria morta, sem história, cristalizada de uma vez e para sempre. E precisamente a história nos deu exemplos suficientes do fracasso, pelo transbordamento da experiência, das tentativas de estabelecer o verdadeiro e o errado. Saber que todos os profissionais são dentistas não nos tranqüiliza na hora de escolher um que nos atenda. A psicanálise não está fora dessa experiência

Quem sabe possa esclarecer esse ponto tentando cercar as particularidades da psicanálise em relação ao discurso da ciência, principalmente no que se refere à lógica com que um e outro concebem as premissas do que é o saber e o que se pode saber.

A ciência da qual a psicanálise é herdeira percorreu a trilha aberta por René Descartes no século XV, que, ciente da impossibilidade de garantir qualquer equivalência entre a coisa e o que dela se pensa, ou seja, entre a coisa e o saber dos sentidos, inventa a dúvida metódica, que desemboca na certeza do “penso logo existo”, método que divide o mundo do sujeito do mundo real, ou melhor dito, esvazia o mundo das contingências e das particularidades. O ideal de objetividade estava, desse modo, consagrado com a conseqüente supressão da subjetividade e da exclusão de qualquer responsabilidade do sujeito pelos seus atos. O cerne da questão é: como ter alguma certeza quando digo eu sei, como realizar o ideal de objetividade, se também sei que tanto posso me “enganar como ser enganado”.

Descartes nesse ponto se interroga, ancorado na filosofia, como ir além da mera afirmação subjetiva: eu sinto. ou inclusive. eu penso sem uma ancora sólida. Descartes, busca a certeza: "Tenho, extremo desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso para ver claro em minhas ações, e caminhar com segurança nesta vida". (LACAN, 1979, p. 210)

Discurso da ciência formal não representativo, feito de fora do sujeito, supõe

que o conhecimento é independente de quem o formula. De todas as formas Descartes acredita que sua certeza é produto de um Deus não enganador. Presunção que prova a necessidade da existência de Deus, e da mesma feita, prova como o homem precisa de um Outro que lhe dê garantia. Este lugar chamado Deus se distingue por “ter o estômago cheio de significantes”, lugar compacto, abarrotado de todos os onis... onisciente, onipresente, onipotente, infinito, lugar de verdade absoluta.

Mas para que o homem seja liberado e possa fazer circular, o que sabe precisa afastar-se desse saber absoluto e criar um lugar Outro.

Lacan fará uma ressalva e dirá que o engano de Descartes é pensar que essa certeza, do penso, logo existo, constitui um saber. A partir daí o progresso que a ciência se impõe a coloca na dependência de um discurso universal, discurso que supõe que o real tem leis passíveis de serem reveladas com o método correto. Hipótese ilusória de um “mundo” equilibrado sem fissuras, harmônico, produto de um saber infinito, redondo. Um projeto que desconhece a brecha irreparável entre a teoria e prática.

Hoje até a matemática, forma privilegiada de demonstração universal e axiomática da ciência, se defronta, segundo o teorema da incompletude de Gödel, com a possibilidade de uma afirmação não ser demonstrada através do próprio sistema e, portanto, não garantir a consistência do mesmo. Simplificando, existe um impossível de saber, um furo que questiona a esperança de um saber que trata apenas do objeto, da questão em si, sem misturar idéias ou sentimentos pessoais. No curso Iluminações Profanas, Miller diz que Gödel mostra a cisão entre a verdade e a demonstração.

Ora, se no lugar da garantia temos um furo, como assim mesmo produzir saber?

Como não concluir que essa constatação fere a consistência do Outro?.

Freud dirá que existe um saber estranho ao eu, um saber além do eu que o constitui. O homem não é comparável ao animal porque fala, fato que introduz uma profunda hiância, uma profunda perda em relação à natureza. Particularidade que Freud descobre na clínica com as histéricas, em que os sintomas conversivos mostram uma transgressão das leis da neuro – anatomia. A fala causa uma subversão no sujeito, subversão em que o corpo biológico não coincide com o corpo narcísico, com o corpo erógeno. Nasce nessa feita um campo de saber em que o homem não é mais o mesmo. O sujeito dividido, submetido pela linguagem, não sabe para onde seu destino o leva. A sexualidade do homem nada tem a ver com a natureza, sua escolha sexual não esta pré-determinada, é construída, é histórica e se orienta pela satisfação que vai além do princípio do prazer. O trauma indica, justamente, que o

encontro do gozo com o corpo não se dá pela via da natureza, isso porque acontece antes, inclusive, que tenha um eu para registrar a experiência. A consequência disso é que o homem não sabe nada a priori sobre seu papel de homem ou de mulher; e o que é pior, não há ninguém que possa ensinar porque não há regra. Pela linguagem o sujeito entra no campo da ética e, por consequência, cria instituições.

Para a psicanálise, o mal-estar do sintoma comporta um enigma que coloca o sujeito na posição de dar uma resposta, um sentido, vale dizer, dar razão, fazer laço, criar, inventar, resolver a angústia que provoca esse furo no saber. Saber que é sempre saber encarnado.

Dessa maneira, a cultura organiza instituições que constituem diferentes formas de tratar o mal-estar. Assim a religião promove o saber insondável de Deus, prega a confissão e o arrependimento. Outras propõem a renúncia ao desejo, ou o ceticismo sem paixão, o afastamento da vida mundana etc.

A proposta psicanalítica, diferentemente, não ergue nenhuma finalidade ideal porque não tem ideal que garanta a felicidade, e menos ainda quando se trata de um ideal perdido, seja a saúde, o equilíbrio mental, o bom senso, ou o juízo. A análise aposta na mudança de posição do sujeito, que implica deixar de crer que algum Outro (mestre) detenha o saber do que lhe acontece, vale dizer, desistir de buscar a resposta fora de si e poder assumir a responsabilidade pelo seu sofrimento.

Um paciente descobre a repetição nas escolhas amorosas assinadas por uma forma particular de sofrimento, outro encontra numa frase paterna a marca de seus desencontros, outro percebe que quanto mais perto está do que deseja, mais sofre.

A isto equivale dizer que o analista não ocupa o lugar de professor que ensina o que ele sabe, nem de mestre que sabe a verdade das coisas, nem do pai bom conselheiro.

Antes mencionei as pedras que a ciência encontra no caminho com relação a um saber que não seja controlável. Uma delas, não por acaso, é a advertência de muitas profissões em não atender a familiares e amigos. E isto porque se supõe que o profissional não poderá tomar a distância suficiente, a frieza como se diz, especialmente, na hora das decisões difíceis. O risco do profissional se dividir por identificação com a circunstância do cliente se resolve com a evitação, já que nesse nível ele não é confiável e pode não ser coerente com o que dele se espera.

O Saber na psicanálise, então, não é independente de quem o sustenta. Mesmo numa experimentação de laboratório com ratinhos, tão supostamente objetiva, não podemos esquecer que é o científico que arruma o labirinto, como nos lembra Lacan.

Neste ponto se pode arriscar uma definição de psicanálise.

No dizer de Lacan, a psicanálise é o que se espera de um psicanalista,

definição, a primeira vista, evasiva; ele destaca de início que não é garantido que essa psicanálise aconteça, mas se acredita, se confia, se aguarda que seja. Seguidamente, frisa a singularidade de um psicanalista. Singularidade que nos remete a outra questão: existe alguma diferença na formação dos profissionais e na formação dos psicanalistas, ou seja, existe diferença entre o discurso universitário e o discurso da psicanálise?

A formação do analista desde Freud é assentada na análise pessoal, na prática analítica e na supervisão. Por consequência, o analista não se garante em diplomas, títulos ou projetos de estudos pré-determinados, porque, em primeiro lugar, a formação do analista é permanente; em segundo, porque o que faz progredir a psicanálise não é a experiência imediata, e sim o furo do impossível de saber, sobretudo porque a psicanálise rompe com a presunção de uma definição que seja para todos.

Qual é a singularidade da experiência analítica?

A definição epistemológica de experiência diz que é o contato (geralmente *perceptual*) direto e característico com aquilo que se apresenta a uma fonte cognitiva de informações (faculdades *mentais* como a percepção, a *memória*, a *imaginação* e a *introspecção*).

Pelo contrário, a experiência analítica é o “primado da experiência sobre a teoria”, não é uma experiência imediata, mas analítica. Uma experiência determinada, condicionada, estruturada, decorrente do que Lacan chamou de um discurso, o qual “[...] não é a medida da racionalidade [...] A experiência analítica situa o inconsciente como causa perdida, como ruptura da causalidade [...] O inconsciente é o nome que damos, desde Freud, à ausência de causa, cujos efeitos são contudo manifestos no discurso”. (MILLER, 2003)

Logo, a experiência analítica não inclui um saber coerente, congruente e adequado entre um objeto e a representação interna.

Entretanto saber não é conhecer.

Um exemplo pode esclarecer isto: uma criança de 4 anos já "conhece" os números (1,2,3...). Aos 6 anos ela já "sabe" fazer adição de $2+2=4$. Vemos que saber é "dominar o conhecimento". Mais ainda, se essa criança de 6 anos "sabe" somar $2+2$, significa que ela "conhece" as operações matemáticas e poderá depois "saber" fazer um cálculo matricial.

Do dito se deduz que saber não é acumulação de experiência, mas mutação paradigmática; é poder operar, criar a partir do que se conhece, salvo que para nós essa operação é inconsciente, na medida em que a linguagem nos amarra e divide.

Antes disse que existe um saber estranho ao eu, agora poderia completar que esse saber questiona o princípio no qual “o valor supremo é a coerência do saber”,

porque esse saber “.().” não cobre todo o campo da experiência e de que a verdade é disjunta do saber (MILLER)

Nesse sentido, o saber é sempre secundário, no nível em que esse real enigmático nos põe a trabalhar para dar um lugar simbólico, lugar nunca definitivo, pois não há última palavra. “Tudo o que se opera no campo da ação analítica é anterior à constituição do saber, o que não impede que operando neste campo, tenhamos constituído um saber, que se mostrou inclusive excepcionalmente eficaz”. (LACAN)

O paradoxal, então, é que possamos falar de uma verdade anterior ao saber, que é da ordem do singular de cada experiência, de poder falar de um saber que não se aprende mas se experimenta, o que motiva que o saber do psicanalista, nesse nível, não serve para nada, ele tem que suspender o saber para se deixar surpreender pelo que vai além de qualquer saber sedimentado, sistemático.

Estou falando aqui de uma forma particular de conceber o processo analítico que, dirigida a um campo, além do subjetivo, é a marca de uma orientação, de uma direção desenvolvida por Lacan, na sua proposta de voltar a ler Freud e resultado do seu ensino. Mas é também uma formalização inédita do início e do fim de uma análise.

“A lição de Lacan, indica Miller, é a substituição do sistema pela série, da fixação pelo franqueamento, da verificação do saber adquirido pelo passo adiante. A lição de Lacan é o primado da experiência sobre a teoria”.

Se o que guia o analista é o que ele não sabe, então onde se sustenta?

O analista não se autoriza a não ser por si mesmo, diz Lacan, em 1967, e seis anos depois, acrescenta, “por alguns outros”.

Anteriormente, disse que existe uma brecha entre teoria e prática, o que equivale a dizer, entre causa e efeito, entre a interpretação e o efeito, e é exatamente sobre essa falha que se constrói a formação do analista. Falha que nada mais é do que a falta de um significante que o represente, assim o analista não existe e não sabemos a priori o que ele seja. Só saberemos o devir analista como efeito do final de sua própria análise.

Mas o que isto poderia querer dizer?

Esclareço. O desejo do analista é a designação que Lacan inventou para dar conta da singularidade do lugar do analista. Lugar que não tem a ver com o que a pessoa do analista quer, já que nesse plano se fundam as opiniões, as apetências, os ideais, o que deveria ser etc. O desejo do analista diferencia a pessoa da função do analista e é a resposta que a orientação lacaniana exercita para poder sair do lugar do mestre, do lugar da sugestão.

Uma palavra sobre o dispositivo analítico.

Na psicanálise a transferência é o nome que recebe a confiança que o analisante deposita no analista. Motor da análise, a instalação da transferência alude ao momento em que se instala um engano inicial. O analisando coloca o analista no lugar de Ideal, de grande Outro, de Sujeito Suposto Saber, e instala o suposto singular de que o analista “sabe” como resolver sua queixa, seu sofrimento.

Como intervém o desejo do analista?

Intervém para desfazer o engodo, que significa a demanda do amor de transferência do analisante, porque sabe que esse lugar é impossível. A estrutura do dispositivo analítico não abrange duas pessoas, dois indivíduos, ela é dessimétrica, aliás, de fato, o único sujeito do inconsciente é o analisante, o analista está aí enquanto objeto e sua função é ser causa, ser o X que permita ao analisante fazer seu próprio percurso.

Desta forma, o analista terá a função de transformar a responsabilização do outro em sintoma analítico, operação que permite pôr o sujeito a trabalhar na decifração dessa pergunta fundamental: o que o Outro quer de mim?

Uma palavra sobre a Escola.

Freud, em 1912, adverte que pesquisa e tratamento são inseparáveis e que sua dissociação derruba o discurso analítico. Quando Lacan, na citação anterior, acrescenta que o analista se garante também por alguns outros, faz referência a uma preocupação pela função que cabe hoje à psicanálise.

Poder-se-ia dizer que a Escola faz falta, já que é difícil que um psicanalista sustente por si só o discurso analítico. Em primeiro lugar, porque se trata de responder a uma necessidade de transmissão do saber constituído, formalizado. Em segundo lugar, pela importância de dar um espaço, além do já sabido, à experiência singular de cada analista no final de sua análise.

Em decorrência disso, a Escola se funda ao redor do furo que significa não saber o que é um analista, nessa medida a pergunta aberta é a mola que permite relançar o desejo de saber e fazer progredir a experiência analítica. Concebido por Lacan, o dispositivo do passe supõe que alguém que terminou sua análise se dirige ao Outro da Escola para contar o que tem decifrado.

Vejamos um exemplo de como a toxicomania pode ser abordada diferentemente de outros discursos. Um texto de Marcio Peter de Souza Leite, “Toxicomanias e pós-modernidade: um sintoma social?”, nos auxilia nesse sentido. Ele pontua que: “Considerando as várias significações que, em diferentes épocas e lugares, foram dadas às drogas, pode-se inferir que o problema da droga transcende o nível da experiência.” (LEITE, 2007.) Apresentada desse modo, a questão das toxicomanias acaba não só ultrapassando o modelo médico, mas também impondo uma pergunta: por que em diferentes épocas, uma mesma substância produz

reações e atos diferentes? “A psicanálise inclui como motivo do uso de substâncias os contextos histórico e social que determinam as significações da droga, bem como a história particular de cada sujeito. Por isso não basta identificar a origem química de uma determinada droga, nem tampouco distinguir os motivos ou razões que atraem a sua procura, sejam eles definidos como hábito, vício, curiosidade ou fuga.” (LEITE, 2007.)

O sintoma para a psicanálise é sempre social, e social quer dizer que os discursos produzem efeitos e geram sintomas, nesse sentido o ser humano é dependente do Outro, como também das formas com que a cultura organiza e define os gozos aceitáveis. Gozos aceitáveis que por exclusão deixam outros gozos de fora. É em torno deste furo, desta impossibilidade de saber, que as sociedades se reúnem.

Desde esse ponto de vista, o importante não é “definir a toxicomania”, “mas, sim uma definição da droga”. Sabemos que a droga como objeto esta a serviço de recuperar um gozo supostamente perdido, ou dito de outra forma, o furo do impossível de saber. Assim, o que é próprio da droga é um gozo que não passa pelo Outro, gozo solitário, que se satisfaz com a renúncia. Podemos concluir, nesse sentido, que a droga como sintoma social denuncia um capitalismo que trocou o desejo de completar-se pelos ideais, pelo gozo.

Finalmente quero fechar com uma frase de Lacan: a psicanálise não se transmite, ela só se transmite desde que cada um a reinvente.

* Texto lido nas “Conferências introdutórias de psicanálise”, realizada pela Seção SC e-f, em novembro de 2007.

** Membro AMP/EBP – SC (e-f)
silviaemilia@sodisa.com.br



Referências Bibliográficas

BRODSKY, Graciela. Efeitos – de – Formação dos analistas. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 33, São Paulo: Eólia, 2002, p. 22–26.

LACAN, Jacques. Proposição de 9 de outubro de 1967. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. *O Seminário. Livro 3: As Psicoses*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 73-85. [Aula 5]

_____. *O Seminário. Livro 11: Os 4 conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979. [Aula 3 e 17]

_____. *O Seminário. Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

MILLER, Jacques-Alain. curso Iluminações Profanas 2005-2006.

_____. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo: Eólia, dezembro 2007.

_____. A "formação" do analista. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 37, São Paulo: Eólia, setembro 2003, p.5-34.

LEITE, Marcio Peter de Souza. *Toxicomanias e pós-modernidade: um sintoma social?* Disponível em <<http://www.estadosgerais.org/encontro/toxicomanias.shtml>> Acesso em: 20 out. 2007.

A PESTE LACANIANA E AS INSTITUIÇÕES PSICANALÍTICAS*

Jésus Santiago**

Creio que ao buscar nomear esse evento, os seus organizadores não faziam a menor idéia de que estariam escolhendo um título que pudesse coincidir, de forma tão cabal, com a atualidade catastrófica de nossos tempos. Dentre os inúmeros fatos e conseqüências dos acontecimentos horripilantes dos últimos dias nos Estados Unidos, aparecem os atentados bioterroristas com a bactéria contagiosa “antraz” que, além de seus danos, quase sempre letais para o organismo, vem gerando também a contaminação em massa de um outro tipo de peste na população americana e no mundo, ou seja: essa verdadeira epidemia da “paranóia generalizada”. É claro que há algo de desconcertante nessa coincidência, mesmo sabendo que aquilo que Lacan denominou como a “peste” da psicanálise – lançando mão de um suposto dito de Freud – nada tem a ver com o uso bélico desta bactéria que fazem os terroristas, uso que, por sua vez, não seria possível sem os avanços mais recentes do discurso da ciência. Digo isto porque o recurso aterrador do “antraz” não seria possível sem a interveniência do processo de mundialização que sofre o objeto técnico e os modos de gozo que dele resultam. Isolar um tal microrganismo e reproduzi-lo em quantidades capazes de torná-lo uma arma de guerra, supõe a incorporação – mesmo que seja por parte de grupos religiosos conservadores e fundamentalistas – das técnicas industriais de cultivo e de fermentação da bactéria, próprias dos progressos atuais da ciência.

Esta época em que prevalece a massificação do emprego dos objetos técnicos permitiu Lacan propor o matema de *discurso do capitalista*, no sentido de que nossa civilização se mostra transformada pelos progressos das ciências. E isto a tal ponto que se pode dizer que há, hoje, apenas um mal-estar da civilização que é o amálgama estabelecido entre o discurso do capitalista e o discurso da ciência. Segundo Lacan, a crise e os impasses com os quais nos defrontamos, nos dias de hoje, não é mais condicionada pelo discurso do mestre. É preciso, portanto, reconhecer que a figura do mestre sofreu, ao longo dos tempos, um franco declínio com o advento da ciência moderna. O princípio de exceção (S1) sobre o qual se sustentava a figura do mestre, vai progressivamente se apagar. Segundo Jean-Claude Milner, na *episteme*, a antiga transmissão do saber implicava a intervenção de um sujeito singular e insubstituível,

a quem chamavam mestre. Cabia ao mestre inspirar amor ao dispensar sabedoria a seus discípulos “através de sua Palavra [...] e de sua Presença”.

$$\begin{array}{cc} S_1 & S_2 \\ \$ & (a) \end{array}$$

É exatamente essa mutação na própria manifestação do mal-estar da civilização que a escritura, por Lacan, em 1972, do discurso do capitalista, como efeito de mudança na própria lógica coletiva, vem responder. Trata-se de um discurso que apresenta uma pequena variação em relação ao discurso do mestre, pois o sujeito (§) vem no lugar, que no discurso do mestre é ocupado pelo significante-mestre (S1).

$$\begin{array}{cc} \$ & S_2 \\ S_1 & (a) \end{array}$$

No lugar da figura do mestre, assiste-se ao surgimento da figura do capitalista. E o discurso capitalista escreve, de alguma maneira, a ruína do senhor. O vínculo que se estabelece entre este último e o vendedor da força de trabalho, diferente daquele que unia o mestre e seu discípulo, é regido por um contrato pautado na equivalência imaginária do semelhante, instituída pelo utilitarismo próprio da lógica das trocas capitalistas. O que importa, no entanto, é que, animado pelos avanços da ciência, o discurso capitalista faz emergir o sujeito do consumo (§), destituído no âmbito do mercado de suas particularidades, na medida em que é inteiramente determinado pela circulação infinita do mais-gozar. Nesse circuito infinito do gozo, o lugar da mais valia equivale ao lugar dos objetos de gozo. Sabe-se que a idéia do objeto (a) como mais-gozar é em Lacan homóloga à mais-valia marxista. Tanto o mais-gozar é um resto impossível de simbolizar, quanto a mais-valia equivale à margem de trabalho não-contabilizada, não-paga, pois se constitui como a lei de exceção da circulação de mercadorias, cuja contabilidade o capitalista escamoteia.

É esse o circuito infinito do gozo próprio do mal-estar em nossos tempos, que poderia muito bem se traduzir na forma de um imperativo – Goza! – o qual nos leva, por outro lado, a rever o princípio da dicotomização, clássica no passado, entre Civilização e Barbárie. Não é que não haja oposições entre ricos e pobres, países ricos e povos oprimidos, Ocidente e Oriente, Norte e Sul, Civilização e Barbárie. Elas existem e, na realidade, continuam a ter toda a sua eficácia na contemporaneidade. O problema é que se considerarmos a abrangência que a própria lógica do discurso do

capitalista impõe, estas oposições necessariamente se dissolvem. A polaridade Civilização e Barbárie que, em princípio, se exprime em termos significantes como exteriores um do outro, tende a desaparecer se se considera o real da vontade o gozo irrefreável do discurso do capitalista. Segundo esta última perspectiva, a Civilização deixa de ser o elemento exterior da Barbárie e vice-versa. Ao contrário, cada um desses termos passa a estabelecer, o que se designa na obra de Lacan, uma relação de extimidade. No fundo, nas redes simbólicas e no cerne do funcionamento da Civilização capitalista, apreende-se um empuxo-à-Barbárie, um empuxo-ao-terror, que, de forma alguma, é a Coisa exterior, mas é sim sua exterioridade íntima. Tanto é verdade que constatamos atônitos que os ataques terroristas às torres gêmeas são uma espécie de metáfora que, *a posteriori*, confere sentido a inúmeras encenações cinematográficas hollywoodianas do gênero *sciense-fiction*. Como se exprimiu, recentemente, Miller: “ao ver exibidas, repetidas vezes, nas telas das TVs aquelas cenas de terror, todos nós gozamos!”.

Mas voltemos à peste freudiana! É talvez nesse contexto, em que ações de violência e terror se abatem sobre a cidade de Nova York, que se pode penetrar ainda mais naquilo que Lacan denomina como a peste freudiana, valendo-se de uma pretensa fala de Freud a Jung, no momento em que ambos, convidados da Universidade Clark, avistaram a célebre estátua que ilumina o universo e o porto da mesma Nova York. A frase que Lacan teria ouvido da boca de Jung seria a seguinte: “Eles não sabem que lhes estamos trazendo-lhes a peste!” O brilho perturbador e mesmo o tom ameaçador desse dito nada têm de equivalente com o teor destrutivo ou mortífero da peste bioterrorista do antraz. Ao contrário, o que Lacan aponta como sendo o contágio característico de uma peste, ocasionada pela própria chegada da psicanálise, no Novo Mundo, é a possibilidade de lidar com o mal-estar do desejo pela via de uma nova oferta de tratamento, disponível pela experiência do inconsciente. Essa oferta de tratamento surge, assim, do encontro com o sintoma histérico, encontro que levou Freud a não confundir o corpo com a estrutura primária do organismo, a admitir a estrutura fundante e constitutiva que as palavras mantêm com ele.

Não se pode conceber o tratamento analítico, no caso da histeria, sem a postulação de um corpo que carrega um saber que encontra suas razões no próprio revestimento ficcional que lhe é inerente e que fora, tecido pela materialidade das palavras que o envolveram desde seus primeiros gritos e balbucios. O emprego de uma concepção ficcional do corpo presente, desde os primórdios, no texto freudiano, é o que, com efeito, permite a Lacan adotar o enfoque lingüístico do inconsciente, sem, no entanto, cair num formalismo idealista. Isto porque, se o inconsciente se estrutura como uma linguagem, esta não deve ser, entretanto, concebida como

imaterial. A linguagem “é um corpo sutil, mas é corpo” (LACAN, 1998. p. 302). Freud sempre soube que as palavras podem ter relação com as imagens corporais que cativam o sujeito, que podem, até mesmo, engravidar a histérica. Ao contrário, a proliferação desta mitologia do risco e da morte, embalada pelo ideal absoluto do fator Deus, neste mundo desmunido dos simbolismos coletivos, faz pensar que a civilização da ciência deixa os ares dos tempos carregados pela vontade obsessiva de um corpo reduzido à lógica, pretensamente, calculável de sua performance. E a psicanálise pode dizer não a essa idolatria do uso manipulável do corpo, a esse verdadeiro artifício e traço obsessivo de nossa época. Época em que o Outro não existe para orientar os rumos da vida. E se o psicanalista pode dizer não a um tal uso, é porque, à luz da experiência do inconsciente – que, aliás, ele mesmo se submeteu – assume que o corpo sabe e se mostra habitável pelas palavras, e por isso mesmo, obstina-se em permanecer vivo.

Eis aí a razão que eleva a descoberta de Freud ao patamar de uma invenção inédita e que encerra a presença de algo revolucionário, à altura do que também fizeram, em dimensões distintas, Copérnico e Darwin. É o que se estipulou como o lugar eterno daquele que decide a se haver com os desígnios da experiência do inconsciente, como é o caso do sujeito histérico, a saber: “o verdadeiro centro do ser humano já não está doravante no mesmo lugar que lhe atribuiu toda uma tradição humanista.” (LACAN, 1998, p. 402) O valor da experiência do inconsciente reside no efeito de verdade do que se produz como mensagem descentrada de sua pretensa fonte, ou seja, o eu do sujeito, ou ainda, como interpretação do sintoma que irrompe mais além do que esse mesmo eu sabe sobre si mesmo. Nesse sentido, Freud distingue expressamente essa experiência do ritual de confissão, afirmando que o sujeito em análise é convidado a dizer não apenas o que sabe, mas o que “não sabe”. Um exemplo permite extrair a operação de releitura que Lacan faz desta descoberta, ao explicitar o sujeito do inconsciente, não como “o que já está lá”, mas como efeito da linguagem, como produção a partir de um certo trabalho de censura sobre o desejo inconsciente. Este “ele não sabia”, como marca do inconsciente, se estampa com todas as letras, na própria interpretação que Freud nos propõe do célebre sonho do pai morto que “não sabia que ele estava morto”.

Entretanto, o próprio Lacan afirma que aquilo que assumiria o valor de peste para Freud acabaria, tal como a divindade grega Nemesis, por transmutar-se, surpreendendo o seu autor numa cilada, que visava apoderar-se do que ele mesmo criara. Todos aqui conhecem e não é preciso entrar nos meandros e nos detalhes histórico-conceituais que empurraram o descentramento do sujeito próprio da psicanálise para o seu centramento em um eu forte próprio da versão americana da *ego-psychology*. Apenas assinalaria que, nesta última, tem-se um bom exemplo do

que se considera um desvio do campo aberto pela práxis original instaurada pela descoberta de Freud. Descoberta que, na Ata de Fundação de 1964, se pôde nomear como a lâmina cortante de sua verdade. Em nossa época, o que ameaça dissolver a lâmina cortante própria do discurso analítico — a peste freudiana — é a proliferação, numa extensão cada vez mais significativa, das chamadas psicoterapias de massa. Eric Laurent na última Assembléia Geral da EBP referiu-se a esse processo como o grande sintoma da atualidade psicanalítica.

Jacques-Alain Miller desde a sua alocação, no Congresso da Associação Mundial de Psicanálise, em Buenos Aires, anunciou que o único antídoto que o psicanalista tem em mãos para lidar com essa expansão inaudita das psicoterapias de massas é a formação do analista. Segundo ele, a psicanálise enfrenta nos dias de hoje o desafio de se opor à dissolução de seus pressupostos clínicos pela expansão dos mais diversos estilos de práticas terapêuticas. É preciso lembrar, portanto, que essa expansão diz respeito muito mais às psicoterapias do que ao campo da psicanálise aplicada. Esclarece-se ainda que, neste ponto preciso de distinção entre as psicoterapias e a psicanálise aplicada, Lacan aponta para uma outra distinção que, sem dúvida alguma, se mostra crucial para assumirmos um tal desafio, ou seja: a distinção entre psicanálise pura e psicanálise aplicada.

Psicanálise pura >>>> Psicanálise aplicada à terapêutica // Psicoterapia

E, ao buscar elementos para situar a orientação da AMP, deparamo-nos, justamente, com a diferenciação desses dois termos, no cerne do que se concebe como a formação do analista no interior do que é o funcionamento da Escola de Lacan. Eis aqui, então – a distinção entre psicanálise pura e aplicada – o que se define, portanto, como a fonte sobre a qual repousam todos os agentes da peste lacaniana – Escola, cartel, produção a céu aberto, passe e outros – cujas ações inoculam seu vírus sobre as instituições psicanalíticas que visam a formação do analista. Assim, o que se pretende destacar, nessa discussão de hoje à noite, é o fato de que Lacan, em seu *Ato de Fundação*, conferiu uma importância decisiva a esse ponto de partida do “pura” e do “aplicada”, na própria definição da experiência de Escola. Já que falamos antes de experiência do inconsciente, vocês poderão constatar, mais adiante, que temos boas razões para falarmos também de experiência da Escola.

Ao dedicar-se à diferenciação destes dois termos, observa-se que ela não parece ter sido elaborada ao longo dos anos de seu ensino, de modo progressivo; ao contrário, ela surge de forma abrupta, como um momento de concluir, diante de sua

excomunhão IPA e da necessidade imperiosa de propor uma nova modalidade de formação do analista, a qual recai, em última instância, sobre o ato de fundação de uma Escola de psicanálise. Em primeiro lugar, sua contribuição será a de esclarecer que a psicanálise pura não é, como também não se opõe à psicanálise aplicada. Se a psicanálise aplicada não é a psicanálise pura é porque ela se interessa menos pelo final de análise do que pelos seus efeitos terapêuticos. A psicanálise aplicada à terapêutica se interessa pelas causas desses efeitos, por seus mais diversos graus; propõe indicações; avalia resultados; ensina a arte do diagnóstico e do prognóstico; e leva em conta a inserção social de sua ação, bem como as interferências médicas que esta ação sofre.

Embora o emprego da psicanálise aplicada se dê, basicamente, no campo da terapêutica, seus pressupostos permanecem condicionados pelos princípios teóricos e práticos inerentes à clínica psicanalítica. Vale dizer que a psicanálise aplicada não se confunde com a psicoterapia, e, nesse sentido, sua prática resulta dos poderes da palavra; e ao reconhecer a presença da transferência não se rebaixa ao plano da sugestão, inclusive nos momentos em que, supostamente, estaria indicado a fazê-lo. E, sobretudo, ela não se coloca na posição de serva da quimioterapia. Por último, considera-se – como se viu no esquema anterior – que a psicanálise pura e a psicanálise aplicada em seu conjunto opõem-se, frontalmente, à psicoterapia. Na psicanálise aplicada, trata-se especialmente dos casos em que um psicanalista exerce fora do discurso analítico, no sentido estrito do emprego lacaniano desse termo. Examina-se, portanto, a questão: sobre o que pode um analista quando este se separa do discurso analítico? A pesquisa do problema não poderia fornecer uma resposta unívoca, ao contrário, a diferença dos contextos constitui uma variação fecunda e suscetível para esclarecer a idéia mesma do que é o alcance e a substância da prática psicanalítica.

* Conferência proferida no Colóquio Jacques Lacan (2001) da Delegação Santa Catarina - "A peste lacaniana".

** AME – Membro AMP/EBP – MG
santiago.bhe@terra.com.br

Referência Bibliográfica

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

Psicanálise e Felicidade



A psicanálise e a felicidade do sintoma*

Marcus André Vieira**

Parece impossível pensar em felicidade sem ser imediatamente remetido a algum paraíso. Ele sempre dependerá de um além, que virá a nós caso se faça como se deve, mesmo se terrestre (uma casinha branca com varandas ou simplesmente sair do cheque especial). É o que chamamos de ideal. Para nós, psicanalistas, porém, falar de felicidade em ruptura com o ideal é obrigação, caso contrário seremos apenas partidários de mais um discurso sobre o Bem e de mais uma normatização terapêutica.

Abordar o tema a partir de nossas ferramentas clínicas evita esse perigo. Ao mesmo tempo estaremos testando-as, afinal, o que pode orientar o tratamento e descortinar seu horizonte de conclusão realmente desvinculado do ideal? O modo próprio de tratamento do sintoma para a psicanálise poderia descortinar a felicidade tal como implicada pelo dispositivo freudiano?

Seguem, neste sentido, dez razões para justificar a importância dada ao sintoma como modo de acesso ao “céu” de Freud. Elas se resumem do seguinte modo:

O sintoma está em toda parte/ O sintoma identifica/ O sintoma é realidade/ Há sintoma na loucura/ Há real no sintoma/ O sintoma é gozo/ Acontecimento de corpo/ Cifra e conexão/ A felicidade do sintoma/ Felicidade Rosa

1. O sintoma está em toda parte

Os integrantes de um grupo partilham sentidos e crenças. Esta comunidade de valores define quem rirá da piada ou se emocionará com o filme. Lacan resume: É preciso ser da mesma paróquia. A referência à religião, porém, parece pedir atualização. Ser da paróquia ganharia em alcance sendo traduzido, por exemplo, como ser *da mesma panela*. Não apenas porque a organização eclesiástica esteja menos presente em nossas vidas. A universalidade da Igreja católica perde decisivamente terreno em um mundo como nosso, feito de inúmeras galáxias, de uma coleção infinita de panelinhas, sem cozinha ou cozinheira. É como, por exemplo, descreve-se

hoje nossa dor - a partir de uma proliferação estonteante de sintomas. O *DSM* é o paradigma, pois em lugar de doenças que, em seu conjunto, traduziriam o sofrimento humano como tal, ele propõe uma lista variável de sintomas, agora denominados “transtornos” ou “síndromes”, a ser customizada para cada um de acordo com a queixa. (LACAN, 2000, p. 124)

2. O sintoma identifica

Neste mundo de inúmeros mundos os sintomas seguem sendo suporte de algum tipo de unidade. Passam a representar sujeitos e a oferecer identidades: AA, Mulheres que Amam Demais, Compulsivos de todo tipo etc. Cada vez menos propõe-se eliminar estes traços, mas sim identificar-se com eles. Hoje o sintoma é carteira de identidade: que cada um primeiro assuma seu gozo, depois veremos se será possível ou necessário a ele renunciar. Este fenômeno leva a pensar o corpo social como uma verdadeira sociedade de sintomas. Os Estados Unidos, a sociedade das panelas por excelência, seriam assim os *United Symptoms of América*. Combinam-se, ali, Uno e múltiplo, pois à explosão de sintomas responde a seu uso como unidade, mesmo que precária. É o que pode nos autorizar a decliná-lo no singular e a buscar, em meio à galáxia de sintomas em que vivemos, aquele que poderá tornar-se nosso aliado por constituir, para alguém, a possibilidade de uma entrada em análise. (MILLER, 2005, p. 17)

3. O sintoma é realidade

O analista tem que ser da panela? Até certo ponto sim. Ele precisa partilhar dos sentidos do que ouve. A psicanálise, no entanto, não abre mão de alguma universalidade. Foi o que fez com que Freud insistisse em buscar um lugar na ciência para a prática que inventou. Exatamente por isso, a psicanálise sofre os efeitos da fragmentação contemporânea. É que ela sempre contou com universais negativos, *não-seres*, até certo ponto impensáveis sem os seres a que se referem. O inconsciente, por exemplo, é definido por Freud como um espaço “entre” os órgãos e até mesmo a metáfora da arqueologia, tantas vezes utilizada, remete a *não-seres*, a um passado por reconstruir. Lacan, por sua vez, é ainda mais decidido no uso do negativo. Define o inconsciente como algo “não realizado” e insiste em termos como “hiância” e “falta”. Isso posto, é preciso lembrar que a leveza da falta é tributária de uma solidez que lhe dê lastro. Nosso sujeito evanescente não existe sem um ego que lhe dê

morada em suas frestas, e assim por diante. Na dificuldade generalizada de contar com os precários que sempre sustentaram a psicanálise, o sintoma ganha importância toda especial por ser, sempre, um ser. Um sintoma, por definição, é reconhecido pelo Outro. Ele é um “dado”, elemento da realidade social compartilhada. Desta forma, promover nosso modo específico de tratamento do sintoma pode ser uma maneira de preservar o lugar da psicanálise no Outro contemporâneo.¹

4. Há sintoma na loucura

Algo análogo acontece no campo da saúde mental que também lida com o não-ser da desrazão. Quando o manicômio, sólido contraponto para o universal negativo da loucura, desaparece, tudo fica mais complicado. É preciso construir novas noções como a “reabilitação psicossocial”, por exemplo, que em muitos aspectos ainda se sustenta na luta “anti” alguma coisa. Não foi à toa que, a propósito da loucura, Lacan apoiou-se no oxímoro kantiano “grandeza negativa”. A inacreditável extensão da ciência, porém, aliada ao capital, sustenta a crença em um *tudo é possível* generalizado. De fato, quem ousa hoje dizer que a ciência jamais poderá tal e tal coisa? Ora, se tudo é possível, nada, em si, não é. Tudo pode, talvez, ser. É exatamente o que, seguindo-se Koyré, tende a eliminar os não-seres, donde o mote contemporâneo, “o que não aparece, desaparece”, professa a eliminação entre nós do poder dos universais negativos. Neste contexto, o sintoma psicótico tem muito a nos ensinar. Diante de um Outro que tudo pode, o delírio, por exemplo, é a manobra subjetiva que vem, por meio de sua figuração imaginária, dar a este Outro um lugar mais ou menos fixo e que garante ao sujeito uma brecha, um espaço para respirar. (LACAN, 1988, p. 180)²

¹ Seria preciso distinguir o uso matemático ou matematizado do vazio, que não apela para uma metafísica do negativo, de seu uso metafórico. Refiro-me aqui apenas a este último. Lacan estava bem atento aos perigos a um uso exclusivamente metafórico do vazio, que poderia conduzir a uma teologia do inconsciente como saber revelado, incognoscível, pura mística da Presença. [LACAN, 2003, p. 358].

² Alexandre Koyré destaca, com Paracelso, uma época que, como a nossa, funciona no registro de um “tudo é possível” quando a transmutação dos metais, entre mil e uma estripulias da substância vital do universo era uma realidade. Somente a partir do modo como a ciência moderna passou a abordar a natureza algumas coisas passaram a ser possíveis, outras não. Segundo Koyré, chegamos ao *não-ser* a partir do *não-poder* e não o contrário. Hoje estamos novamente em tempos como os de Paracelso. Só que, em uma irônica inversão, é a própria ciência, a mesma que veio instaurar o impossível no mundo, que passa a trazer a ele novamente a idéia de um “tudo é possível” [KOYRÉ, 2004].

5. Há real no sintoma

Vocês poderiam argumentar que o mundo se acomoda muito bem com a queda dos universais e que isso é problema de lacanianos agarrados a seus conceitos metafísicos. Vejamos um exemplo: aprendemos com Lacan o que pregam hoje os *genders studies*, que a sexuação não é um fato biológico e que a genética não define universalmente nenhuma conduta sexual. Certo, mas e quanto ao universal da própria diferença sexual? Parece-nos mais difícil abrir mão dela. Muitas variações são possíveis a partir de uma polaridade de base, mas e quanto a essa polaridade? Seria ela igualmente dispensável? Como manter as proposições da psicanálise, incluindo as fórmulas lacanianas da sexuação, sem apelar para o “universal” da diferença sexual? Aqui a eclética opinião contemporânea põe lenha na fogueira: “não seria possível imaginar que quanto ao sexo, cada um tenha o seu?” De fato, o tema da *opção sexual* parece abrir a perspectiva de um sexo *à la carte*. Diante desse relativismo ambiente, nossa clínica tende a ser tomada como uma metafísica normativa a mais, por apelar para uma essência masculina transcendental, por mais discursiva que seja. O problema é que não podemos abrir mão de um mínimo de real: nem tudo é construído, nem tudo pode ser redescrito ou reprogramado. Hoje, este papel cabe cada vez mais ao sintoma. Ele é uma objeção ao relativismo que atinge até mesmo os mais resistentes apóstolos do multi-culturalismo. (LIPOVETSKY apud LAURENT, 2004)

6. O sintoma é gozo

O sintoma é o que nos resta de universal? Para começar a responder a esta questão, uma parábola: sou gerente de um cinema e quero ser pós-moderno, pergunto-me então “para quê construir dois banheiros e não um somente? Desde que todos respeitem algumas limitações de tempo e modos de uso, cada um com seu sexo poderá utilizar o banheiro em uma verdadeira democracia urinária!”. Escoram-se nesse tipo de idéia as democracias representativas de hoje: cada minoria tem direito a sua diferença, desde que conquiste um lugar para ela nos contratos e consensos que passam a reger a sociedade. O problema desta solução é que ela só funciona se todos tiverem definido, sem sombra de dúvida, a que time pertencem. É preciso que, para cada um, corpo e desejos estejam afinados, que sejam bem conhecidos e não aprontem surpresas, enfim, que gozo e corpo sejam um só. Ora, nem é preciso uma análise para perceber o quanto isso é ilusório. Tudo o que hoje se realiza em termos de próteses e transplantes, ou nomeia-se como *body modification*,

demonstra o contrário. O corpo não poderia ser o princípio de unidade de nossos tempos porque ele não é um dado, mas uma construção ou, como diz Lacan, “temos um corpo, nunca somos um”. O real da diferença sexual está menos na diferença entre homem e mulher, do que naquela entre o corpo, sempre um pouco do Outro, e o gozo incomensurável, sempre obscuro, que vem habitá-lo. Na articulação entre corpo e gozo, que dá ao corpo o pouco de singularidade de que tanto precisamos, Lacan situa o sintoma. É seu modo de retomar a *sobredeterminação* freudiana: o sintoma é feito de significantes do Outro, mais um ponto cego, um “umbigo”, constituindo, assim, um *nó*.³

7. Acontecimento de corpo

Da definição mais tardia de Lacan, do sintoma como “acontecimento de corpo”, destacada por Miller deve ser afastada, portanto, a idéia de que o corpo é que causaria o acontecimento. O evento a que se refere Lacan, ao contrário, é a vivificação/singularização de um corpo (até então pura estátua, imagem corporal vinda do espelho do Outro) pelo gozo obscuro que passa a habitá-lo. O sintoma assinala, no corpo, o acontecimento de um gozo. Mas a expressão diz mais. Ele é também o endereço desse acontecimento. O sintoma aponta para o espaço de cruzamento entre gozo e corpo. A imagem do litoral será usada por Lacan para materializar o que no sintoma é esta confluência e que ele aproxima com o termo *letra*. De que é feita? Lacan define: do abecedário das *marcas* que sobre a criança deixaram os cuidados maternos ou, em outros termos, da incidência, sobre o falasser, do discurso do Outro. (LACAN, 1998, p. 13)⁴

³ “A palavra [*mot*] não é signo, mas nó de significação” [LACAN, 1998, p. 167]. Adiante [p. 235] ele equipara sintoma e palavra, o que nos permite a aproximação; finalmente ele afirma que a *sobredeterminação* freudiana é um nó [p. 270]. O trabalho de Miller [2000, p. 185 e seguintes], que situa o sintoma como aparelho é o que nos permite avançar o que segue. Sobre a violência contemporânea da democracia das diferenças desimportantes, Badiou [p. 31 e seguintes]. Finalmente, quanto ao dito de Lacan sobre o corpo que se tem e não que se é, Lacan [p. 561].

⁴ Lacan, porém, como destaca Miller, prefere, a partir do Seminário 10, o objeto ao falo, o resto ao vazio, em suma, *da letra*, o lixo [MILLER p. 50]. Para variar, ele radicaliza e ao final de seu ensino estabelece: podemos ir do sintoma ao *sinthoma*, da trama à trança. Destituído o destinatário, dita-se um destino [LACAN, p. 15]. Para a definição do sintoma como acontecimento de corpo. [LACAN, 2003, p. 565].

8. Conexão

Apesar de, em si, não serem texto, essas marcas, prestam-se à leitura. Por isso, como o elétron no acelerador de partículas, às vezes matéria, às vezes antimatéria, seu destino depende do que fará seu portador. É o que permitiu a Freud tomar a cifra do sintoma como mensagem endereçada. De mal-acidental, acontecimento patológico que nos atinge, como reza a tradição médica, a letra torna-se carta e o sujeito seu destinatário. Ela, porém, só comporá texto, só fará história, graças ao teatro histórico. Nessa *historização* que nada mais é do que o relato para o Outro de suas peripécias com o gozo, a histórica redige um drama de sedução e trauma. Ao analista é dado o papel do detetive-arqueólogo. Sua arte é fazer com que a leitura deste memorial da libido tenha efeitos sobre o corpo. Há, porém, outros caminhos de conexão entre a cifra do sintoma e o Outro, dois deles fazem hoje sucesso. No primeiro, a cifra será localizada na imagética neuronal e aprisionada na quantificação. No segundo, reproduzindo o DSM no plano do cotidiano, traços de gozo como “penso com a geladeira aberta” ou “odeio segunda-feira” definem comunidades e uma lista dinâmica de comunidades, por sua vez, constitui uma identidade. O Outro de nossos dias se oferece, assim, como *grande Ordinal* ou *grande Orkut*. (LACAN, 2003, p. 567)

9. A felicidade do sintoma

No coração do sintoma, portanto, não há texto (que sempre exige redação e leitura). Melhor dizer que, ali, há, no máximo escrita – riscos sem régua nem compasso. Lacan, como destaca Miller, dá preferência, a partir do Seminário 10, a este lado “rabisco” da letra, em vez de seu uso como carta. Aposta que uma vez destituído, no tratamento, o destinatário, pode-se traçar um novo destino com estes objetos-letra que restam. A psicose tem novamente algo a nos ensinar. Nela, não há teatro e mesmo assim o sintoma pode servir. Não há, aqui, arqueologia do sintoma. Em vez da busca do mais profundo, apenas a costura de uma conexão com o Outro. É o que se destaca da expressão *savoir y faire*, proposta por Lacan para designar o que conta ao final de uma análise, este trabalho artesão. Ele está, inteiro, contido no 'y' que, na expressão, sustenta um “aqui e agora”, ali, na situação, um valor pragmático (promovido recentemente por Miller). Numa tradução mais que livre poderíamos trocar o “y” por um “o” e dizer que a psicanálise coloca a céu aberto o trabalho do sintoma como o de um *fazer o saber* servir a alguma coisa, nem tanto à *leitura* e mais à *conexão*. Neste fazer, o essencial é o quanto ali se inclui de improviso, o quanto de

novo é necessário forjar a partir do encontro entre o *bric-à-brac* de letras do sintoma com o Outro. Do sintoma não nos livramos, o que não nos impede de usá-lo livremente. Este é trabalho que dá a felicidade da afirmação de Lacan: “O sujeito é feliz”. (LACAN, 2003, p. 525)⁵

10. A felicidade Rosa

Noel Rosa pode nos ajudar, para concluir, a imaginar estas difíceis noções, mais especificamente seu samba *Três apitos*.⁶ Conhecemos a história e seu drama pode ser resumido da seguinte forma: sua mulher o abandonou porque não quer um boêmio. Ela trabalha na fábrica de tecidos enquanto ele, diante do impossível da relação, lamenta sua perda. O impasse está aí e a canção acena com três possibilidades de solução.

A primeira seria tornar-se gerente da fábrica. “Você não atende a buzina do meu carro, mas atende o chamado do gerente”. Ele ganharia a identidade socialmente aceita e desejada pela mulher. Teria o corpo correto, mas não o gozo. Seu gozo, mesmo que não possa dizê-lo integralmente, já lhe é um pouco conhecido. Seu “destino foi traçado no baralho”, ele é um “poeta muito soturno” e para ele, gozo, só à noite. A segunda opção seria “virar guarda noturno”. Esta solução é aparentemente bizarra porque o guarda noturno não é exatamente uma identidade (ao menos não tão claramente definida). É mais uma nomeação, que em seu sentido próprio não tem conteúdo, não define o que se é ou o que se deve fazer, apenas confere localização. Como o “34-43-33” de outro samba célebre, ele teria agora, com esta nomeação, um “escritório”. Neste caso ele se resumiria a um horário fixo que, no entanto, lhe daria a possibilidade de encontrá-la ao menos duas vezes por dia. Finalmente, há a possibilidade de um trabalho eternamente recomeçado, durante a madrugada, pois enquanto ela dorme ele faz “estes versos para você.”

⁵ Para o tema do saber fazer, Miller [2003, p. 6-16].

⁶ Quando o apito da fábrica de tecidos / Vem ferir os meus ouvidos / Eu me lembro de você / Mas você anda / Sem dúvida bem zangada / Ou está interessada / Em fingir que não me vê / Você que atende ao apito / De uma chaminé de barro / Por que não atende ao grito tão aflito / Da buzina do meu carro? / Você no inverno / Sem meias volta ao trabalho / Não faz fé com agasalho / Nem no frio você crê / Mas você é mesmo / Artigo que não se imita / Quando a fábrica apita / Faz reclame de você / Nos meus olhos você vê / Como sofro cruelmente / Com ciúmes do gerente impertinente / Que dá ordens a você / Sou do sereno / Poeta muito soturno / Vou virar guarda noturno / E você sabe porque / Mas você não sabe / Que enquanto você faz pano / Faço junto do piano / Estes versos prá você.

Três soluções, cada uma feliz a seu modo. A felicidade do sintoma, se levarmos a sério a teoria dos nós, não será nenhum destes caminhos em si. Ela terá algo do imaginário da identidade, do simbólico de um nome vazio e do real de um fazer. Não haverá, porém, nem progressão, nem hierarquia entre eles, mas apenas o tecer de um fio a mais, quarto elo que os entrelaça e articula “dando o tom.”

Que neste esforço de imaginarização me seja permitido, para materializar este fio, bulir com um monstro sagrado. A marca-objeto que interessaria ao analista de Noel, se ele precisasse de um, não seria tanto o estrago do fórceps. Com a deformidade que o Outro, de um jeito ou de outro, sempre imprime em nós, pouco podemos fazer, além de revolta inútil e conformismo. No traço dessa marca, porém, no espaço litoral entre corpo e gozo aninha-se o real do sintoma, com que há um mundo a fazer. Não é o que vem alojar-se na garganta de Noel como aquela voz tão singular, entre rouca e estridente, quase feminina, que nos chega de um outro século? Marca na carne, ela se torna marca-registrada, estilo que marca. É esse o fazer maior de Noel quando tece essa canção. Vocês nunca ouviram a voz dele? Apurem os ouvidos e ouçam de novo o samba. Ela sempre esteve ali, quem quer que seja o cantor. Uivo do apito, ela atravessa toda a música, dá pano pra manga e vem assentar-se, macia, no batucar do piano.⁷

⁷ “O pai é este quarto elemento [...] sem o qual nada é possível no nó do simbólico, do imaginário e do real. Mas há um outro modo de chamá-lo. É nisso que o que diz respeito ao Nome-do-Pai, no grau em que Jyce tetemunha isso, eu o revisto hoje com o que é conveniente chamar de *sinthoma*” [LACAN, 2007, p.163]. Para uma revisão da teoria do nó como articulação dos três registros de Lacan (real, simbólico e imaginário), assim como do *sinthoma* como quarto elo, cf. Skirabine [2005, p. 242-245].

* Este texto se origina da fala de abertura do Curso “A política do sintoma”, do ICP-RJ, ocorrido no Instituto Philippe Pinel. O curso se propõe como seminário preparatório para o XVII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano – Psicanálise e felicidade: sintoma, efeitos terapêuticos e algo mais. Agradeço a Leandro Reis pela transcrição e notas essenciais.

** AME – Membro AMP/EBP – RJ
mav@litura.com.br

Referências Bibliográficas

BADIOU, Allain. *Ética*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

KOYRÉ, Alexandre. *Paracelse*. Paris: Allia, 2004.

LACAN, Jacques. [1957-1958] *O Seminário. Livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

_____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. [1955-1956] *O Seminário. Livro 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. *O Seminário. Livro 23: O sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

_____. Formulações sobre a Causalidade Psíquica. In: *Escritos*: Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. Conferência de Genebra sobre o sintoma. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 23, São Paulo: Eolia, dez. 1998.

_____. *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

MILLER, Jacques-Alain. *El outro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

_____. A teoria do parceiro. In: MONTEIRO, Elisa; RIBEIRO, Vera Avellar (Org.). *Os circuitos do desejo na vida e na análise*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p. 153-207.

_____. Introdução à leitura do seminário 10 de J. Lacan. *Opção lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise* n. 43, São Paulo: Eolia, 2005.

_____. Teoria do parceiro. A invenção psicótica. *Opção lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise* n. 36, São Paulo: Eolia, 2003.

LAURENT, Eric. *Ciudades analíticas*, Buenos Aires: Tres haches, 2004.

SKRIABINE, P. N. *Opção lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise* n. 50, São Paulo: Eolia, 2005.

Psicanálise & Felicidade

Jordan Gurgel*

O desígnio de ser feliz que nos impõe o Princípio do Prazer é irrealizável, mas não por isto deve-se abandonar os esforços de aproximar-se de qualquer modo a sua realização.
(S. Freud)

Vamos limitar a nossa reflexão sobre a felicidade e sua relação com a psicanálise tomando três pontos de referências: a relação com o mal estar na civilização (FREUD, 1930)¹ – a limitação para se lograr a felicidade; a referência política (LACAN, 1992), com Saint-Just, que introduziu a palavra *felicidade* no debate político... *A felicidade é uma idéia nova na Europa*, transformando-a em um fator central da ação social; e outra, que se refere ao avanço da biologia que anuncia uma nova ciência, a da felicidade, que busca uma medida adequada à atividade humana (LAURENT, 2007). Assim, este significante-amo deixa de ser entendido como um simples cuidado de si, um objetivo a seguir e, na contramão da psicanálise, passa a ser considerado uma ação de governo ou uma determinação biológica.

O mal-estar...

Com Freud a psicanálise denuncia: há uma impossibilidade radical que impede o sujeito de lograr a felicidade, que está sempre restringida por nossa própria constituição, enquanto a infelicidade nos ameaça a partir de três direções: do próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, (que não dispensa o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência); do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e de nossos relacionamentos com os outros homens (talvez, dizia Freud, esta nos seja mais penosa do que qualquer outra).

No sentido mais restrito, a felicidade na vertente freudiana provém da satisfação, de preferência repentina, de necessidades recalçadas, sendo por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica. Freud enfatizava esta

¹ *O Mal-estar na civilização* [FREUD, 1930] será tomado como referência neste trabalho.

característica dizendo que somos feitos de modo a só podermos derivar prazer intenso de um contraste. Esta condição tem sido explorada nas artes, principalmente pelos poetas: “[...] A felicidade é como a pluma... Que o vento vai levando pelo ar... Voa tão leve... Mas tem a vida breve... Precisa que haja vento sem parar”.²

A política...

No Seminário “O Averso da Psicanálise”, Lacan enuncia que a partir de Saint Just a felicidade constituiu-se como uma ação política e o governo passa a ser o defensor da felicidade geral: a satisfação de um, estaria condicionada a satisfação de todos. Ao ganhar um caráter democrático, a felicidade inscreve-se na modernidade, passa a ser regida pela ordem do bem-estar e asseguraria a realização de aspirações individuais por meio da máquina do Estado e da injunção da lei.

O que há de mais moderno na chamada política da felicidade é a promessa de efetivação do encontro do social e seus imperativos e a singularidade dos sujeitos. Esta articulação é sempre problemática porque aponta para a possibilidade de conciliação entre o universal, do para todos e o particular – o próprio a cada sujeito – relacionado a verdade do sexo e, naturalmente, irreconciliável com o universal da lei (SAFATLE, 2006). Lacan (1986, p. 71) quando diz que “[...] a felicidade em quase todas as línguas apresenta-se em termos de reencontro” – estaria se referindo ao encontro entre as aspirações do princípio de subjetividade e os imperativos sociais? Se assim considerarmos, é possível seguir nesta direção e entender o que ele afirma quando diz que “[...] não há outra felicidade que a do falo” (LACAN, 1992, p. 69). Esta possibilidade de encontro, entre o sexual e o universal da lei, só seria possível tomando como referência o falo, este “[...] significante fundamental pelo qual o desejo do sujeito tem que se fazer reconhecer como tal, quer se trate do homem, quer se trate da mulher” (LACAN, 1990, p. 285).

A ciência...

Nos anos 60, Aldous Huxley imaginava um mundo em que existisse uma droga que só tivesse uma faceta do *pharmakon*, a da felicidade. A genética fabricaria homens e mulheres sob medida e que consumissem a droga da felicidade que só levaria à paz e ao amor. Este mundo feliz não mais estaria sob a égide da religião e sim da política, que veria os artificios oferecidos pela ciência e possibilitaria a felicidade para todos.

² Tristeza não tem fim... felicidade sim, de Tom Jobim e Vinicius de Moraes.

Esta realidade ficcional se aproxima dos avanços da contemporaneidade em que a psico-sociologia se cruza com os resultados das pesquisas das neurociências e promete uma técnica do futuro que permitiria controlar também as emoções e, em consequência, promover a felicidade. No final do século XX começa um movimento decisivo para o descobrimento da ciência da felicidade, vislumbrando contribuir para uma política das emoções. Estudos sobre os efeitos dos antidepressivos, a partir da análise de imagens do córtex cerebral (mostra-se ao sujeito uma imagem de um bebê feliz e se vê que é o córtex pré-frontal direito que se ativa, no entanto, quando a imagem mostrada é a de um bebê monstruoso é a do esquerdo que é ativada), levaram os neurocientistas a concluírem que há uma separação entre o pensamento positivo e o negativo. Estas experiências tentam demonstrar, via imagens, que é possível uma separação – no nível do cérebro – entre a felicidade e o mal-estar, recusando a idéia de continuidade entre o prazer e o mais além do prazer, como propõe a psicanálise.

Com os recursos das técnicas da psicologia social passou-se a se observar e pesquisar sobre os índices de felicidade na população, considerando-os a partir do resultado dos indicadores econômicos. Constatou-se que este índice não se modifica quando as condições financeiras da população melhoram, de onde se conclui que a riqueza não traz a felicidade. Esta conclusão está em consonância com uma das abordagens de Freud: a felicidade é a realização atrasada de um desejo pré-histórico. Eis aí a razão pela qual a riqueza nela contribui tão pouco, porque o dinheiro não foi objeto de um desejo infantil (FREUD, 1898).

Na atualidade, em que se verifica a inconsistência da política e da religião para promover a felicidade, a questão que não pára de insistir é sobre a medida, a busca e a promessa de como consegui-la.

Uma das respostas é dada pela medicina, que sempre esteve centrada em tratar o órgão doente e se defronta com a demanda pelo ideal da pessoa em querer ser feliz. A ambição de hoje é curar o mal-estar da vida, incentivar a busca da felicidade, sendo que qualquer resposta contrária é concebida como patológica e deve ser tratada.

O avanço das ciências, especificamente o estudo da anatomia, fisiologia e bioquímica do cérebro, ao ser divulgado na mídia, interfere na cultura, molda mudanças nos costumes, é incorporado na linguagem e tem efeitos para o sujeito. Na década de 70, um jovem que sofria uma perda importante, uma ruptura afetiva, entrava na *fossa*, vivia um *baixo astral* até re-encontrar seu eixo existencial e continuar tocando sua vida. Hoje ele fica *deprê* e como não pode parar, recorre ao recurso médico, sente-se carente de *serotonina* e o caminho aparentemente mais curto – para o médico e o paciente – é recorrer a um antidepressivo. Esta perspectiva fez

desenvolver a indústria de psicofármacos, com ênfase na produção de antidepressivos e na busca incessante pela produção da pílula da felicidade. A apologia ao uso da pílula, que desresponsabiliza o sujeito, é o reflexo da cultura de hoje, que impõe um modo de vida que exige o corpo perfeito, o melhor do sexo, o sono tranqüilo e o estar feliz.

A crença da felicidade aliada à lógica do consumo é uma outra marca da contemporaneidade, sustentada pelo discurso capitalista, que recorre a um aspecto imaginário da felicidade, para promover uma demanda excessiva por objetos descartáveis com a promessa de que assim agindo o sujeito é mais feliz. Na sociedade do hiperconsumo, a aquisição de bens passa a ser índice privilegiado de felicidade – o consumidor se satisfaz via objeto de consumo.

Neste movimento amplo de busca da felicidade, algo tropeça e revela ser a felicidade episódica, um estado subjetivo singular que se nutre do contraste e é um modo de gozo particular a cada sujeito e não uma finalidade em si mesma.

Não é propósito da psicanálise consolidar índices, prometer, ou mesmo definir a felicidade; pelo contrário, a análise de um sujeito leva em conta a heterogeneidade das causas do seu desejo e o quê de gozo está investido seu sintoma e, assim, tornar possível que ele próprio seja, malgrado o social, a política e a ciência, o artesão de sua felicidade.

*A.M.E. – Membro AMP/EBP – BA
Presidente da EBP
i.gurgel@uol.com.br

Referências Bibliográficas

FREUD, Sigmund. [1930] *O Mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 67-73. [Edição Standard brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, V. XXI]

_____. [1887-1904] *Correspondência Completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, 1986, p.295-296. [Carta a Fliess, datada em (16 de janeiro de 1898)]

LACAN, Jacques. [1969-1970] *O Seminário. Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. [1959-1960] *O Seminário. Livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. [1957-1958] *O Seminário. livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LAURENT, Eric. *Conferencia de encerramento da VI Jornadas de la ELP "La Experiencia del Objeto en la Clínica Psicoanalítica. Cuerpo y Causa*. Madrid, 11 de Noviembre de 2007

SAFATLE, Vladimir. Sexo, simulacro e políticas da paródia. *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, v. 18, n. 1, jan./jun. 2006, p. 39-56.

O tempo da felicidade: pontos para uma discussão

Romildo do Rêgo Barros*

...entrar no acaso e amar o transitório
(Carlos Pena Filho, poeta recifense)

Com a decisão de fazermos o *XVII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano* em torno de uma convergência entre a felicidade e o sintoma, as instâncias diretoras da Escola nos impuseram, na verdade, algumas escolhas. Inicialmente, sobre quê limite vamos dar a essa noção tão vaga, que cada um sabe identificar quando experimenta, mas dificilmente saberia expor como conceito:

- a felicidade, tema necessariamente familiar – não há um só dia em que não comparemos o nosso estado atual com alguma idéia do que seria a felicidade –, deverá ser incluída no cabedal teórico da psicanálise, ignorando assim o paradoxo de que cada vez que se tenta capturá-la como conceito, ela escapa? Seria uma maneira de fazer como aqueles que, através da ciência, tentam capturar a felicidade em algum protocolo, o que tem como consequência a uniformização: felicidade para todos, e a mesma. Dizia sobre isso Éric Laurent, referindo-se aos os atuais partidários da política da felicidade¹: “ao esmagar as dimensões subjetivas sob o conceito de felicidade, ignoram os paradoxos da razão libidinal freudiana”, ou, em outra passagem que vai no mesmo sentido, “o que se pretende é apagar qualquer variação individual do que possa significar ser feliz ou estar alegre ou inocente” (LAURENT, 2007)
- ou então, a nossa discussão deverá nos ajudar a abordar como psicanalistas o novo momento em que vivemos, no qual a felicidade, depois de se ter tornado um fator da política, como escreveu Saint-Just em 1793, tende a ser um fator direto da economia e das escolhas de governo, em uma época, a nossa, em que a ciência não pode ser separada dos seus meios tecnológicos, e a política ganhou o formato de uma democracia de massas, ou, melhor dizendo, democracia de consumidores.

¹ Segundo Darrin McMahon [2006, p. 409], a expressão “política da felicidade” surgiu em 1972, na campanha de McGovern para presidente dos Estados Unidos.

A história, escreveu Hegel, não é o melhor terreno para a felicidade: “os períodos de felicidade ficam nas páginas em branco da história”. Esta conhecida frase do filósofo, que visava os períodos da grande história humana, pode igualmente ser aplicada às nossas pequenas histórias, sob a forma da necessidade quase permanente de escolher entre história e felicidade. Ou entre desejo e felicidade, na versão de Lacan no seu escrito *Kant com Sade*: “a felicidade se recusa a quem não renunciou à via do desejo”. (LACAN, 1998, p. 797)

Por sua vez, Nietzsche escreveu em 1873 que a felicidade está ligada a uma amnésia: é “o poder-esquecer ou, dito de maneira mais erudita, a faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração”. (NIETZSCHE, 2003, p. 9) . Tomando o exemplo do animal, que “passa pelo presente como um número, sem que reste uma estranha quebra”, o filósofo acrescentava que o homem carrega o seu passado como um fardo: “cedo demais a criança é arrancada ao esquecimento”. (NIETZSCHE, 2003, p. 8).

I

As definições de felicidade têm oscilado historicamente entre dois pólos: de um lado, é entendida como efeito da prática da virtude; de outro, como experiência do prazer, obtido por acaso ou como efeito de uma busca. A virtude só se consegue com a renúncia ao prazer, o qual afasta o sujeito da virtude. Mas nem sempre se excluem, virtude e prazer podem se combinar de tal maneira que o exercício constante da primeira acabe por produzir o segundo, cuja plenitude é a bem-aventurança, e os exercícios do prazer possam ser vistos como um caminho para a virtude.

A psicanálise tem a ver com os dois, com a virtude e com o prazer. Do lado da virtude, podemos resumir a questão com a expressão lacaniana “bem dizer”, associada ao gaio saber de Nietzsche (LACAN, 1993, p. 44), que constituem objetivos éticos; do lado do prazer, as próprias condições culturais de origem do freudismo já situaram a psicanálise como uma questão dirigida à repressão vitoriana, o que fez com que fosse de alguma forma considerada, certa ou erradamente, como uma defesa do direito ao prazer.

Freud, como se sabe, desconfiava da felicidade, que incluía entre as quimeras que ajudam a suportar a vida. A maioria das suas definições associa a felicidade a algum estado pré-histórico, regressivo, correlato do paraíso ou de algum nirvana

perdido.² Tomada em seu sentido mais radical, a felicidade corresponderia à realização plena da pulsão de morte, expressa, por exemplo, na frase terrível que conclui a tragédia de Édipo, e encerra a arte e a vida do próprio Sófocles, que já tinha na época oitenta e seis anos: “Melhor seria não haver nascido; como segunda escolha, bom seria voltar logo depois de ver a luz à mesma região de onde se veio”. (SÓFOCLES, 1998, p.167-168).³

Tudo o que ocorre na dimensão histórica, ou do desejo, é de saída amputado, de tal modo que quaisquer realizações do sujeito serão sempre lastreadas por uma perda originária.

Freud chegou a dizer que o homem realmente feliz não teria fantasias, e nem a rigor desejos (FREUD, 1989, p. 129), que são sempre mobilizados por pulsões insatisfeitas. A sexualidade, apesar de visar a satisfação, é incompatível com a felicidade, pelo menos duradoura: ela é uma marca que resta da ruptura definitiva – e fundadora – que cada sujeito sofreu com a perda do paraíso. A rigor, esse resquício é representado pelo orgasmo (FREUD, 1974, p. 121)⁴, intenso e efêmero, que tem como condição a castração. Carlos Drummond de Andrade, como se sabe, celebrou essa temporalidade com um verso: “é sempre no passado aquele orgasmo”.

É possível achar inúmeras passagens na obra freudiana que fazem alusão a essa necessária retroação do conceito de felicidade, na direção de um tempo mítico que não se dá no plano da experiência, mas pretende explicar no entanto as suas origens e lhe fornecer as bases. Na *Interpretação dos sonhos*, de 1900, por exemplo, o paraíso é definido como uma síntese das fantasias infantis. Na *Introdução ao narcisismo*, publicado em 1914, Freud identifica a felicidade com um retorno ao narcisismo infantil. Em 1908, propõe uma montagem temporal do desejo: “passado, presente e futuro são como as contas de um colar encadeadas pelo desejo (FREUD, 1989, p.130- 131) [...] o desejo aproveita uma ocasião do presente para projetar-se um quadro do futuro seguindo o modelo do passado”.

A maneira freudiana de apontar que há um impossível na felicidade é situá-la no passado mítico, do mesmo modo que, em *Totem e Tabu*, constrói uma narrativa mítica para dar conta da origem da função simbólica do pai. Em um certo sentido, a felicidade é para Freud a utopia do desejo, o seu “em-lugar-algum”.

²Parece que há na origem etimológica mais remota do termo *felicidade* um encontro com o verbo latino *fellare*, que significa mamar, o que indicaria o paraíso (oral) perdido como o modelo da felicidade, necessariamente regressivo.

³Por razões sem dúvida importantes, esta mesma exclamação extrema pode ser encontrada em outros grandes textos, como a *História*, de Heródoto, e o *Livro de Jó*.

⁴Na edição da Amorrortu, consta o termo “arquétipo”, ao invés de “protótipo”. [V. XXI, p. 82]

Se quisermos expressar essa relação por meio de um traçado cartesiano, podemos dizer que a felicidade para Freud se dá no cruzamento de uma experiência impossível com um passado mítico. Tudo o que caracteriza o sujeito e o seu desejo se dá ao preço de uma mutilação da felicidade.

II

Uma coisa é certa: quem procura o analista o faz para ser mais feliz. Há um certo pragmatismo nessa procura, que leva o sujeito a querer obter uma felicidade possível, estranha ao mito. Talvez possamos chamá-la de bem-estar. Ou de alegria de viver, como propôs Lacan (1975) em uma das suas conferências norte-americanas⁵. Freud exprimiu esse objetivo com o sintagma “amar e trabalhar”, que não era muito distante da infelicidade banal da existência com a qual a análise deveria, no seu entender, conciliar o sujeito. No seminário sobre a ética, Lacan distingue duas concepções sobre a felicidade, produzidas em dois momentos históricos diferentes. Uma primeira, inspirada em Aristóteles, postula uma “disciplina da felicidade”, que consiste em uma procura do *mésotês*, o justo meio onde estaria a tranqüilidade⁶. Uma outra, mais recente, produzida a partir do século XVIII, após o surgimento da felicidade como fator da política, opera necessariamente segundo universais: não pode haver, como destacou Lacan, satisfação de um sem a satisfação de todos.

Algum tempo mais tarde, ao dizer que o sujeito é feliz, Lacan associa a felicidade à satisfação pulsional, que não é de forma alguma uma fantasia regressiva, à maneira do paraíso perdido: assim como a pulsão é uma força constante, como dizia Freud, a sua satisfação será igualmente constante, através das suas vicissitudes.

Trata-se, portanto, para o sujeito, de construir a sua felicidade como seu sintoma.

⁵ Conferência na Yale University, em 24 de novembro de 1975.

⁶ Na mesma intervenção citada acima [Nota 1], Éric Laurent nos traça uma versão contemporânea do justo meio: “os mais felizes são os que estão tranqüilos, casados, sempre no mesmo ofício, que não mudam nem se movem, em uma homeostase: a felicidade, assim definida, é a homeostase do prazer, o que está de acordo com a teoria analítica”.

* AME – Membro AMP/EBP – RJ
romildorbarros@terra.com.br

Referências Bibliográficas

FREUD, Sigmund. [1907-1908]. *El creador literario y el fantaseo*. Buenos Aires: Amorrortu, 1989. [Obras Completas, V. IX]

_____. [1930] *O Mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 67-73. [Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, V. XXI]

_____. *O amor genital é o protótipo de toda felicidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. [Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, V. XXI]

_____. *Estudios sobre la histeria*. Buenos Aires: Amorrortu, 1987. [Obras Completas, V. II]

LAURENT, Eric. A Experiência do Objeto na Clínica Psicanalítica. Corpo e Causa. VI Jornada da ELP, Madrid, 10 e 11 de Novembro de 2007. [Conferência de abertura]

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

_____. *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

McMAHON, Darrin. *Felicidade - Uma história*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva - Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

SOFÓCLES. *Édipo em Colono*, em *A trilogia tebana*, Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 8a. edição, 1998.

A felicidade em preto e branco



*Gresielia Nunes da Rosa**

Numa universidade, um professor discursa a seus alunos: “Para os que vão para a faculdade, a hipótese de arrumarem um bom emprego já estará diminuída quando terminarem o curso. O número de primeiros empregos decrescerá 31% nos próximos quatro anos. O rendimento médio destes empregos também cairá. Meus amigos, é óbvio que vivemos num mundo muito competitivo. Só tirando boas notas é que conseguirão vencer na vida. Aliás, nos anos 2000 [...]” E a outra professora diz: “A probabilidade de contrair o HIV num estilo não-monogâmico aumentará para uma em cada 150 pessoas. A probabilidade de morrer num acidente de carro é só de uma em cada 2500 pessoas. Isto revela um aumento drástico...” E por fim mais uma professora: “Há 14 anos o esgotamento do ozônio estava em 10% do seu nível atual. Quando vocês tiverem 30 anos a temperatura média do planeta terá aumentado em 1,4 graus centígrados desencadeando fenômenos catastróficos como tufões, cheias e seca generalizada e fome.”

Estas falas fazem parte de uma das primeiras cenas do filme *Pleasantville: a vida em preto e branco*¹. E estão muito apropriadas ao que se segue na trama nos servindo como uma boa descrição de fenômenos muito contemporâneos, como os impositivos da estatística e da quantificação.

O filme conta a história de dois irmãos que numa briga pelo controle remoto da televisão acabam entrando, como num passe de mágica, dentro de um seriado dos anos 50 em preto e branco, cujo nome é *Pleasantville*. Lá os dois irmãos substituem personagens já existentes. O rapaz era um exímio conhecedor do seriado, sabia tudo sobre todos os personagens, sobre todos os episódios, inclusive havia decorado todas as falas do roteiro. Porém sua irmã, uma moça acostumada a gozar os prazeres da juventude de forma bastante liberal, nada conhecia sobre o tal seriado.

Pleasantville é uma cidade composta pela rua principal e pela rua secundária. O fim da rua principal é o início da mesma. Não existe o fora em *Pleasantville* e todos

¹ Título original: *Pleasantville*, roteiro e direção de Gary Ross, com Tobey Maguire e Reese Witherspoon, 1998, EUA.



os comportamentos dos personagens, prescritos como destino por um roteiro, são habituais, sem novidade alguma. Ao alcançar 6 horas no relógio da sala, o marido abre a porta e diz: “querida, cheguei”; a mulher, com um belo sorriso, coloca uma bandeja de bolinhos sobre a mesa.

Quando percebem, com surpresa, onde estão, o rapaz, que sabia todo o roteiro, entra facilmente na trama, adotando o personagem encarnado, mas sua irmã, já irritada por estar ali, não via nenhum sentido em atuar segundo o roteiro original da história. Assim, com suas atitudes não padronizadas, a garota começa a apresentar aos outros a possibilidade de se desejar, causando certa desordem e, mais a seguir, caos na cidade de *Pleasantville*. Os outros personagens do seriado, diante do inusitado, não sabem como se comportar. Os fatos não correspondem mais ao roteiro prescrito, o que leva os personagens, que antes viviam absolutamente tranquilos e aparentemente muito felizes, a demonstrar angústia, tristeza, confusão, comportamentos repetitivos.

Em boa parte do filme, pelo menos no que diz respeito ao jovem citado, tem-se a impressão de que *Pleasantville* é o próprio lugar da segurança e do conforto. A repetição, a ausência de um elemento surpresa e da própria contingência faz parecer que tudo está sob o controle. Ora, diante das estatísticas anunciadas logo no início do texto não é exatamente o que queremos? Não é isto que podemos ver como um grande imperativo de nossa época? Vemos proliferar todo o tipo de estatísticas, inclusive as que visam transformar em número a quantidade de felicidade existente em cada pessoa. São feitas estatísticas para a vida e para a morte, mostrando o quanto insegura pode ser nossa realidade. Assim, cria-se primeiro o medo, a cultura do medo e as estatísticas do medo. As estatísticas são a base para o controle. Diante das estatísticas do medo queremos estar fora delas e então pedimos pelo controle. Pedimos por uma vida controlada e agradável, uma vida a *la Pleasantville*. Chegamos então a desejar *uma felicidade em preto e branco*, uma felicidade que se baseia na ausência de desejo, na ausência de qualquer implicação subjetiva. Porém, ante ao caos instalado na cidade devido aos acontecimentos não escritos no roteiro original do seriado, podemos nos questionar sobre o porquê dos habitantes não conseguirem reagir sem maiores transtornos.

No livro *Efectos terapéuticos rápidos* (2000), Miller nos ajuda a resolver o mistério quando diz: “Se produce un trauma cuando un hecho entra em oposición con un dicho, con un dicho esencial de la vida del paciente, cuando hay una contradicción entre el hecho y lo dicho” (MILLER, 2000, p. 84).

Não poderíamos encontrar um melhor modelo para compreender a relação com o dito/roteiro e o fato/o que acontece na cena. Os habitantes de *Pleasantville* diante da contradição entre o roteiro e o que de diferente se estabelecia não puderam

dar nenhuma resposta senão outra digna de uma reação traumática. O roteiro – dito essencial da vida destes personagens – fora ignorado pelos fatos que se sucederam. Mas os personagens não puderam ignorar nem o roteiro e nem os novos fatos: criou-se o caos, “o trauma”.

E assim se produz sintoma, quando um dito essencial da vida do sujeito entra em oposição com um fato. O sujeito não pode ignorar o dito que é estabelecido como a verdade de sua vida, mas também não pode ignorar o fato. Para situar-se entre o dito e o fato estabelece-se numa posição sintomática.

Em nossa contemporaneidade, vemos proliferar diversas promessas para o tratamento dos sintomas, do mal-estar. Uma delas é a terapia cognitiva comportamental, baseada em políticas *neo-higienistas*, que pretende tratar o sofrimento psíquico através de técnicas de adaptação, aprendizagem e controle. É, sobretudo, uma terapia em que o saber sobre o que se deve fazer com o sintoma e a forma de fazê-lo vem do outro, mostrando assim, que está longe de querer emancipar o sujeito. Não há espaço para as diferenças e para outros desejos. Está baseada em um protocolo inicial que diz o que é bem-estar e saúde. Assim o calar o sujeito, as diferenças, e controlar os sintomas – ou o que faz doer no sujeito ante o Real – tornam o sujeito ainda mais frágil e despreparado ante o imprevisível e caótico que sempre se impõe.

A questão é que nosso mundo não é *Pleasantville* antes da invasão dos desejantes. Em nosso mundo, mesmo que passássemos todos por uma terapia cognitiva comportamental, mesmo que todos fossem controlados em nosso mundo, o Real não deixará de existir. O Real se imporá sempre, e sem lei, sem ordem, nem previsão. E “[...] um principio que pretende eliminar la dimension de lo incalculable, incluso de lo contingente, tiene efectos nefastos” (AROMÉ, 2006, p. 66).

Sabemos que quando se trata do sujeito, o não avaliável, o não previsível e o fora da ordem estão sempre presentes. Há algo na própria noção de sujeito que o impede de estar sob a norma quantificável. Há um resto, nomeado na psicanálise lacaniana como objeto *a*, que é insubmisso à norma. O sujeito desejante e a imprevisibilidade são dois grandes inimigos de qualquer sistema totalitário, como bem ilustra o filme em questão.

Na perspectiva psicanalítica, “la ideología de la evaluación, la dictadura del protocolo, en realidad son fenómenos de un tipo especial de racismo. El racismo del goce, la intolerancia al goce del otro por resultar diferente, inquietante” (AROMÉ; COCOZ, 2006, p. 67).

Assim, o que nos resta de mais ético a fazer é possibilitar aos sujeitos que alarguem suas versões sobre o que podem suportar no mundo. Que alarguem as fronteiras de suas idealizações e que possam então *saber-fazer* com o que lhes

acontece. E que possamos mostrar mais tolerância e respeito aos diferentes modos de gozo em que cada falante pode se situar.

Na medida em que os personagens do filme passam a desviar suas ações do roteiro prescrito – e estas novas ações têm relação direta com o aparecimento do desejo –, no mesmo momento em que se instala certa desordem, em *Pleasantville*, na cidade em que só existiam o preto, o branco e o cinza, outras cores começam a aparecer. Como a própria inversão de uma máxima nietzscheniana, no caso de *Pleasantville*, o deserto decrece.

No final do filme, quando as cenas já estão completamente coloridas, dois personagens, sentados num banco, dizem sorrindo: “eu não sei o que vai acontecer”. Em homenagem a eles e àqueles que puderem receber com o seu saber-fazer o que a contingência lhes trouxer, podemos dizer: “Aquellos que no retrocederem no les esta prometida la felicidad, pero si la alegria de hacer encontrado un truco para vivir mejor. Un saber a cerca de lo que causa el deseo nos otorga la posibilidad de elegir y de asumir sus efectos con todos sus consecuencias”. (COCOZ, 2006, p. 105)

* Correspondente Seção Santa Catarina (e-f)
gresielanr@gmail.com

Referências Bibliográficas

MILLER, Jacques-Alain et al. *Efectos terapéuticos rápidos*. Conversaciones clínicas con Jacques-Alain Miller en Barcelona. Buenos Aires: Paidós, 2000.

AROMÉ, Ana. O imperio del numero y pulsión de muerte. In: *El libro Blanco del psicoanálisis: clínica y política*. Barcelona: RBA Libros S.A., 2006.

COCOZ, Vilma. Notas sobre la actitud del psicoanálisis. In: *El libro Blanco del psicoanálisis: clínica y política*. Barcelona: RBA Libros S.A., 2006.

Peças Avulsas





Do olhar como objeto a*

(ou de qual olhar trata a psicanálise?)

Patrícia Boeing Nogueira**

O olhar só se nos apresenta na forma de uma estranha contingência, simbólica do que encontramos no horizonte e como ponto de chegada de nossa experiência, isto é, a falta constitutiva da angústia de castração.

(J. Lacan)

Não é à toa que o título deste trabalho faz referência à segunda parte do Seminário 11 de Jacques Lacan (os quatro conceitos fundamentais da psicanálise) que tem por título “Do olhar como objeto a minúsculo”. É partindo desta idéia lacaniana de olhar que surge a proposta deste trabalho. Sabemos que uma das maiores contribuições da teoria lacaniana à psicanálise foi o conceito de objeto a e, conforme nos indica Miller (2006), é a partir dos símbolos que Lacan nos deixou que podemos pensar na lógica destes objetos. A saber, o conjunto dos cinco objetos a naturais, descritos por Lacan no Seminário 10 (“A angústia”), é composto por três objetos freudianos: o objeto oral, o objeto anal e o objeto fálico; e dois lacanianos: o objeto vocal e o objeto escópico; este último, privilegiado nos parágrafos abaixo.

Já dizia Freud, em seu texto *Estudos sobre a histeria* (1893-1895), que as histéricas que sofriam de cegueira (histérica) só o eram na consciência, pois em seu inconsciente continuavam vendo. Tomando esta forma distinta de “ver”, além ou aquém do alcance dos olhos, surge meu ponto de partida para pensar de que olhar é este que falamos em psicanálise. Acho sensato, seguindo os passos de Lacan, fazermos inicialmente a distinção necessária entre ver e olhar, uma vez que, para o senso comum, olhar e ver são sinônimos, o olhar coincide com a visão. Pensemos então em *ver* como uma ação essencialmente fisiológica de enxergar algo, enquanto o *olhar* será aqui tratado como objeto da pulsão escópica, descrita por Freud (1915) como um impulso a ver e ser visto, ligado ao campo do prazer e do desejo. Esse olhar implicaria algo mais, algo da ordem do pulsional, e para que o olhar seja considerado objeto pulsional, o próprio olho deve tornar-se zona erógena. O olhar enquanto gozo estaria no lugar de alguma outra coisa, de natureza sexual.



No Seminário 10, “A angústia”, Lacan fala sobre a função do olho e pontua que a miragem estaria incluída desde o funcionamento inicial do olho, o fato do olho ser um espelho, e diz ser próprio da estrutura do campo visual “a sustentação e a ocultação simultâneas do objeto a”. Coloca ainda que é “nesse campo visual que se faz a primeira abordagem da presença fálica, e de um modo que sabemos ser traumático, aquilo que chamamos de cena primária” (LACAN, 2005 p. 283). Já, no Seminário 11 é o objeto olhar que é ressaltado como objeto imanente da pulsão escópica, como objeto invisível que se encontra no fundamento da visibilidade, que faz do sujeito que percebe, o objeto percebido.

Ao longo da segunda parte deste Seminário, Lacan faz uma espécie de conversação entre os textos de Freud e de Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção* e *O visível e o invisível*. Podemos considerar que a própria referência lacaniana ao olhar como objeto a vem da obra Merleau-Ponty, que aponta para a existência de um olhar preexistente, algo que nos encara vindo do mundo exterior. Lacan se utiliza deste olhar como ponto de partida, como a metáfora do empuxo daquele que vê, algo anterior ao olho, como se o sujeito visse a partir de um só ponto, mas fosse olhado de toda parte. Apesar de fazer uso deste *olhar preexistente* de Merleau-Ponty, que considera a existência de um ser imaginário por detrás deste olhar, Lacan segue um rumo diferente, na medida em que esse ser não existe, “o que existe é a cisão entre o que se vê e o olhar, um olhar que não é apreensível nem visível, um olhar cego que está apagado do mundo.” (QUINET, 2004, p. 155) Este olhar diferencia aquilo pertencente à ordem imaginária daquilo pertencente à ordem do real, registro no qual a pulsão se manifesta. Desta forma, podemos definir que o mundo visível de nossas percepções é um mundo ligado ao imaginário, enquanto o mundo do registro do olhar é da ordem do real.

No texto de Miller, “Uma lógica da percepção”, uma das lições do livro *Silet* (2005), o autor também cita algo de Merleau-Ponty, uma frase que diz ser *mais lacaniana que Lacan*: “Nós percebemos, a partir da luz, como pensamos a partir do outro na comunicação verbal” (MILLER, 2005, p. 284). Miller dirá que o olhar lacaniano está do lado do mundo, do lado do *perceptum* e não do *percipiens*. Podemos pensar então que no campo escópico, o olhar está fora, o olhar lacaniano está no campo do Outro. Lembra, na lição 21, “a pulsão escópica”, que a teorização de Lacan a respeito do olhar inspirou toda uma literatura estética, por exemplo, o trabalho de Roland Barthes sobre fotografia, *A câmara clara*. Apesar de ter Lacan como contemporâneo e interlocutor, Barthes, semiólogo francês que foi pioneiro ao aplicar o método estruturalista à análise do conteúdo fotográfico, faz apenas uma única e rápida referência conceitual à psicanálise, dizendo que aquilo que a fotografia mostra é da ordem da *Tique*, ou seja, do encontro fortuito com o real, com

algo singular e contingente, enxergando na fotografia a possibilidade de estarmos diante de algo que está aquém do simbólico, ou seja, o real. Isto será detalhado através de dois conceitos, por ele criados, em oposição na fotografia, o *studium* e *punctum*, a meu ver, talvez a contribuição mais original e instigante desta obra. O conceito de *studium* parece referir-se a uma espécie de educação, reunindo nele tudo o que se pode saber a respeito da imagem que se pretende captar, a própria intenção do fotógrafo estaria aqui retratada, numa leitura com critérios e objetivos definidos. Já o *punctum* seria um detalhe na imagem, algo que parece sair da foto para tocar o observador, uma pequena mancha, algo que não estaria ligado a nenhum saber do fotógrafo e sim ao acaso que atinge o sujeito, nas palavras de Barthes, “o *punctum* de uma foto é esse acaso que, nela, me punge (mas também me mortifica, me fere)”. (BARTHES, 1984, p. 46)

O psicanalista Antônio Quinet (2004), também interessado na questão, em seu livro *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*, faz um percurso pela teoria psicanalítica e seus conceitos fundamentais a partir da perspectiva do olhar. O autor coloca que “o olhar não é um atributo do sujeito que dele se serve como um instrumento; pelo contrário, é o sujeito que é afetado pelo olhar enquanto objeto” (QUINET, 2004, p. 18). O olhar é objeto ativo pelo qual o sujeito é subvertido. Quinet também propõe o olhar como objeto *mais-de-olhar*, objeto excluído do simbólico da civilização que retorna como dejetivo e traz mal-estar à civilização, um retorno de gozo que a civilização não é capaz de conter; pensado a partir de Freud, da teorização do superego e de sua função de vigilância e crítica, “é o olhar que se manifesta com seu poder mortífero, voraz, transformando o sujeito num ser visto – visto por um olhar que ele atribui ao Outro social” (QUINET, 2004, p. 272). A psicanálise lacaniana opõe a esse excesso de gozo uma ética do olhar como causa de desejo, pensando o olhar como um furo, como furo iluminado do lugar do Outro para o sujeito, promovendo o desejo que agalmatiza os objetos do mundo empírico. Ainda nesta obra utiliza-se da banda de Moebius para dizer que o laço da pulsão escópica -olhar, ser olhado - se articula com a castração do Outro, que divide o sujeito e traz conseqüências na realidade, velando tanto a falta fálica quanto o olhar que escapa à percepção dessa realidade.

E o que tende a despertar o gozo do olhar? Na clínica, podemos ressaltar quer seja na fantasia, na imagem, no sonho ou no objeto fetiche, o olhar aponta para a presença do desejo e do gozo no nível escópico. Frequentemente, aquilo que desperta esse gozo é mais entrevisto do que visto, como algo que permanece velado. Nasio (1995) retoma Lacan ao distinguir *olhar e voz* dos demais objetos *a*, como sendo “espécies de objetos *a*” mais evanescentes e por estarem, particularmente, mais ligados ao desejo do que à demanda. O autor coloca que, na ordem escópica, “o que

se articula, o que desencadeia a pulsão, não é uma demanda, não é uma palavra da mãe [...]” (NASIO, 1995, p.70). Ele retrata o olhar como lugar silencioso, onde quase não existem palavras. Explica ainda que, de forma diversa à pulsão oral e anal, no objeto olhar não é tanto a demanda que se faz presente, sim o desejo, no qual sempre existe algo que excita a pulsão escópica, talvez a pura presença do desejo do Outro que anima o sujeito e que chama a criar.

* Texto de conclusão do Curso de Formação em Teoria Psicanalítica (turma 2006-2007), sob a supervisão de Liège Goulart.

** Correspondente Seção Santa Catarina (e-f)
patriciaboeing@hotmail.com

Referências Bibliográficas

BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

FELDSTEIN, Richard; FINK, Bruce; JAANUS, Marie (orgs.) *Para ler o Seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

FREUD, Sigmund. [1893-1895] *Estudos sobre a histeria*. Rio de Janeiro: Imago, 1986. [Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, V. II]

_____. [1915] *A pulsão e suas vicissitudes*. Rio de Janeiro: Imago Ed. Ltda., 1981. [Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, V. XVII]

LACAN, Jacques. [1962-1963] *O Seminário. Livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. [1964] *O Seminário. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

MILLER, Jacques-Alain. *Os objetos e na experiência analítica*. Apresentação do tema do Congresso da AMP, pronunciado em Roma, julho de 2006.

_____. *Silet – Os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

NASIO, Juan-Davi. *O Olhar em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

QUINET, Antônio. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

ARTISTAS: ANTENA DA RAÇA

PSICANÁLISE E ARTE

Cássia M. R. Guardado*

O Artista e o Analista

Washington Novaes, jornalista há cinquenta anos, na apresentação da edição comemorativa dos 25 anos da publicação de *Não Verás País Nenhum*, de Inácio de Loyola Brandão, afirma que “há quem diga que artistas são uma espécie de antena da raça.” (2007, p. 7) E prossegue dizendo que são mesmo – “por sua capacidade de antever, enxergar muito antes que os simples mortais, graças a sua sensibilidade aguda. E a um dom que os faz ser ouvidos”. (2007, p. 7) Portanto, ser “antena da raça” implica uma sensibilidade aguda e um dom em se fazer ouvir. Ou seja, não é qualquer um que consegue. O que, então, está aí envolvido? E o que tem isso a ver com a Psicanálise?

Lacan, na “Homenagem Feita a Marguerite Duras”, adverte que “a única vantagem que um psicanalista tem o direito de ter, de sua posição – tendo-lhe sido esta, portanto, reconhecida como tal – é a de lembrar com Freud que, em sua matéria, o artista sempre o precede, e que, portanto, ele não tem que se fazer de psicólogo ali onde o artista lhe desbrava o caminho.” (2001a, p. 192) E completa dizendo ser exatamente o que reconhece em *O Arrebatamento de Lol V. Stein*, “onde Marguerite Duras evidencia saber, sem mim, o que eu ensino.” (2001a, p.193) Isto é, além da sensibilidade aguda e de um dom em se fazer ouvir, há em alguns artistas um saber sobre algo próprio à Psicanálise.

É o que, para mim, parece se evidenciar em um conto primoroso, entre tantos outros, de Clarice Lispector – *A Legião Estrangeira* – no qual me apoiarei, rendendo-lhe, assim, homenagem, para destacar, extrair, algo da posição do analista na árdua tarefa, às vezes, de fazer nascer, surgir um sujeito. Sabemos que, para isso, o analista tem que ter uma sensibilidade aguda, que se expressa na capacidade de antever, enxergar antes – portanto uma capacidade de antecipação – e um dom em se fazer ouvir, bem como um saber sobre algo próprio à Psicanálise, que se já não está lá (o saber), ao menos o analista quer saber disso.

Lacan diz na “Nota Italiana” que o saber que um analista aloja é diferente daquele que a ciência produz, mesmo sendo aquele que leva em conta o real. Após esclarecer precisamente a diferença entre o saber da ciência e aquele do analista,

levando em conta a importância e a pertinência do saber no real, bem como a responsabilidade da produção da ciência para a Psicanálise, no que tange à transmissão de um desejo inédito, Lacan relembra também que “de qualquer forma, o que a ciência deve à estrutura histórica, o romance de Freud, são seus amores com a verdade.” (LACAN, 2001b, p. 309) E acrescenta: “ou seja, o modelo do qual o analista, se há um, representa a queda, o rebotalho, eu disse, mas não qualquer um.” (2001b, p. 309) Antes, no texto, Lacan já dissera que a pretensa humanidade não deseja o saber que o analista aloja. E, quanto a este, diz: “só há analista, na condição que esse desejo lhe venha, ou seja, que já por aí, ele seja o rebotalho, o refugio, da dita (humanidade).” (2001b, p. 308)

Ao dizer que “acreditar que a ciência é verdadeira sob o pretexto de que ela é transmissível (matematicamente) é uma idéia propriamente delirante”, Lacan conclui que:

não há, por aí, nenhum progresso que seja notável, a não ser sabendo o que se segue. Há somente a descoberta de um saber no real. Ordem que não tem nada a ver com aquela imaginada antes da ciência, mas que nenhuma razão assegura que seja um [bon heur] bom encontro, uma boa hora, uma felicidade. (LACAN, 2001b, p. 309) [Tradução nossa]

Quanto ao analista, “se ele se distingue, se diferencia, pelo rebotalho que eu disse, é bem por ter tido uma percepção de que a humanidade se situa em relação ao “bon heur” (é onde ela se banha: para ela, só há “bon heur”), e é no que ele (analista) deve ter cernido, circunscrito, a causa de seu horror, do seu próprio, dele, horror de saber.” “Daí então, ele sabe ser um rebotalho.” (LACAN, 2001b, p. 309)

Mas, de qual saber se trata, na Psicanálise? O saber em jogo é que não há relação sexual, “relação, eu entendo, que possa se escrever” (2001b, p. 310), diz Lacan. E continua:

Sem tentar essa relação da escrita, não há meios, com efeito, de chegar àquilo que eu propus – ao mesmo tempo que colocava sua inex-sistência – como um fim, por onde a psicanálise se igualaria à ciência: a saber, demonstrar que essa relação é impossível de se escrever, ou seja, que é nisso que ela não é afirmável, nem tampouco refutável- a título da verdade.

Sabendo que não há verdade que se possa dizer toda, mesmo essa, visto que esta não se diz nem mais, nem menos, ela não serve para nada, senão para fazer o lugar onde se denuncia esse saber.

Mas, esse saber não é nada [Mais ce savoir n'est pas rien], pois do que se

trata é que, ascedendo ao real, ele o determina tanto quanto o saber da ciência.

Naturalmente, esse saber não está, em absoluto, pronto. Há que inventá-lo. (LACAN, 2001b, p.310) [Tradução nossa]

É dessa invenção, dessa fabricação, desse fazer que se trata, tanto na Psicanálise como na Arte. Uma invenção, uma fabricação, um fazer cotidiano. Um trabalho dia -a- dia, caso a caso, no qual a posição do analista, como do artista, através de seu objeto, do seu ser de objeto, dá lugar ao saber, saber fazer, do sujeito, ou do *parlêtre*, que pode daí advir.

O Conto – *A Legião Estrangeira*

Trata-se da história, de uma história, entre uma mulher e uma menina, Ofélia, que, ao que tudo indica, sabia demais. Era mesmo muito sabida essa menina. Mas, dotada assim de um saber que não lhe parecia próprio, oriundo de seu próprio ser de sujeito, ou como diz a narradora, seu ser de criança.

Da maneira como se desenrola o conto, e a história, o saber que essa menina insistia em oferecer à mulher, na forma de críticas e reparos à sua (da mulher) maneira de ser, reproduzia o discurso materno e familiar onde se inseria aquela criança. Um discurso materno e familiar carregado de dificuldades e ressentimentos em relação ao que tem de próprio e singular o campo do desejo, e da satisfação, de cada ser.

Apesar de toda a dificuldade e reticência da mãe em consentir e aceitar um trânsito pelo terreno dos sonhos e anseios pessoais, por mínimos que fossem, através de uma intimidade com o outro que uma simples palavra pode causar, Ofélia, essa sim, buscava falar com a mulher. E insistia, ainda que fosse pelo caminho atravessado da crítica e das opiniões severas que emitia.

A mulher suportava as visitas cotidianas da menina e sua tagarelice um tanto desvairada. Acolhia, suportava, talvez, com um certo fastio, mas sem dor. Pois, como aparece no início do conto, por sua condição de mãe, até de um pinto chegado de surpresa, sabia que era assim mesmo. Ela se entregava, se deixava tomar por Ofélia, aberta às vicissitudes e às surpresas da vida. Continuava a fazer seu trabalho, enquanto Ofélia tagarelava, não deixando, no entanto, de notar quando esta tropeçava no pretense saber que tinha, e silenciosamente, apostando que com a falta, a falha, algo de novo, de mais autêntico pudesse surgir para aquele pequeno ser.

Foi quando, de repente, algo se deu. Sendo perto da Páscoa, havia na casa um

pinto. Esse piava. E Ofélia ouviu o pinto piar. Atingida em cheio pela surpresa, pelo inusitado, queria saber o que era aquilo.

O diálogo que se segue, deliciosamente tecido por Clarice Lispector, desenha não só o surgimento do sujeito, do *parlêtre*, passando pelas vicissitudes da rivalidade imaginária, com os tons do “desejo retrátil”, como diz a autora, da astúcia, da inveja, da censura, como também a transformação daquela criatura em criança, sujeito, *parlêtre*. Não sem dor, como sublinha a narradora.

Mas, o que a descrição de Clarice mostra, principalmente, é a função que tem essa mulher: suporte, sustentação, na forma do silêncio e da não resposta pronta, *a priori*, para que o processo se dê. Surge, então, a criança, o sujeito, o desejo, o *parlêtre*, e com isso o júbilo e a satisfação de um tal nascimento, de um tal advento. Para Ofélia e para a mulher. Em meio ao júbilo e à relação desejante, advinda do encontro inusitado com o novo, aparece para Ofélia, ainda que ela não saiba, “a mão torta pela delicadeza – era o amor, sim, o tortuoso amor.” (LISPECTOR, 1977, p.109)

O conto segue para seu desfecho, pelo caminho do tortuoso amor, culminando com a saída de cena da menina, e com a posição magnânima da mulher, que, por saber, por experiência e elaboração próprias, do imperfeito e do tortuoso do amor, não teve, no entanto, tempo de alertar Ofélia sobre isso. E Ofélia, dessa vez, assustada, não voltou. Talvez, como diz Clarice, “[...] desistindo de servir ao verdadeiro, (tenha ido) altivamente servir ao nada.” (LISPECTOR, 1977, p.111)

Concluindo...

Partindo da idéia de Lacan, na “Nota Italiana”, de que o que diferencia o analista da dita humanidade, fazendo dele seu rebotalho, é o desejo de saber algo sobre o real, que não é o saber da ciência – é um saber próprio à Psicanálise: não há relação sexual, por esta não poder se escrever – há aí um impossível, que só pode ser cernido, circunscrito, do qual advém o desejo do analista, por ter cernido o horror de saber isso.

Sabendo que a asserção de Lacan – não há relação sexual – aponta para o que há de furo no saber, presentificando, ao mesmo tempo que a inex-sistência da relação sexual, a ex-sistência do Real, para a Psicanálise, promove-se assim a queda do Ideal como solução para a castração humana. Nessa linha, inscreve-se também o amor que, se narcísico, complementar, ficaria mais do lado do Ideal que do Real. Não é essa a concepção de Lacan. No final da *Nota Italiana*, Lacan, ao fazer diferença entre o saber a ser inventado, pois não está pronto, e o saber designado por Freud como inconsciente, que é inventariado (faz-se o seu inventário), aponta para uma falta de imaginação total do último. Diz ele:

só se pode escutá-lo sob o benefício desse inventário: ou seja, de deixar em suspenso a imaginação, que aí é curta, e de pôr a contribuir o simbólico e o real, que aqui o imaginário enlaça [é por isso que não se pode deixá-lo cair] e de tentar, a partir deles, que, de qualquer forma, deram suas provas no saber, aumentar os recursos graças a quê, dessa relação penosa possamos prescindir, para fazer o amor mais digno do que o incremento de palavrório que ele constitui hoje. (LACAN, 2001b, p.311) [Tradução nossa]

Também Freud, em 1926, em carta a Romain Rolland, diz “ter aderido ao amor humanitário, não por sentimentalismo ou por normas ideais, mas sim por sóbrias causas da economia psíquica.” (FREUD, s.d [1926], p.3224) Ou seja, o amor que pode advir no lugar da relação sexual que não existe, do impossível de escrever essa relação a título de verdade, esse amor não tem nada de ideal. É, como diz Clarice, precedendo o analista, “o tortuoso amor.” E a mulher de *A Legião Estrangeira* sabe disso, bem como do caminho penoso do advento do sujeito. Quanto ao não ideal do amor, do amor humanitário como diz Freud, poderíamos localizá-lo no primeiro conto dessa coletânea, “Os Desastres de Sofia”, no qual uma menina, Sofia, na relação com um professor se vê confrontada com a vergonha de ser amada sem merecer. Vê, horrorizada, que pode haver amor pelo feio, pelo impuro, pelo imperfeito. Isto é, pode haver amor sem o ideal. O amor pode fazer suplência, enlace, articulação possível, ali onde o saber é furo e a verdade não-toda.

Affonso Romano de Sant’Anna, no final da apresentação da coletânea de contos de Clarice Lispector, sublinha uma série de oposições, uma em cada conto, destacando que essas oposições revelam uma outra

que atravessa todos os contos e que nem sempre é falada: Eu X Outro. Esse Outro pode ser tanto uma criança, um animal como uma coisa. Dessa tensão é que surge a epifania, a revelação de uma certa verdade. [...] Essa ordenação não recusa a presença do mistério, não escamoteia o paradoxo nem mesmo o absurdo e a falta de sentido. Há alguns vazios que a inteligência da autora não pode preencher. Alguns vazios que o analista e o estudante também não conseguirão preencher apenas com os instrumentos da lógica. Nesses casos o amor deve suprir as carências da matemática. (SANT’ANNA, 1977, p. 7)

Isso dito numa edição de *A Legião Estrangeira*, de 1977, ilustrada por Elifas Andreato. Um primor!

* Membro AMP/EBP – SP
cmrguardado@uol.com.br

Referências Bibliográficas

BRANDÃO, Ignácio de Loyola. *Não Verás País Nenhum*. São Paulo: Global Editora, 2007.

FREUD, Sigmund. [1926] *A Romain Rolland*. Madri: Biblioteca Nueva, s/d. [Obras Completas, V.III]

LACAN, Jacques. *Hommage Fait à Marguerite Duras*. In: *Autres Ecrits*. Paris: Editions du Seuil, 2001a.

_____. *Note Italienne*. In: *Autres Ecrits*. Paris: Editions du Seuil, 2001b.

LISPECTOR, Clarice. *A Legião Estrangeira*. São Paulo: Editora Ática, 1977.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. *Apresentação*. In: *A Legião Estrangeira*. São Paulo: Editora Ática, 1977.

Antígona no Seminário Livro VII, A Ética da Psicanálise, de Jacques Lacan

Eduardo Riaviz*

Em *O Seminário, Livro VII, "A Ética da Psicanálise"*, *Antígona* não só permite a Lacan situar em novos termos sua teoria do desejo, senão também, com esta teoria, introduzir elementos novos que permitam compreender o sentido da tragédia.

Para dar conta deste sentido, Lacan partirá da imagem de *Antígona* que, por nos fascinar, se encontra no centro da tragédia, detendo "não sei que mistério até aqui não articulado, já que ele fazia os olhos pestanejar no momento em que se a olhava". (LACAN, 1988, p. 300) Este pequeno *Unheimlich*¹, que se produz no encontro com a beleza de nossa heroína trágica, e faz, como nos diz Lacan, os olhos pestanejar, mostra muito bem que esta beleza não é da mesma ordem que a do deslumbramento produzido pela imagem do outro numa relação especular. Se o outro nos fascina, na relação narcísica, o faz na medida em que encarna a nossa própria imagem. Porém, se a imagem especular deslumbra, por arraigar-se no mesmo, o fascínio horroroso de *Antígona*, evidentemente, apresenta Outra Coisa, deixando transluzir, além da sua imagem, o horror de das Ding.

Lacan, perguntando-se pela Outra Coisa que transluz na imagem fascinante de *Antígona*, nos dirá que o brilho de sua beleza² está determinado pelo lugar que

¹ Este pequeno *Unheimlich*, na dimensão escópica, que produz o encontro com a beleza fascinante de *Antígona*, na medida em que esta beleza deixa ver o além que a imagem vela, antecipa a esquizo do olho e do olhar que será introduzida por Lacan no *Seminário XI*.

² O psicanalista Jorge Alemán, no comentário deste seminário de Lacan, nos convidará a insistir "otra vez con la pregunta: qué brilla en la belleza de Antígona? Por enigmático que sea el alcance de esta pregunta, se trata de una dimensión de la belleza que no pertenece a la noción clásica de imaginario en la enseñanza de Lacan. La imagen referida aquí no está en la intersección simbólico-imaginario. Por el contrario, es una imagen que purifica a Antígona del resto de las imágenes; la belleza de Antígona que *purifica el orden mismo de la imagen*, no encontraría fácilmente un espejo donde reflejarse. Su potencia turbadora y su capacidad de engeguacer residen en una frontera que se escribe entre lo imaginario y lo real. Esta belleza más próxima a la Cosa que a sus símbolos, de una extraña nitidez, a un paso de lo siniestro, transporta a quien concierne de la fascinación a la impotencia; eso los turba, dice Lacan". [ALEMAN, 2000. p. 173]

ocupa Antígona “no entre-*dois* de *dois* campos simbolicamente diferenciados” (LACAN, 1988, p.301) – a vida e a morte – em que “o destino de uma vida vai confundir-se com a morte certa, morte vivida de maneira antecipada, morte invadindo o domínio da vida, vida invadindo a morte”.(LACAN, 1988, p. 301) É justamente este arraigar-se no nó da vida com a morte que, para Lacan, deixa transluzir, em Antígona, como fascínio de sua beleza, o horror de das Ding.

Nesta posição extrema que Antígona encarna – posto que ela toma o mal pelo bem, a morte pelo bem –, não só deve ser decifrado, para Lacan, *o enigma* de sua beleza, como também *o* sentido da tragédia que, como ensina esta obra, se encontra além de qualquer economia de prazer e, por isso, não deve ser confundido com nenhuma ética do bem³.

Portanto, se para Lacan Antígona introduz uma beleza fascinante, Creonte vem ilustrar, na tragédia de Sófocles, o chefe da comunidade que só quer o bem de todos. Lacan aclara que não se trata do Supremo Bem, mas do bem de todos: este *para todos* não deixa de ser análogo àquilo que, na *Crítica da razão prática* de Kant, leva o nome de conceito do bem. Por isso a interdição lançada por Creonte, a de sepultar Polínice por ser traidor e inimigo da pátria,

[...] é fundada no fato de que não se pode igualmente honrar aqueles que defenderam a pátria e aqueles que a atacam. Do ponto de vista kantiano, trata-se justamente de uma máxima que pode ser dada como regra da razão tendo um valor universal. (LACAN, 1988, p.313-314)

No entanto, Lacan nos esclarece que esta regra da razão, por se apresentar com

³ Mais ainda, se a ética do Bem nasce com Platão, “[...] la tragedia es 'antes' de la filosofía; es decir antes de Platón que la edifica, la filosofía, contra ella. Según el realce que damos a este 'contra' y la interpretación que se le da, o bien la tragedia entraña en potencia el total despliegue de la filosofía (es la versión dialéctica); o bien es un documento más antiguo o más arcaico que la filosofía, y ante el cual la filosofía crea una pantalla, pero en donde se disimula, asimismo, un pensamiento, que la filosofía obnubiló u olvidó. Desde luego es la versión a la cual se apega Lacan. [...] Pero que la tragedia haya ocurrido simplemente antes de la elaboración del pensamiento del Soberano Bien y que sea necesario subrayar la 'distancia que separa la enseñanza propia de los ritos trágicos de su interpretación posterior en el orden de una ética que es, en Aristóteles, ciencia de la felicidad'; o que sea 'anterior' en el sentido de que 'nos da la subestructura' del 'campo en el que se elaboró la moral de la felicidad', en el fondo importa bastante poco: según una lógica historial rigurosamente heideggeriana, el 'antes' de la tragedia significa su 'adelante' (de nosotros); la tragedia oculta un impensado (es decir un pensamiento) que, justamente por no haber sido pensado, espera aún serlo y configura así un por venir. Utilizo el léxico heideggeriano, pero es la estructura misma de la relación que hay entre el saber y el no saber. La tragedia está más allá de la línea o de la barrera en cuyo borde se entrevé, pero sobre todo espera, un posible salto”. [LACOUE-LABARTHE, 1997, p. 24-25]

um valor universal⁴, ao pretender que o bem reine sobre tudo, não consegue deixar de pagar o preço de um excesso – e este vai ser o excesso que, na tragédia, Antígona encarna, com conseqüências fatais para ela. Mas este excesso não deixa de ser um resto que o próprio universal produz, na tentativa de metabolizar e apagar todas as diferenças. Nesta perspectiva, a Coisa, por se encontrar além do simbólico e do imaginário, e por sua matéria ser de gozo, resiste a qualquer tentativa de universalização, e o faz, como o demonstra Antígona, tragicamente, ao deixar transluzir das Ding.

Creonte apresenta-se na tragédia como o chefe que conduz a comunidade para o bem de todos, sendo por isto “o que sempre são os carrascos e os tiranos – afinal de contas, personagens humanos” (LACAN, 1988, p. 334); por outro lado, Antígona se mostra *sem temor nem piedade*. Desta forma, à diferença de Creonte, que “no final [da tragédia] se deixa tocar pela piedade”, (LACAN, 1988, p. 312) Antígona é uma personagem *desumana*. Precisamente porque nela o temor e a piedade estão ausentes, a sua posição tem um caráter desumano. Para Lacan, Antígona é o verdadeiro herói trágico da obra de Sófocles; no entanto, o seu desejo pode “visar precisamente isto – para além da até”. (LACAN, 1988, p. 319)

Referindo-se ao *até* grego, Lacan nós dirá que:

Essa palavra é insubstituível. Ela designa o limite que a vida humana não poderia transpor por muito tempo. O texto do Coro é aí significativo e insistente – *ektos atas*. Para além desse *até*, só se pode passar um tempo muito curto, e é lá que Antígona quer ir. Não se trata de uma expedição enternecedora. Vocês têm da própria boca de Antígona o testemunho do ponto em que ela está – literalmente, ela não agüenta mais. Sua vida não vale a pena ser vivida. Ela vive na memória do drama intolerável daquele a partir do qual surgiu essa linhagem que acaba de se aniquilar sob a figura de seus dois irmãos. Ela vive no lar de Creonte, submetida à sua lei, e é isso que ela não pode suportar. (LACAN, 1988, p. 318)

⁴ É importante salientar que o *universal*, e com ele o *pai* como função que introduz um *para todos*, sempre o faz ao preço de excluir o absoluto particular. Ou seja, se o universal inclui, o faz ao preço de uma exclusão interna ou, como dirá Agamben, trata-se de uma inclusão exclusiva. Se tratarmos de exemplificá-lo a partir da constituição dos estados nacionais, vemos que estes se formam excluindo as particularidades, os modos de gozo regionais, forçando-os, com isto, a uma história comum e legislando uma suposta língua nacional. Mas é importante salientar que os particularismos, assim excluídos, funcionam como o excesso que encarna Antígona, quer dizer, um resto não metabolizado pela estrutura universal. E, assim como o mostra a tragédia, com a fatal Antígona, também podemos vê-lo nas conseqüências históricas da *queda do pai*, que não é outra coisa senão o declínio do universal, com o retorno trágico dos particularismos.

Deste avançar de Antígona para além do até decorre que, com a posição heróica que ela encarna, não só a enfrentam as leis da cidade, como também ela deixa de lado toda dimensão de prazer e bem-estar, para entrar com a sua determinação transgressiva na horrorosa Casa do Gozo.

Se nos perguntarmos agora pelas razões que levam Antígona a desafiar as leis da cidade, até conseguir ser emparedada dentro dos limites do até, devemos reparar no que ela nos responde, no quarto episódio:

Se meu primeiro marido fosse morto, poderia ter outro; se me tivesse morrido o filho poderia conseguir outro do segundo marido. Mas o meu pai e a minha mãe desde há muito tempo que repousam no Hades, de modo que já não é possível que me nasça um irmão. Foi este o motivo que me levou a prestar-te mais do que aos outros, as honras fúnebres e a cometer um gesto a que depois Creonte chamou crime e louco atrevimento, ó irmão tão amado! (SÓFOCLES, 1992, p. 60)

Relativamente à justificação que Antígona dá de seu ato, e que acabamos de transcrever, Lacan nos lembra que foi muito escandalosa e deixou as pessoas de toda uma tradição humanista vacilantes, incluindo o escritor alemão Goethe, quem sentia horror pelo tipo de objeto, *único e insubstituível*, que representava o irmão no desejo de Antígona. Mas Lacan, opondo-se a essa tradição, nos dirá que o argumento do irmão insubstituível tem um valor fundamental na tragédia, posto que é isso que dá à paixão de Antígona um caráter absolutamente intransigente.

Devemos ressaltar que esta paixão *intransigente* de Antígona, que a induz a tomar o mal como o seu bem mais próximo, levando-a a ultrapassar, numa transgressão heróica, o limite da *até*, se deve ao fato de que ela, como diz Lacan, “leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal. Esse desejo, ela o encarna”. (LACAN, 1988, p. 342) E por ter o *desejo puro*⁵, um objeto que funciona como condição absoluta, ele não é desejo de *outra coisa*, como seria o caso no *desejo metonímico*. O desejo puro

[...] define, para Lacan, el espacio trágico, ese deseo que permite a través de la belleza, dar imagen a la pulsión de muerte, deseo que no está vehiculado por ninguna demanda y que no permite distinguir, en ese momento de la

⁵ O termo *desejo puro* vai ser substituído, no escrito de Lacan, *Kant com Sade*, pelo termo *vontade de gozo*. Mas o significado continua sendo o mesmo, um desejo que, por articular-se ao gozo, não se nega a si mesmo, como o faz o desejo metonímico.

enseñanza de Lacan, la diferencia radical que se establecerá entre el deseo y el goce [...]

Lo propio de la relación de Antígona con su hermano, lo que la lleva a introducirse en el espacio de la segunda muerte para que en la imagen brille la pulsión, es el hecho de haberse encontrado, en su existencia, con un objeto que es lo que es. El hermano insustituible, su elección tautológica, le permite a Antígona fundamentar su autonomía, darse a sí misma una ley no escrita. En esa tautología, el deseo puro no permite distinguir entre deseo y goce. (ALEMÁN, 2000, p. 173-174)

Podemos dizer que esta *radicalidade absoluta* da posição de Antígona, que permite, neste momento do ensino de Lacan, situá-la junto com Sade como paradigma de uma ética da transgressão, se deve a que

[...] o gozo é valorizado fora do sistema, não existe acesso ao gozo senão por um forçamento, quer dizer que ele é estruturalmente inacessível, a não ser por transgressão. Daí, o elogio da transgressão heróica e essa população de heróis que começa a invadir o Seminário de Lacan. É aliás, a grande figura de Antígona que aparece aqui no primeiro plano como franqueando a barreira da cidade, a lei, a barreira do belo, para avançar até a zona de horror que comporta o gozo. Um heroísmo do gozo, escrito por Lacan como uma espécie de sinfonia fantástica como que elevada de si mesma, diante da renúncia ao rumor do simbólico e do imaginário, para alcançar o dilaceramento do gozo. (MILLER, 2000, p. 92)

Ressaltemos que o fim do tratamento analítico proposto por Lacan neste Seminário *Livro VII*, “A ética da Psicanálise”, se articula com e se diferencia do que ele mesmo propõe nos Seminários Livros V e VI, nos quais o fim de análise é formalizado a partir da resolução da metáfora paterna. A resolução desta metáfora permite ao sujeito, pela via da interdição paterna, enlaçar o amor e o gozo por fora das figuras parentais, e com isto entrar no sistema de intercâmbio que humaniza o seu desejo.

Em *O Seminário, Livro VII*, a interdição volta a estar presente, a lógica de uma sociedade disciplinar continua norteando o argumento lacaniano; mas nesta nova perspectiva, o fim de análise está pensado na via transgressiva de Sade e de Antígona. A interdição cria um além, a casa do gozo. Nesta casa habitam os objetos do “desejo”, únicos, absolutos. O neurótico sonha com eles, mas não consegue franquear a barreira do interdito. O desejo neurótico se articula com a fantasia numa relação metonímica, infinita, que inibe sua ação, com isso, o objeto desejado se torna

impossível, e o possível é marcado pela insatisfação. Lacan encontra no fim do tratamento analítico uma resolução da encruzilhada neurótica pela via do atravessamento transgressivo da barreira da interdição. Na ilusão lacaniana deste atravessamento, ou como diz German Garcia, na fantasia do atravessamento da fantasia, o analisante muda sua posição subjetiva, finaliza a sua análise e passa, por isto, a ser analista. Tal como Sade e Antígona, após esta saída transgressiva, o analisante consegue não retroceder ante o seu “desejo”. O desejo deixa de inibir a ação e se realiza, de um modo finito, como vontade de gozo.

* Membro Delegação Geral - Maranhão
eriaviz@yahoo.com.br

Referências Bibliográficas

ALEMÁN, Jorge. *Jacques Lacan y el debate posmoderno*. Buenos Aires: Filigrana, 2000.

LACAN, Jacques. [1959-1960] *O Seminário. Livro VII: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *Lacan con los filósofos*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1997.

MILLER, Jacques-Alain. Os seis paradigmas do gozo. *Opção lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 26-27, São Paulo: Eolia, 2000.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. de Fernando Melro. Lisboa: Inquérito, 1992.

O gozo do Um

*Rosane Padilla**

Desde os primeiros tempos, Lacan já utilizava o termo gozo. Este termo, como todos os outros em Lacan, não é unívoco, isto é, não tem uma relação entre dois termos complementares, e faz parte das noções fundamentais da psicanálise lacaniana. Este conceito que não existe em Freud, no início da teoria Lacaniana é contrário ao conceito freudiano de prazer, e o gozo durante esse momento é singular e único. O prazer em Freud pode ser definido como a diminuição de uma tensão. O gozo, ao contrário, pode conduzir à morte, ele não tem limites. Mais adiante, o gozo muda de lugar, é pluralizado e adquire outros sentidos.

Em Freud, o processo de busca da satisfação é desencadeado a partir da primeira experiência de satisfação da pulsão. Isto é uma maneira de situar o desejo que visa o reencontro desta experiência primeira. Ela funda o objeto como perdido e o determina como causa de desejo.

Lacan diferencia o gozo do prazer e do desejo. O prazer é situado ao lado do desejo e a vontade ao lado do gozo. O desejo pode ser um instrumento de defesa contra o gozo.

Essa teorização freudiana permitiu Lacan desenvolver o Outro gozo, para além do gozo fálico. Lacan fez um longo percurso teórico com o gozo que nos permite falar de gozos no plural e também estabelecer diferentes posições sexuais dos sujeitos falantes.

Em um primeiro momento, o gozo está ao lado do imaginário, em oposição ao significante. Este é escrito com o J maiúsculo, justamente para fazer referência ao imaginário. Em seguida, Lacan fez ligações conceituais entre o gozo e o significante. Enfim, o autor colocou o objeto *a* como o representante do gozo. Ao fim de sua teoria Lacan unifica gozo e significante.

gozo // significante ----- gozo & significante

Após o ano de 1969 esta teorização sobre o significante e o gozo não pode ser tomada separadamente. O sujeito é dividido pela linguagem que traz um gozo, isto é, um corpo que goza. É o sujeito que advém a partir de aparelhamento do gozo.

O sujeito fala, logo goza. Neste momento, o conceito de linguagem fica como derivado e não como originário. A relação entre o significante e o gozo é primitiva. O significante produz a incompletude que abre o lugar onde o Outro se institui. O objeto *a* é instalado pela falta do Outro. Assim, Lacan inventa o conceito de alingua para criar um lugar ao gozo ligado ao significante. A palavra é separada da comunicação e também da linguagem, que se apresenta como aparelho de gozo.

Nessa época, Lacan faz um grande esforço para reconstituir outro aparelho conceitual. O objetivo é o de sustentar a não existência de proporção¹ sexual; de permitir a disjunção entre o gozo e o Outro e de tomar a palavra, fora da estrutura da linguagem, como gozo.

No seminário “O avesso da psicanálise”, Lacan define o discurso como uma estrutura inerente à linguagem e correlata ao efeito do significante. Isto é, o discurso está na linguagem e não é um conjunto de palavras. Nesse seminário, o objeto *a* aparece ao lado de outros três termos do discurso: S_1 , S_2 , e o $\$$; e ocupa um lugar em cada um dos quatro discursos. Ele está colocado como o suplemento do gozo, ao qual cada sujeito busca recuperá-lo pelas repetições e porta a dimensão do real em todo discurso. Assim, o acesso direto ao objeto é impossível, pois há que passar pelo significante. É o objeto perdido que causa o desejo.

Jacques-Allain Miller proferiu um seminário sobre os seis paradigmas do gozo. O último paradigma, sobre a disjunção entre o gozo e o Outro, é representado pela intersecção de dois círculos. Entretanto, o resultado desta intersecção é vazio e pode ser preenchido por qualquer suplência. Segundo Miller, há dois grandes registros capazes de suplementar esta intersecção vazia, a saber: a rotina e a invenção. Eu penso que se pode reportar aos conceitos lacanianos de *automaton*, automatismo da cadeia significante, e a *tique*, encontro do real. No Seminário 11, Lacan utilizou estes dois termos aristotélicos para falar do encontro com o real como faltoso.

Nos anos de 1970, Lacan aproxima o conceito de gozo ao campo do direito.

¹ Optamos por traduzir o termo francês *rapport*, quando se refere ao termo sexual, por proporção, tendo em vista o sentido equivalência. Desta forma, buscamos uma maior precisão do que o termo comumente empregado por “relação”. Essa orientação foi proposta por Antônio Teixeira em seu artigo *O casamento do obsessivo com a histérica*: “[...] não me parece exato afirmar que, para Lacan, a relação sexual não existe. O que não existe é o *rapport* sexual, cabendo lembrar que o termo *rapport*, na língua francesa, não equivale ao que, em nossa língua, entendemos por relação. Ele significa, mais especificamente falando, relação de medida ou de proporção. A relação sexual inegavelmente existe, conforme se atesta nos pares sintomáticos modernos, em seus infindáveis esforços para discuti-la. O que não existe é a proporção, a inscrição simbólica da medida do par sexual” [*Revista Correio* n. 56, EBP, p. 26]. [N.T.]

Trata-se de abordar o gozo como um termo jurídico, como maneira de gozar de alguma coisa. Quer dizer que se pode aproveitar sem abusar. É o usufruto, justo para instalar o gozo como função fálica. Por outro lado, ele tem também outra significação, pois o gozo, segundo a psicanálise lacaniana, não é útil. Lacan abordou o direito com o fim de colocar em paralelo os dois gozos, justamente para sublinhar que não há proporção sexual. A função fálica que está situada entre o imaginário e o simbólico é pertinente do semblante. Essa função sublinha a abertura irreduzível entre o significado e o significante. Nesse sentido, ela indica a castração do Outro, a falta-a-ser do sujeito em questão. É a função que permite o recalçamento. No Seminário 16, Lacan equivale o significante fálico ao significante faltante. Lacan afirma que essa função “representa seja o que se define de início como o que falta, quer dizer, fundando o tipo da castração como instituindo aquilo da mulher, seja, ao contrário, o que, do lado macho, indica de uma forma bastante problemática que se poderia chamar o enigma do gozo absoluto” (LACAN, 2006, p. 319).

O gozo sexual, que não está no sistema do sujeito, é marcado pela não-proporção sexual, que está no Seminário 20, remetida pela impossibilidade do Um. A captura do gozo como real traduz a parte não simbolizável no sujeito. O gozo sexual visa o falo e não o Outro sexo. Ele não se reporta ao Outro, ele é fálico. A sexualidade é um furo na linguagem. A proporção sexual não cessa de não se escrever. O real é o impossível, ele é inacessível. É impossível o encontro entre os dois tipos de gozos: o fálico e o do Outro.

A noção de gozo é marcada pela impossibilidade do Um. Dois corpos não farão jamais Um. O corpo do Um goza de uma parte do corpo do Outro. A questão do gozo está do lado da modalidade do impossível. O gozo fálico é disjuncto do gozo do Outro.

Lacan formalizou a escritura do quadro da sexuação, que lhe permitiu elaborar a noção de função fálica para todo *falasser* que coloca obstáculo à inscrição da proporção sexual. Cada um pode se escrever à esquerda ou à direita, independentemente, de seu sexo biológico. Do primado do falo advém o acesso ao gozo feminino. Isso é abordado pela via lógica do “não-todo x”. Em outras palavras, esse gozo feminino nega o todo sem designar o universal negativo, não o contrário. O não-todo do gozo fálico serve para caracterizar a posição da mulher como não-toda, submetida a essa função.

Há quatro fórmulas proposicionais no quadro da sexuação (duas à esquerda e duas à direita) sublinhando que o lado homem e o lado mulher são dissimétricos, pois não há proporção sexual. Deste modo, marca seguramente que a sexualidade não é determinada pela biologia, mas pela função significante a partir do dizer, da linguagem como aparelho de gozo. Assim, o ser falante pode se inscrever de um lado

ou do outro. Lacan não constrói esse quadro para identificar o funcionamento sexual de homens e mulheres, mas para indicar uma forma de inserção de cada “x” em relação à função fálica.

Do lado esquerdo, todo x é função de x :

$x \ x$: o necessário que não cessa de se escrever, e

$x \ x$: o possível, que cessa de se inscrever.

Existe um x que diz não à função fálica, existe *um* que diz não à castração. Todo sujeito é escrito na função fálica, menos um. A existência de um que não é confirma que todos estão nessa função. Confirma também que o conjunto do homem existe. A posição de exceção é que permite estabelecer o lugar do Pai. O mito freudiano de Totem e Tabu indica a impossibilidade de gozar de todas as mulheres. Lacan toma justamente esse mito para refletir porque o pai introduz a todas as mulheres a questão do universal da mulher, que não existe. O pai da horda primitiva representa a exceção à função fálica. A partir da existência dessa exceção é possível escrever a regra, a exceção faz a regra. A regra é que todo homem está submetido à castração.

Do lado direito:

$\bar{x} \ x$: o impossível, que não cessa de não se inscrever, e

$\bar{x} \ x$: o contingente, que cessa de não se inscrever.

A relação a esse significante não é a mesma, nem o contrário, é simplesmente outra. Não há o universal como do outro lado, é o domínio do um por um. Na primeira fórmula, não há exceção porque não há também universal. Não existe um x que possa ser subtraído da função fálica. É o lugar do impossível. Não há regra para tudo, há exceção, não há universal, não existe A mulher.

O gozo na segunda fórmula não está inteiramente na função da castração. A partir do real é que as mulheres adquirem suas referências em relação à função fálica. O real não é completamente simbolizado, ainda que a mulher conheça a castração ela tem um pé fora. Também não é complementar a essa função, porém, segundo Lacan, é suplementar: não ser todo na função fálica.

Nos lugares inferiores do quadro da sexuação, há também o lado esquerdo e o lado direito para marcar o lugar do macho e do feminino.

Do lado esquerdo há: $\$ e \ .$

O $\$$ é a representação do sujeito dividido na cadeia significativa, e o $\ .$ é o significante da função fálica. O $\$$ encarna o S_1 , que não tem significado. Como significante não há um significado equivalente que lhe represente. A verdade é que há um $\$$ nesse lado, mas é impossível uma identificação para defini-lo. O $\$$ não tem correspondência com outro $\$$.

$\$ \neq \$$

Na posição de sujeito dividido há uma flecha em direção ao objeto *a* que está do outro lado. O sujeito é direcionado ao objeto *a* do outro lado, causa de seu desejo, não ao Outro. O $\$$ “não lhe é dado de esperar seu parceiro sexual, que é Outro, que por intermédio deste que é causa de seu desejo. Nesse título, como o indico alhures em meus grafos a conjunção pontuada desse $\$$ e deste (*a*) não é outra coisa que a fantasia” (LACAN, 1975, p. 101). Então, onde deveria aparecer a proporção sexual, há a fantasia ($\$ \langle \rangle a$), na qual o sujeito está preso. A fantasia se articula à causa e ao efeito do significante. É verdade que há um encontro entre a sexualidade e a linguagem, mas a sexualidade *jamais*² seria representável pelo significante. Há alguma coisa que não é simbolizada, que não se diz, que não se escreve. É o gozo sexual como impossível. Há um significante que faz semblante ao gozo sexual que é o falo.

Do lado direito, há: $S(A)$, (*a*) e A .

Não do universal, não da exceção, não-todo, não *A* mulher. Ao A poderia ser desta forma para caracterizar que a partir de um não-todo *A* mulher não pode se escrever. O A , o significante do Outro, “só pode ficar sempre Outro [...] Não há Outro do Outro. O Outro é este lugar onde se inscreve tudo o que pode se articular do significante. $S\mathbb{A}$ ” (LACAN, 1975, p. 102).

Jacques-Allain Miller, no sexto paradigma do gozo, fez referência ao Outro do Outro como verdadeiro do Um. Sublinha que o segundo Outro não pode vir como garantia do primeiro. “O ponto de partida do gozo reconduz ao Um-todo-só, separado do Outro” (MILLER, s.d., p. 27). A referência do Um, que Jacques-Allain Miller sublinhou, é para colocar em evidência tudo que é do gozo sem o Outro.

Do lado direito, há duas flechas, a mulher e a relação duplicada:

- Uma em direção ao $\$$, que está do lado esquerdo. Nesse momento ela pode ter a falta e demandar o falo para lhe completar, é uma relação com o $\$$. O gozo fálico é o gozo de um completamente só ou do idiota, como diz Lacan.

- E o outro ao $S(A)$, onde ela pode ser o objeto que completa a falta do $S(A)$, ela pode ocupar aqui a posição de objeto, ou é o objeto para o Outro, ou o tem; ela toma o objeto que está no Outro barrado. É a divisão de A mulher que não existe. A relação da mulher à $S(A)$ é desdobrável: ela pode ter a equivalência com o $\$$ e com o $S(A)$, então ela não é toda.

Tradução de Laureci Nunes
Revisão de Luis Francisco Espíndola Camargo

² No original *jamais* (*j'aime*). Jogo homofônico que comporta uma ambigüidade entre o termo “jamais” e “eu amo”. [N.T.]

* Membro Seção Santa Catarina (e-f)
rosanepadilla@yahoo.com.br

Referências Bibliográficas

LACAN, Jacques. *Le Séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973.

_____. *Le Séminaire. Livre XVI: D'un Autre à l'autre*. Paris: Seuil, 2006.

_____. *Le Séminaire. Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1991.

_____. *Le Séminaire. Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris: Seuil, 2006.

_____. *Le Séminaire. Livre XX: Encore*. Paris: Seuil, 1975.

MILLER, Jacques-Alain. Les six paradigmes de la jouissance. *L'orientation lacanienne* 3.

Iluminações Profanas de α^*

Vanessa Nahas**

O curso proferido por Jacques-Alain Miller na Universidade de Paris VIII no período 2005/2006 ganhou o belo e sugestivo título *Iluminações Profanas*. Este lhe surgiu, ao menos é a única pista que nos revela o psicanalista, da leitura das “Teses sobre o conto”, do escritor argentino Ricardo Piglia. Seguindo o Curso, mais precisamente na 12ª aula, Miller fará referência ao caráter de estranheza particular que o objeto tem para o sujeito, a isto chama *Iluminação profana*. Neste trabalho, a partir dos rastros deixados por Miller, desenvolvo a idéia de ser o objeto *petit a* lacaniano, uma iluminação profana.

Piglia, em suas “Teses sobre o conto”, afirma que um conto relata sempre duas histórias: uma visível e outra secreta. A história secreta oferece a chave da forma do conto e suas variantes. No conto clássico, a história visível (1) é contada em primeiro plano enquanto uma história secreta (2) se trama nos interstícios daquela. Ao final, um efeito de surpresa se produz quando a história secreta se revela aparecendo, então, em primeiro plano. Na versão moderna do conto abandona-se a estrutura fechada e o final surpreendente do conto. As duas histórias mantêm-se em tensão, sem uma resolução final, onde o ponto de basta é subtraído. O conto kafkiano, por exemplo, numa perspectiva propriamente moderna, transforma a história visível em enigmática, enquanto conta com simplicidade e transparência a história secreta. Piglia, na esteira dos modernos, assim finaliza suas Teses:

O conto se constrói para fazer aparecer artificialmente algo que estava oculto. Reproduz a busca sempre renovada de uma experiência única que nos permita ver, sob a superfície opaca da vida, uma verdade secreta. 'A visão instantânea que nos faz descobrir o desconhecido, não numa longínqua terra incógnita, mas no próprio coração do imediato', dizia Rimbaud. Essa iluminação profana se transformou na forma do conto. (PIGLIA, 2001, p. 24)

Lembremos que Jean-Arthur Rimbaud, autor de *Iluminações*, construiu, juntamente com Mallarmé e Baudelaire, as bases da poesia moderna, e segundo

Benjamin, foi *Saison en enfer* “o texto original do movimento surrealista”. É de Rimbaud, nas “Cartas do vidente”, a famosa frase que nos remeterá ao *Unheimliche* freudiano, “eu é um outro”. O interessante é que tal enunciado não diz respeito, ao contrário do que possa parecer, à experiência especular de identificação narcísica, que ficou consagrada como o estádio do espelho no percurso de Lacan. Rompendo a linha de continuidade, a homogeneidade de um eu que se reconhece em seu território, surge um outro heterogêneo, estrangeiro em nós. Não seria uma boa forma de dizer do que se trata com a noção de objeto *a*? Pois é como um outro que Lacan o aborda no Seminário XVI intitulado “De um Outro ao outro”. A vidência que interessa ao poeta Rimbaud é aquela que lhe permite ver além do que se apresenta como familiar e conhecido. Pode-se afirmar que se encontra aí um método que implica a experiência de fratura, de fragmentação do eu através do “desregramento de todos os sentidos” para chegar ao desconhecido. (MEIRA, 2007)

Walter Benjamin em seu ensaio “O surrealismo – o último instantâneo da inteligência européia” refere-se a “revolta amarga e apaixonada contra o catolicismo em cujo bojo Rimbaud, Lautréamont e Apollinaire engendraram o surrealismo”. (BENJAMIN, 1985, p. 23) Portanto, as iluminações rimbaudeanas não são de caráter religioso, transcendental, mas se produzem sem nenhuma referência a Deus. Benjamin nos fala da possibilidade de superação da iluminação no sentido religioso, através de uma “iluminação profana”. O olhar que implica a experiência (profana) da iluminação é aquele que consegue transformar em enigma o mais cotidiano, deslocando o tempo e borrando a visão habitual, tal como descreve José Miguel Wisnik, o olhar do visionário. O interessante para Benjamin não é buscar o enigmático no enigmático (fenômenos ocultos, por exemplo), mas devassar o mistério que encontramos no cotidiano, “graças a uma ótica dialética que vê o cotidiano como impenetrável e o impenetrável como cotidiano” (BENJAMIN, 1985, p. 33). Nesse sentido, é oportuna esta citação de Louis Aragon (1995, p. 201): “Há razões para estremecer ao ver uma família burguesa que toma seu café com leite pela manhã, sem observar o inconhecível que transparece nos quadrados vermelhos e brancos da toalha de mesa”. Aragon chama nossa atenção para o que se pode re-velar nos atos e objetos mais cotidianos, permitindo que se entreveja o desconhecido, o surreal. A iluminação profana pode ser encontrada em diferentes experiências, segundo Benjamin: no amor cortês, que concede ou recusa dádivas, no sonho, no pensamento, na leitura, na *flânerie*, assim como na embriaguez produzida pelo ópio.

A partir da psicanálise de orientação lacaniana poderíamos dizer que a experiência, que de modo privilegiado revelaria o objeto *a* como uma iluminação profana, seria a angústia. Nela, este objeto, como adverte Miller, “não é um objeto como os outros” (MILLER, 2005, p. 12), o pequeno *a* aparece como o que há de mais

estrangeiro para apresentar o sujeito. No campo do Outro, que lhe oferece suas múltiplas identificações, enquanto representado pelo significante, o sujeito se sente em casa. Nada mais tranquilizador para o sujeito evanescente do que ser representado por um significante para outro significante. Por outro lado, se o significante não diz do ser do sujeito, o movimento identificatório metonímico provocará um constante não sou este, nem este, nem aquele. Deste modo, o sujeito, na tentativa de responder à pergunta pelo seu ser, não somente o “quem eu sou”, mas “o que sou no desejo do Outro?”, apelará às respostas oferecidas pela cultura no campo dos objetos do desejo. Estes são fabricados a partir dos objetos naturais desprendidos do corpo: o seio, as fezes, o olhar e a voz. Cessíveis ao campo do Outro, tais objetos (que nos enlouquecem) podem ser estocados, empacotados, vendidos, presenteados. As sociedades contemporâneas têm sido capazes, como nenhuma outra, de multiplicar a oferta de tais objetos, cada vez mais novos e atraentes ao olhar sedento do sujeito. A indústria da música, do cinema e da alimentação são alguns exemplos do que se pode fazer a partir dos objetos pulsionais. Depois de tocados pela técnica e velados pela imagem podem ser encontrados no templo profano da hipermodernidade: o *shopping center*. Mas seria esta a arquitetura fundamental do objeto *a*?

Lacan no seminário sobre “A angústia” afirma que “o campo especular é o campo em que o sujeito está mais seguro quanto à angústia”. (LACAN, 2005) Em nosso universo espacial nada aparece como separado, mas como homogêneo e indivisível, graças à amarração simbólico-imaginária. A captura do desejo pela dimensão imaginária, especular, é capaz de reduzir a zero o pequeno *a*. Lacan diz que a fantasia, como suporte da função do desejo, guarda um parentesco com os modelos visuais. Nela, o *petit a* está velado, mascarado, deixando confortáveis os neuróticos com suas novelas, mesmo aquelas que parecem mais perversamente construídas. O que temos nestes casos é o aspecto sedutor do *i(a)*, a boa forma da *Gestalt*: “através da forma *i(a)*, a minha imagem, minha presença no Outro, não tem resto. Não consigo ver o que perco ali. É esse o sentido do estádio do espelho”. (LACAN, 2005, p. 277)

No seminário da angústia, Lacan faz uma diferença entre o objeto visado pelo desejo e o objeto causa do desejo. Sinteticamente, podemos dizer que o primeiro é aquele que nos fascina, que está à nossa frente e nos enlouquece; o segundo é o que está atrás de nós, a causa que nos agita e desconhecemos. Conforme Miller, “o estatuto ético do objeto visado é o *agalma*”, (MILLER, 2005, p. 49) o objeto precioso apresentado no seminário “A transferência”, que Alcebiades crê encontrar em Sócrates, despertando nele o amor. Talvez seja a face do objeto mais conhecida para nós. É no Seminário X que Lacan sublinhará o objeto causa, utilizando a palavra

latina *palea*, que significa dejetos, e opondo-a ao grego *agalma*. O objeto anal, dejetos por excelência, surge como paradigmático para ilustrar a função de objeto causa.

Este objeto-dejetos, desprendido do corpo, cuja consistência é topológica e por isso é a um só tempo interior e exterior, o mais íntimo e o estranho, é representado por Lacan em seu mito da *lamelle* como uma grande panqueca ultra-achatada, a se deslocar como uma ameba imortal. “Eis aí algo que não seria bom sentir escorrer sobre o rosto, sem ruído, durante o sono, para lhe apor um lacre”, diz Lacan (1998, p. 860), marcando o caráter horripilante da libido. O que acontece quando o objeto aparece no campo do Outro, ali onde costumeiramente encontramos uma falta?

Despido de suas roupagens sedutoras articuladas na fantasia, surge o objeto em seu caráter inquietante e sinistro. “[...] um estranho efeito se apresenta quando se extingue a distinção entre a imaginação e a realidade, como quando algo que até então considerávamos imaginário surge diante de nós como realidade” (FREUD, 1987, p. 310). Pode-se tomar o termo realidade, neste caso, como o real no sentido lacaniano. Para Freud o *Unheimliche* diz respeito à experiência da angústia, e esta, segundo Lacan, é a via de acesso ao real.

Desconhecido, enigmático, oculto, surreal. pode emergir na mais cotidiana das experiências, objeto que brilha com sua presença; tentamos cerni-lo através de articulações oferecidas pela literatura, a qual Lacan “toma como guia, por dar estabilidade a experiências fugazes”. Miller, abordando o que orienta Lacan na investigação a que se propõe no Seminário XVI, dirá: “Um *Unheimliche* feito para cada um, especial, que poderíamos designar como uma espécie de Iluminação profana. Ali o sujeito é envolto pelo objeto [...]”. (MILLER, 2007, p. 42)

* Texto apresentado na II Jornada da Seção Santa Catarina: "ah!...esses objetos que nos enlouquecem" (2007).

** Membro AMP/EBP – SC (e-f)
vnahas@yahoo.com.br

Referências Bibliográficas

ARAGON, Louis. *O camponês de Paris*. Trad. de Flávia Nascimento. Posfácio Jean-Marie Gagnebin. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

BENJAMIN, Walter. O Surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p.21-35. [Obras escolhidas, V..1]

FREUD, Sigmund. [1919] *O estranho*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. [Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, V.17.]

LACAN, Jacques. As cinco formas do objeto pequeno a. In: *O Seminário. Livro X: A angústia*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. Posição do Inconsciente no Congresso de Bonneval (1960 retomado em 1964). In: *Escritos*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

MEIRA, C. Rimbaud, o estranho. Disponível em <<http://www.caiomeira.kit.net/rimbaud.htm>>. Acesso em: 20 out. 2007.

MILLER, Jacques-Alain. Introdução à leitura do Seminário 10 da Angústia de Jacques Lacan. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 43, São Paulo, maio de 2005.

_____. Uma leitura do Seminário: de um Outro ao outro. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 49, São Paulo, agosto de 2007.

RIMBAUD, Jean-Arthur. *Iluminações: Uma cerveja no inferno*. Trad. de Mário Cesariny. Lisboa: Assírio & Alvim, 1989.

PIGLIA, Ricardo. Teses sobre o conto. Caderno Mais, *Folha de São Paulo*, 30 dez. 2001, p. 24.

WISNIK, José Miguel. Iluminações Profanas (poetas, profetas e drogados). In: NOVAES, Adauto (org.). *O olhar*. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

"Erotomania: loucura do feminino"

Laureci Nunes*

Foi através do estudo de um caso de erotomania, ou “síndrome de De Clérambault”, que Lacan, jovem psiquiatra, fez sua inserção na psicanálise, com o artigo “Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade”, que ficou conhecido como o caso Aimée. Nele encontramos “um delírio no qual o amor se põe sob a forma de paixão desenfreada” (GORSKI, 2006, p. 232).

Na análise desta paciente, Lacan segue os postulados de seu mestre De Clérambault, que apresenta para a erotomania o fundamento: *O Outro me ama* e distinguiu suas três fases clássicas: esperança, despeito e rancor ou ódio (GORSKI, 2006, p. 232).

A demanda de amor é central nas mulheres, isto foi constatado pela clínica de Freud e de Lacan e a verificamos diariamente em nossos consultórios; mais do que uma demanda é uma exigência do feminino, para além do que se verifica especialmente na psicose: “atribuímos à feminilidade maior quantidade de narcisismo, que também afeta a escolha objetal da mulher, de modo que, para ela, ser amada é uma necessidade mais forte que amar.” (FREUD, 1976, p. 162).

Em Freud a dissimetria nas posições masculinas e femininas, em relação ao amor, aparece estampada mais pontualmente desde os três escritos “Contribuições à psicologia do amor”, cujo primeiro artigo é de 1910. Nos homens, Freud se depara com a divisão do objeto, entre objeto de amor e de desejo, entre a santa e a puta, o que introduz uma importante dificuldade para que um homem possa amar e desejar a mesma mulher. A dimensão de santa - a do amor - está referida à ligação infantil de todo menino com a mãe, primeiro objeto erótico de quem teve que se separar; uma das conseqüências assinaladas por Freud é a de que alguns homens perdem atração sexual quando a mulher torna-se mãe de seus filhos, e em alguns casais parentais vemos que inclusive passam a se referir entre si como pai e mãe. Para ser posicionada como objeto do desejo de um homem, alguma degradação é requerida no objeto amoroso, a fim de que venha a ocupar lugar em sua fantasia.

Ainda que, quanto à questão da mulher, Freud se refira mais diretamente na terceira das contribuições: “Tabu da virgindade”, escrito em 1917, interessa-me aqui

situar o impasse fundamental a que ele chegou sobre o desejo feminino, que aparece em suas produções no início da década de 30. “Continente negro” (FREUD, 1996, p. 205) é como expressou seu desconhecimento em relação à mulher, tendo formulado a pergunta: que quer a mulher? no que foi corrigido por Lacan: só se pode perguntar o que quer *uma* mulher? já que elas não fazem conjunto, pois não há o universal do feminino.

Freud propõe três saídas para a menina, em sua passagem pelo complexo de Édipo, como destinos do amor ao pai: renúncia à sexualidade, complexo de masculinidade e feminilidade normal. Nesta última, a inveja do pênis seria substituída pela equação falo = filho, em que, desesperançada de receber o filho do pai, iria esperar recebê-lo de outros homens, seus substitutos. É o que Freud chamou de saída normal, uma ligação intrínseca que ligaria a mulher à maternidade, colocando este como o verdadeiro desejo do feminino.

Por um lado, é verdade que Freud descobriu o inconsciente ouvindo as mulheres excluídas de outros saberes e, às vezes, até de circulação, por serem tidas como loucas, e inventa um dispositivo – o analítico – para recolher delas seus saberes e conduzi-las ao alívio de seus sofrimentos, suas paralisias, cegueiras etc. Por outro lado, também é verdade que ele descobriu que a diferença anatômica é reduzida à problemática fálica, enquanto que as pulsões parciais em si ignoram a diferença sexual. Enfim, Freud concluiu que o Complexo de Édipo produz o homem, mas não produz a mulher (SOLER, 2006, p. 17), já que mesmo no texto *Feminilidade* irá concluir que “o antigo desejo de posse de um pênis está ligeiramente visível na feminilidade, talvez devêssemos identificar esse desejo do pênis como sendo, *par excellence*, um desejo feminino” (FREUD, 1976, p. 158), isto é: orientação fálica, registro do ter, ou norma macho, como dirá Lacan.

Freud só poderá situar as questões inerentes ao enigma do feminino, ao final de sua obra, quando se volta ao pré-edípico e reconhece que desconsiderou a importância da ligação mãe-filha, dos efeitos na menina de ter tido a mãe como primeiro objeto amoroso: “a fase da ligação afetiva pré-edípica, contudo, é decisiva para o futuro de uma mulher” (FREUD, 1976, p. 164). É nesta fase, como pontua Lacan, que se situam as problemáticas femininas com o amor e o gozo.

Lacan, inicialmente, segue a Freud por entender que a consequência imaginária deduzida da observação da diferença anatômica entre os sexos é suficiente para situar a dependência maior nas mulheres da condição do amor e por uma propensão maior ao ciúme. No entanto, suas elaborações seguem para além das elaborações freudianas, problematizando as condições de amor, relacionando-as com o gozo feminino. Lacan o exemplifica através da figura de Medéia, tida como boa mãe de seus dois filhos, em que verificou que ela só podia sê-lo à condição de

estar como a Outra mulher para seu homem, Jasão, pois quando descobre que saiu desta posição mata seus dois rebentos. Desde então, Lacan passa a se interrogar sobre os limites do gozo feminino, para isso lhe servirão também Antígona, Signe (personagem de Claudel) e Santa Tereza D'Avilla - com a qual chegará ao gozo dos místicos -, como paradigmas do amor e do gozo feminino em relação ao pai e ao homem.

Outro aspecto que diferencia a abordagem lacaniana da freudiana diz respeito à identificação. Lacan não situa a identificação paterna, o amor dirigido ao pai, como sendo a primeira identificação do sujeito; para ele a primeira identificação se dá no estádio do espelho, destacando a tensão agressiva: o ódio a si mesmo e ao outro. A instauração do significante Nome do Pai, num segundo tempo, é o que humanizará e limitará a pulsão de morte. Mas o Pai não pode tudo, já o sabemos, falha em confluir para a Metáfora Paterna tudo o que é da ordem do gozo, índice do real sem lei (LAURENT, 2005, p. 100). É esta dimensão que afetará mais as mulheres do que os homens, já que, sendo a identificação fálica mais consistente no homem, ele pode pensar que sabe o que o faz homem, na medida em que tem relação com o limite, o falo: semblante de ser.

É com a pluralização dos Nomes do Pai, em que o Pai é reduzido ao valor de função, que Lacan abre a questão sobre a impostura paterna, verificando que há um excesso de concentração sobre o termo pai. É nesse momento que Lacan toma a posição feminina como terreno específico para interrogar amor e gozo mais-além do falo; assim, o insaciável do amor, presente nas mulheres, se inscreve numa relação com o Outro da inconsistência, ali onde a incidência paterna não exerce sua influência (LAURENT, 2005, p. 109). Conforme Miller (2003, p. 20):

o não-todo de Lacan não tem valor a não ser inscrito na estrutura do infinito, e não nessa pobre incompletude que permite somente a primeira referência [...] em relação ao ter. O não-todo não é um todo amputado de uma das partes que lhe pertence. O não-todo quer dizer que não se pode formar o todo. É um não - todo da inconsistência e não da incompletude. [...] como escreve Lacan [...] 'tudo pode ser imputado à mulher'. É o todo que se refere à inconsistência que não permite formar um todo capaz de dizer 'aqui há a verdade, aqui há o falso'.

Nesta linha, Miller apontará que no homem o desejo passa pelo gozo, pelo mais-de-gozar, que institui um objeto fetiche, uma parte do corpo da mulher, enquanto que na mulher o desejo passa pelo amor; no homem o modo de gozo vai se constituir pela via sintomática, na mulher encontraremos a devastação. O autor

menciona a simetria sintoma/devastação, apontada por Lacan, como uma dedução lógica: “a devastação e o amor possuem o mesmo princípio, a saber, o grande A barrado, o não-todo, no sentido do sem limite”; e, lembrando que devastação, *ravage* em francês, é derivado de arrebatado, *ravir*, termo oriundo da mística que indica êxtase, reafirmará que “devastação tem valor erotomaniaco inscrito na própria etimologia” (MILLER, 2003, p. 20).

Em *O Seminário 20*, “Mais, ainda”, Lacan assinala que entre um homem e uma mulher há o *amuro*, o *amódio*, e que as mulheres *almam* a alma, porque com o amor visam buscar uma resposta ao seu ser, sua alma mesma. E é em relação às palavras, que Lacan vai pontuar que se centram as demandas dirigidas por uma mulher para certificar-se do amor do homem; demandas que nunca cessarão, já que não há a última palavra que lhe confirme, fixe, nem seu lugar, muito menos seu ser. Neste ponto vale lembrar o que foi posto por Lacan no mesmo Seminário: o gozo que um homem obtém do corpo de uma mulher não é signo de amor.

Nesta linha, Dominique Laurent constata:

laço erotômico, a certeza do amor compartilhado, se não é totalmente delirante (como nas psicoses) detém, fixa as mulheres em uma relação vital, por pouco que o parceiro responda a esta exigência de boa forma. Resposta esta que não implica a ilusão do diálogo, muito menos a reciprocidade imaginária ou o reconhecimento simbólico. É uma resposta do real que designa a maneira com a qual o homem chega a inscrever-se na fantasia de uma mulher, isto é, a ocupar um lugar no discurso que toca seu gozo mais-além do falo. (LAURENT, 2006, p. 114)

Além disso, a autora questiona se as ofertas contemporâneas às mulheres, com a tirania dos objetos de consumo que inclui corpo remodelado pela cirurgia plástica, programas anoréxicos e adição de substância, permitem aproximar homens e mulheres, ou, ao contrário, os distanciam mais e mais.

Fazendo coro a este questionamento, Lêda Guimarães pontua que uma das saídas das mulheres contemporâneas, hipermodernas, como defesa ao risco da devastação no encontro amoroso, tem sido a de levantar a bandeira do “Não se apaixone”, posição na qual se entrincheiram (GUIMARÃES, 2005).

Laurent finaliza seu artigo pontuando que o blá, blá, blá do discurso amoroso não pode deixar de se apresentar porque ele supre a relação sexual desnuda, ou seja, há o desejo de que o objeto que fala diga do ser feminino e cifre seu gozo, e, já que o significativo não dá conta dessa absorção, faz-se necessária às mulheres uma sobrecarga de palavras do ser amado, para que o gozo possa traduzir-se, alojar-se.

Considerando que o sujeito feminino estaria menos propenso ao arrebatamento e/ou a devastação na relação direta da diminuição da esperança de confirmação de seu ser pelo Outro; tendo claro que este não consegue fazê-lo, não por impotência e sim por impossibilidade, e que, do lado masculino seria requerido o consentimento com o sem sentido no mundo, o real, sobretudo o presente no gozo feminino, resta a homens e mulheres inventarem alternativas, afora o padecimento sintomático, ao arrefecimento dos impasses no encontro entre os sexos, a psicanálise oferece uma: o tratamento do gozo via dispositivo analítico.

* Membro AMP/EBP – SC (e-f)
laurecinunessc@gmail.com

Referências Bibliográficas

FREUD, Sigmund. *Feminilidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. [Edição Standart das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, V. XXII]

_____. *A questão da Análise Leiga*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. [Edição Standart das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, V. XX]

GORSKI, G. Citando Lacan em Erotomania: uma forma de amar. *Anais do XVI Encontro Brasileiro do Campo Freudiano: Nomes do Amor*. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise, 2006.

GUIMARÃES, Lêda. “Não se apaixone!” A máscara da feminilidade contemporânea. *Opção lacaniana-Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 44, São Paulo: Eolia, 2005.

LACAN, Jacques. [1972-1973] *O Seminário. Livro 20: Mais Ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LAURENT, Dominique. *El analista mujer*. Buenos Aires: Tres Haches, 2005.

SOLER, Collete. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

MILLER, Jacques-Alain. Uma partilha sexual. *Clique*, n.2, Belo Horizonte: Revista dos Institutos Brasileiros do Campo Freudiano, 2003.

As teorias sexuais infantis e a sexualidade feminina

Eneida Medeiros Santos*

Se trilharmos os passos de Freud desde seu texto de 1908, *Sobre as Teorias Sexuais das Crianças*, verificaremos como ele atribui um importante papel às especulações sexuais das crianças como fator decisivo na organização da vida psíquica. Freud insiste na importância deste episódio da primeira infância – ele acrescenta uma seção sobre este assunto no seu tão conhecido *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade*, dez anos depois de sua publicação – e destaca que as perguntas e curiosidades que surgem depois, já em idade mais avançada, possuem pouca ou nenhuma relevância na constituição dos sintomas (por exemplo, na inibição intelectual do neurótico) se comparadas à riqueza e abundância das teorias deste período. As questões que a criança formula não são infundadas, nos dirá ele, e contêm a verdade que acompanha todas as questões cruciais de um sujeito.

Os grandes enigmas que acompanham as pesquisas sexuais infantis são testemunhos da impossibilidade de dedução lógica das diferenças sexuais e da relação entre os sexos. O mistério da origem, “De onde vêm os bebês”, é uma questão que faz borda àquilo que permanece daí por diante insondável na sexualidade de um sujeito. É precisamente pelo malfadado destino de suas pesquisas, porque estão condenadas ao fracasso, que, decepcionadas, as crianças elaboram teorias que oferecem bases às suas investigações e acalmam sua angústia. A clínica do infantil permite recolher fragmentos valiosos que verificam o esforço epistemológico de obtenção de um saber sobre o sexual, haja vista as elucubrações de Hans, verdadeiros labirintos, que dão a impressão de uma proliferação, de um luxo, nos dirá Lacan.

Ao contrário da ambição educativa que visa informar os pequenos sujeitos sobre as diferenças anatômicas e funcionais entre os sexos, vemos perfilar na clínica psicanalítica um imenso campo onde se pode pensar a inscrição de um sujeito no real do sexo. O caso Hans de Freud (1906 [1909]) é paradigmático, não só porque permite vislumbrar sua posição ética quando persiste na comprovação da verdade de suas teorias – da universalidade do falo e do ato do nascimento como uma evacuação: os bebês são *lumfs*, diz ele – como também porque aponta para o caminho certo pelo qual pôde conduzir suas questões: a sexualidade feminina.

Lacan é quem vai possibilitar, a partir de seu seminário 4, “A relação de objeto”, estabelecer o estreito vínculo que existe entre a sexualidade feminina e o infantil porque é a partir dele que se esboça a clínica do objeto ou, como quer Lacan, a clínica da falta de objeto. A falta, que aqui aparece como privação, frustração e castração, é estrutural e estruturante para os sujeitos: mãe e criança. O falo é o elemento que, colocado entre a mãe e a criança, preenche a falta e, ao mesmo tempo, a evidencia.

O falo é então o significante da falta e, como tal, é correlativo do simbólico e incompatível com o real. Acontece, então, que o falo não só não consegue esgotar a questão da sexualidade feminina, como veremos em Lacan, como também se revela, para uma criança, insuficiente para fazer frente à falta da mãe. Nesse sentido, foi preciso que Lacan abordasse a dimensão do objeto que possibilitaria a leitura de algo além da metáfora fálica, presente no seminário IV, pois o objeto faz alusão ao real.

Retomando os três ensaios de Freud, Bernard Nominé destaca a disposição perverso-polimorfa da criança e a estende à posição feminina.

A criança é, fundamentalmente, de início, um objeto que divide a mãe. Isto quer dizer que a posição de objeto que divide o Outro lhe é bastante natural. Ora, esta posição é estruturalmente a posição perversa [...] Para uma mulher, isto está totalmente claro no ensino de Lacan, ela está no lugar que orienta a perversão de um homem, ela encarna o objeto que causa seu desejo. (NOMINÉ, p. 19).

A criança ocupa, portanto, a posição de objeto para a mãe da mesma forma que a mulher para o homem. Para essas duas posições, ele escreve dois pares de metáforas:

<u>homem</u>	<u>mulher</u>	e	<u>mãe</u>	<u>criança</u>
§	a		§	a

Acontece, porém, que uma criança não é perversa e também que uma mulher não é forçosamente perversa. Então ele localiza no espaço entre as duas estruturas a inscrição do Outro barrado. A mãe não é toda mãe porque é mulher para um homem: é mulher para um homem e mãe para a criança. A estrutura fica da seguinte forma:

<u>homem</u>	<table style="border: none; margin: 0 auto;"> <tr> <td style="text-align: center; padding: 0 5px;"><u>mulher</u></td> <td style="text-align: center; padding: 0 5px;">A</td> <td style="text-align: center; padding: 0 5px;"><u>mãe</u></td> </tr> <tr> <td style="text-align: center; padding: 0 5px;">a</td> <td></td> <td style="text-align: center; padding: 0 5px;">§</td> </tr> </table>	<u>mulher</u>	A	<u>mãe</u>	a		§	<u>criança</u>
<u>mulher</u>	A	<u>mãe</u>						
a		§						
§		a						

A precisão com que Nominé constrói suas hipóteses lança luz às idéias

contidas no curto e denso texto de Lacan de 1969, “Nota Sobre a Criança”: 1) que a criança responde ao que existe de sintomático na estrutura familiar; 2) que o sintoma da criança pode representar a verdade do casal parental e; 3) que a criança pode tornar-se o objeto da mãe e revelar a verdade desse objeto. Neste pequeno texto, quando Lacan diz que a criança é sintoma da verdade do casal familiar, pensamos com Nominé que ela o é se, e somente se, a verdade for a de que a mãe é o sintoma para o homem. Quando esta verdade é a de que a mãe não é um sintoma para o homem e, portanto, não está no lugar de objeto para ele, o que resta para a criança é ficar como sintoma para a mãe e, assim, representar o objeto de seu gozo. É o que se apresenta na psicose e no autismo.

Camila era uma criança ávida pelas descobertas de sua sexualidade. Filha caçula de uma família de quatro filhos recebe de sua mãe excessivamente zelosa, cuidados que a impedem de prosseguir na solidão de suas pesquisas. Aos seis anos de idade envolve-se num episódio amoroso com um primo da mesma idade. Eles se beijam e ela desde então se entrega à vigilância de seu corpo: a cada instante levanta suas roupas para verificar se sua barriga está crescendo. Quando acontece a entrada na puberdade, na ocasião do encontro com o outro sexo, há a irrupção de delírios persecutórios de ciúme marcados por uma intensa erotomania nas relações de amizade que culminam na sua primeira internação psiquiátrica. Daí por diante, Camila não pôde mais se livrar do resultado de suas pesquisas: de que o beijo teria gerado um filho em seu ventre. A função paterna não encontrou inscrição para esse sujeito e a mãe não logrou situar-se como objeto para o desejo do pai, restando para Camila o lugar de objeto do gozo zeloso da mãe. Camila sempre carrega consigo um espelhinho de bolsa, que retira lentamente, num ritual calculado, em intervalos de cinco minutos, para certificar-se no real de seu corpo, rosto e braços, da presença de acnes que preenchem como ela diz os pequenos buraquinhos.

As atividades de pesquisa de uma criança em tenra idade envolvem toda a atividade do sujeito. Não é algo que diz respeito ao desenvolvimento do intelecto, como querem alguns, é algo que concerne o conjunto do corpo, que diz respeito à realização da imagem. Além disso, Lacan nos dirá que elas fazem referência à noção de mito, ao simbólico, portanto. Corpo e mito encontram-se enlaçados. Podemos pensar os mitos, estruturas ambíguas, como manejos dos significantes que visam à origem. Uma narrativa com estrutura de ficção e isso é exatamente o que Lacan tem a dizer da verdade. A ficção que porta as teorias infantis mantém uma relação singular com a verdade

Quando as pesquisas infantis conduzem a criança a se deparar com a verdade do casal parental, no dizer de Lacan, podemos pensar que ela se depara com o fato de que há uma familiaridade entre a pergunta pela origem e a relação entre os

sexos: ambos aludem à verdade do irrepresentável, do impensável. São questões que guardam sua importância precisamente porque não possuem respostas e por isso são inquietantes. No melhor dos casos, é este o momento da constatação da inexistência da relação sexual e, conseqüentemente, da verdade do Outro barrado. A psicose de Camila representa a verdade de uma mãe não dividida, muito decidida na missão da maternidade. Para essa criança houve uma configuração bem específica no encontro com a sexualidade feminina da mãe: uma mãe sem furo. A acne preenche e ao mesmo tempo cria o furo, mas é um furo no real do corpo. Não foi possível a operação da função paterna que possibilitasse o encontro com a falta, que é o que suporta a estrutura neurótica.

O estatuto da criança na clínica psicanalítica está correlacionado diretamente com a sexualidade feminina, a sexualidade feminina da mãe, com a relação fundamental que a ela tem com sua própria falta e com a questão sobre seu gozo. A criança produz sua versão inconsciente da sexualidade da mãe, assim como a mãe produz sua versão sobre o lugar que a criança ocupa na sua sexualidade. Lacan não se esquiva em dizer que a mãe é antes de tudo uma mulher. A mãe do Pequeno Hans é insaciável, o que o levou a formação de sua fobia, a mãe de Camila já se saciou. São duas conseqüências clínicas, com destinos diferentes para esses sujeitos.

* Correspondente Seção Santa Catarina (e-f)
eneida-medeiros@uol.com.br

Referências Bibliográficas

FREUD, Sigmund [1905]. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. [Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. VII]

_____. [1908]. *Sobre as teorias sexuais das crianças*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. [Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.. Vol. IX]

_____. [1909]. *Análise de uma fobia em um menino de cinco anos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. [Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.. Vol. X]

LACAN, Jacques. Nota Sobre a Criança. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. [1956-1957] *O Seminário. Livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

NOMINÉ, Bernard. O que me ensinam as crianças e seus psicanalistas: proposta para uma direção da cura. Trad. de Sônia Magalhães. *Revista Carrossel*, v.1. n. 1. Salvador, out. 1997, p. 15-25.

Letras, significantes e gozo na escrita e na leitura da criança

Mariana Zelis*

A clínica com crianças na contemporaneidade e, mais especificamente, seus sofrimentos, levou-me a pensar estas questões sob os eixos do sujeito criança e do discurso.

Se Lacan formalizou a primazia do significante sobre o significado, do Outro da linguagem na anterioridade do sujeito, poderíamos pensar que existe uma determinação significativa para a criança, antecipada pelos pais antes da criança nascer, criando para ela um lugar, um ideal, até, às vezes, uma missão a cumprir na vida? Mas como nasce a criança como sujeito? O que determina as escolhas destas crianças que chegam aos nossos consultórios rotuladas com diagnósticos “prêt-à-porter”? Sintomas fenomenológicos que oscilam entre o “hiper”, “hipo” ou “dis”: hiperativas, disléxicas, hiperansiosas, disgráficas, hipocriativas, e assim poderíamos continuar nomeando estas respostas ao discurso social dominante e à medicalização do sofrimento, lógica do todo, absolutista. O termo “fracasso” permite-nos pensar, numa dificuldade, numa detenção, numa manifestação subjetiva que revela que algo não funciona como é esperado pelo Outro. Nesta perspectiva seria mesmo um fracasso não responder ao ideal? O caminho que orienta as perguntas deste trabalho segue o viés das dificuldades pelas quais atravessam as crianças para se alfabetizar, paradigma contemporâneo de certa debilidade mental generalizada e da inibição intelectual, posições subjetivas em relação ao Outro.

Se o inconsciente para Lacan está estruturado como uma linguagem, e a criança se encontra nos trilhos da constituição subjetiva, existiria alguma articulação entre os tempos da constituição subjetiva e da escrita inconsciente, com os tempos da alfabetização? Alfabetização entendida como a apropriação de uma das modalidades da linguagem, da escrita e da leitura no laço social. O que precisa aprender uma criança para ler e escrever? Precisa usar significantes, letras, significados e, principalmente, precisa poder brincar com eles. Que jogo seria este? Aprender um código de comunicação? Poder usar as ferramentas simbólicas para enlaçar o real brincando com o sentido. De alguma maneira, cada um inventa sua própria língua a partir da linguagem.

Segundo Lacan, “o que a estrutura da cadeia significante revela é a possibilidade que eu tenho, justamente na medida em que sua língua me é comum

com outros sujeitos, isto é, em que essa língua existe, de me servir dela para expressar *algo completamente diferente* do que ela diz [...] poderemos escutar ao sujeito, já que a verdade pode ser dita *nas entrelinhas*”.(LACAN, 1998, p. 508) Ler e escrever implica entrar no campo do significado, nos efeitos de sentido, e para poder acessar a estes efeitos é preciso operar com a metáfora e a metonímia. “Uma palavra por outra, eis a fórmula da metáfora”, que surge entre dois significantes, assumindo um o lugar do outro na cadeia signifiante. O signifiante oculto, explica-nos Lacan, permanece presente deslocando-se nas conexões da cadeia, ou seja, a metonímia. Destaco a pontuação de Lacan neste texto no qual os jogos de sentido são produzidos no não-senso. Descoberta freudiana que segue os caminhos da letra nos seus efeitos de verdade. Poderíamos pensar numa possível liberdade do sujeito.

A psicanálise, desde Freud, nos orienta em direção à impossibilidade de educar, pois a pulsão não é educável, por outro lado, com Lacan, ficamos advertidos que não existe relação-proporção-entendimento entre os sexos, mas a pulsão ainda assim se satisfaz contornando o objeto.

Dizíamos que para se alfabetizar e poder contar com o uso de significantes, a criança aprende a partir dos próprios significantes, a partir dos tempos da constituição do signifiante e do objeto. Nas palavras de Ilana Katz Fragelli, sobre estes conceitos de Lacan:

[...] tal teoria propõe que a constituição do sujeito e do signifiante se dê de modo concomitante. Isto quer dizer que é ao mesmo tempo causa e ao mesmo tempo efeito da instalação da estrutura mínima do sujeito - o fantasma - que o signifiante se institui. Afinal, o sujeito só poderá funcionar suportado pelo funcionamento da cadeia signifiante, pois é exatamente esse elemento, o signifiante, que, na linguagem, dá ao sujeito a chance de se dizer, singularizar-se, de subjetivar-se. (FRAGELLI, 2007, p. 2)

Lacan propõe três momentos lógicos nestas constituições: um primeiro momento de inscrição do traço, que provém do Outro, do lado signifiante e do lado do sujeito da constituição da letra, borda de real. Um segundo tempo de apagamento do traço para engendrar o signifiante, opera uma negatividade, o recalque primário, instaurando o S1, significantes primordiais do sujeito, que formarão a cadeia inconsciente no chamado a outros significantes S2. E num terceiro tempo, o sujeito retroativamente interpreta suas marcas no campo do Outro, trabalho de significação no qual o operador será o signifiante do Nome do Pai. O importante a salientar nesta sintética pontuação de tempos é o apagamento necessário para haver um tempo de representação, já que esse traço primordial, identificação primordial -

S1 (alienação), não é representação, e sim uma substância, uma entidade, na qual o S1 está no lugar do Outro. Para adquirir o caráter de representatividade, o S1 deve estar articulado a outro significante (S2 - separação).

Desta maneira, a letra, litoral entre gozo e saber, será para Lacan o lugar no qual se aloja o significante, seu suporte. Com o conceito de letra, Miller nos remete ao par (S1 a), o que faz insígnia, o sintoma, no qual “o corte entre significante e significado está encarnado, enquanto na palavra não está. A partir do momento que eu falo e vocês me entendem, o corte não está encarnado”. (MILLER, 1999a, p. 276) [Tradução nossa]

Distância necessária para a aprendizagem escolar, onde poderíamos dizer que há um saber dessexualizado, graças ao recalque que esvazia o gozo. As cadeias associativas continuam seu trabalho inconsciente.

Mas o que acontece quando esta operação falha e o pensamento é sexualizado, quando se produz uma invasão de gozo? É quando acolhemos nos consultórios as demandas do insuportável, geralmente por parte dos pais e adultos responsáveis pela educação da criança. Respostas subjetivas das crianças, que revelam e velam um real da estrutura que produz sofrimento, um gozo não identificado ao prazer e sim ao mais-além do prazer. Estamos no terreno da inibição intelectual e da debilidade mental. A inibição produz uma detenção de uma função do eu (FREUD), interrompendo as cadeias associativas relacionadas às representações insuportáveis. São as diferentes modalidades do não pensar, não falar, não saber.

No Seminário X, Lacan situa a inibição como a introdução a uma função de um desejo diferente daquele que a função satisfaz naturalmente. Existe uma ocultação estrutural do desejo por trás da inibição; é a partir daqui que ele situa no mesmo lugar os termos: inibição, desejo e ato. “Quando se trata de definir o que é o ato, único correlato polar do lugar da angústia, só poderemos fazê-lo situando-o aí onde ele está nesta matriz, no lugar da inibição” (LACAN, 2005, p. 344) . Nesta perspectiva, o desejo estaria situado, segundo Lacan, como defesa de um outro desejo, é por isso que a posição do personagem literário Hamlet pode mudar quando no seu dizer, “Aqui estou eu, Hamlet, o dinamarquês”, revela o ato propriamente dito. “Só quando se revela ao sujeito a castração simbólica, da qual ele é efeito, e se produz a retificação da posição subjetiva que decodifica o desejo, é que o sujeito pode sair da inibição”. (SANTIAGO, 2005, p.154)

É possível pensar que a maior parte das dificuldades e inibições das crianças em acessar a escrita e a leitura alfabética revelam uma detenção nos tempos da constituição subjetiva e do significante. Precisamente na articulação do segundo ao terceiro tempo, quando o sujeito não consegue completar a operação de separação

pela via simbólica (castração simbólica), ficando preso como falo imaginário para a mãe, em posição de objeto.

Que lugar ocupa a criança no discurso parental?

Se a criança ocupa o lugar do objeto de gozo para o Outro, considerando as diferentes variantes decorrentes de cada caso (ser o objeto, estar preso no objeto materno), esta alienação não lhe permite a possibilidade de se separar utilizando o saber (S2), construindo seu fantasma ($\$ \leftrightarrow a$), utilizando o simbólico para enlaçar o imaginário e o real. Em vez disto instala-se um horror ao saber, um não querer saber nada da castração, nos ditos das crianças “não sei”, “não sei explicar”, “minha mãe sabe”.

Inibições que podem se manifestar no desejo de não aprender, de não se alfabetizar, que implicaria aceitar uma perda para entrar no laço social. A esta debilidade mental que é própria do falasser, o discurso capitalista vem se instalar no social, onde o “sujeito se consome” (COHEN, 2003, p.6) consumindo os objetos que prometem sua completude. Se a criança ocupa o lugar de objeto, os efeitos do mal-estar contemporâneo são as respostas.

Qual a orientação da psicanálise no tratamento destes sintomas?

A orientação do real e do gozo na análise com crianças nos convoca, no tratamento dos sofrimentos contemporâneos, a intervir na efetivação do que ainda não foi decidido, a tentar produzir laços utilizando os recursos simbólicos, ou seja, apostamos na efetivação do sujeito do inconsciente e do desejo.

Lacan formalizou 4 discursos como ferramentas simbólicas para abordar o real, nos quais existe uma recuperação de gozo e uma localização da posição subjetiva na estrutura. Que termo escolhe o sujeito no lugar da verdade? Miller (1999b, p. 293) [Tradução nossa] explicita que “há discurso quando há distinção entre o efeito de significado e a produção de gozo, quando há distinção entre a verdade e o real”. Na psicanálise se introduz um artifício no inconsciente, é uma aposta ao tratamento pela fala que será articulada a um discurso. Esclarece Miller (1999c, p. 296-297) [Tradução nossa], “a análise exige a palavra, porque à diferença da escrita, esta reintroduz o efeito de significado e implica uma cessão de gozo que a letra, que assimila significante e gozo no mesmo parêntese (S1-a), não garante”.

A experiência analítica possibilita, pela posição do analista, um outro movimento ao sujeito nas trilhas do desejo, onde uma outra satisfação seja possível e não só aquela que retorna sobre o corpo em inibições, sintomas ou angústias.

* Correspondente Seção Santa Catarina (e-f)
marianazelis@terra.com.br

Referenciais Bibliográficas

COHEN, Ruth Helena Pinto. O forçamento da psicanálise. *Latusa digital*, ano 0, n. 2. Set. 2003. Disponível em <www.latusa.com.br>. Acesso em: 20 jun. 2007.

FRAGELLI, Ilana Katz Zagury. A relação entre escrita alfabética e escrita inconsciente: Um instrumento de trabalho na alfabetização de crianças psicóticas. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Disponível em <www.psicomundo.com/foros/investigacion>. Acesso em: 20 jul. 2007.

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

_____. De um circuito irreduzível ao ponto. In: *O Seminário. Livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LACET, C. Considerações sobre a letra e a escrita na clínica psicanalítica. *Estilos da Clínica*, vol. VIII, n.14, 2003.

MILLER, Jaques-Alain. Gozar del incosciente. In: *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós, 1999a.

_____. Gozar del incosciente. In: *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós, 1999b.

_____. El lenguaje y el discurso. In: *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós, 1999c.

SANTIAGO, Ana Lydia. Lacan: da inibição à debilidade mental. In: *A inibição intelectual na psicanálise. Campo freudiano no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005.

VEGH, Isidoro. Las letras del análisis. In: *Qué lee un psicoanalista?*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

Melancolia e passagem ao ato suicida

Cleudes Maria Slongo*

Em que consiste o fenômeno da melancolia? Por que o melancólico tem tanta propensão a suicidar-se? Qual é o estatuto do Outro na melancolia?

A Melancolia em Freud e Lacan

Sigmund Freud - referido por Antônio Quinet, no Seminário *A clínica do sujeito na depressão*, proferido em 1997 - em seu artigo *Neuroses de transferência* (1915), estabelece uma clara separação entre as neuroses de transferência e as neuroses narcísicas, dentre as quais situa a melancolia. Neste momento ele ainda não havia construído para a melancolia uma classificação temporal segura. Logo abandona essa primeira referência e apela para o mito de *Totem e tabu*. O luto pelo pai primitivo provém da identificação com ele, e tal identificação é a condição do mecanismo da melancolia. O sujeito melancólico se identifica com o pai morto. Aqui não se trata da identificação simbólica, incorporação significativa do Nome-do-Pai, que dará a base do complexo de Édipo (QUINET, 1997, p.124), mas sim, da identificação com o próprio furo deixado pelo pai ausente, zerificado (NPo) (p.125). O sujeito se torna a própria ferida aberta, “a própria hemorragia da libido” (p.126).

Essa morte do sujeito, equivalente ao zero da forclusão do Nome-do-Pai, corresponde a “uma separação total do Outro como tesouro de significantes ou como Outro que cuida, o Outro do amor” (QUINET, 1997, p.126). Isso desvela um sujeito na posição de puro objeto, sem nenhum Outro com o qual possa dialogar, o que o deixa num estado de total desolação.

Em *Luto e melancolia* (1917), Freud pensa a melancolia a partir de seu afeto correspondente, o luto. Ante a perda do objeto, em condições bem sucedidas, o sujeito faz a experiência de luto, ou seja, desprende gradativamente os laços libidinais que investiam o objeto ora perdido e estabelece novos vínculos. Na melancolia, porém, “a catexia objetual provou ter pouco poder de resistência e foi liquidada. Mas a libido livre não foi deslocada para outro objeto; foi retirada para o ego” (FREUD, 1976a, p. 281). Aqui encontramos a famosa frase freudiana: “[...] A

sombra do objeto caiu sobre o ego” (p. 281), ou seja, houve uma identificação do eu com o objeto perdido. Assim, a perda do objeto é uma perda de ordem narcísica, é uma perda no eu: “Se o amor pelo objeto [...] se refugia na identificação narcísica, então o ódio entra em ação nesse objeto substitutivo, dele abusando, degradando-o, [...] e tirando satisfação sádica de seu sofrimento” (FREUD, 1976a, p. 284). A autotortura na melancolia implica a satisfação das tendências sádicas relacionadas ao objeto, que retornam ao próprio eu do sujeito. Pelo caminho indireto da autopunição o indivíduo consegue vingar-se do objeto original e torturá-lo através de sua doença ou de sua morte.

Assim, diz Freud: “É exclusivamente esse sadismo, que soluciona o enigma da tendência ao suicídio, que torna a melancolia tão interessante – e tão perigosa” (FREUD, 1976a, p.284). E acrescenta, “[...] o ego só pode se matar se, devido ao retorno da catexia objetal, puder tratar a si mesmo como um objeto – se for capaz de dirigir contra si a hostilidade relacionada a um objeto [...]” (p. 285).

No escrito de 1923, *O ego e o id*, ao problematizar a relação do supereu com a melancolia, Freud teoriza: “[...] O supereu excessivamente forte que conseguiu um ponto de apoio na consciência dirige sua ira contra o eu com violência impiedosa, como se tivesse se apossado de todo o sadismo disponível na pessoa em apreço” (FREUD, 1976b, p. 69). O componente destrutivo entrincheira-se no supereu e volta-se contra o ego e o que passa a reger o supereu é “uma cultura pura do instinto de morte e, de fato, ela com bastante freqüência obtém êxito em impulsionar o ego à morte, se aquele não afasta o seu tirano a tempo, através da mudança para a mania” (FREUD, 1976b,, p.70).

Eric Laurent, no texto *Melancolia, dolor de existir, cobardia moral* (1988), diz que Lacan começa a estabelecer uma teoria da melancolia em 1938, com o texto *Os complexos familiares*. Teoria esta que irá desenvolver em conjunto com a evolução global de seu ensino. Ao modo clássico, ele aborda a melancolia dentro da clínica diferencial como psicose maníaco-depressiva, considerando-a como uma “insuficiência específica da vitalidade humana” (LAURENT, 1988, p.117).

“Cerca de dez anos depois, em *Acerca da Causalidade psíquica* (1946), esta concepção se modifica radicalmente com a referência direta à pulsão de morte freudiana” (LAURENT, 1988, p.117). Lacan põe a melancolia em conexão com o conhecimento paranóico: [...] “já estão, pois, vinculados o eu primordial como essencialmente alienado, e o sacrifício primitivo, como essencialmente suicida” (LAURENT, 1988, p.117). E Lacan dá sua forma ao sacrifício primitivo no *ford-da* e os jogos de acha-esconde, como manifestações das primeiras renúncias que escandirão a história do desenvolvimento psíquico. O suicídio melancólico equivale ao assassinato imotivado da vertente paranóide; “este é o ponto de estrutura no qual

aflora o sujeito enquanto que inteiramente capturado no sacrifício, sem recurso algum” (LAURENT, 1988, p.117).

Em *Função e campo da palavra e da linguagem* (1953), Jacques Lacan estabelece a relação da lingüística com a dialética de Hegel, no movimento mesmo da designação originária da Coisa. A ação do sujeito no *fort-da* é paradigmática. Ao nomear a ausência da mãe, pela alternância presença/ausência do carretel, a criança a destrói como objeto, porém, pela repetição, constitui essa ação mesma como objeto, elevando seu desejo a uma segunda potência. “O símbolo se manifesta primeiro como assassinato da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo” (LACAN, 1988, p.184). O *fort-da* é o fundamento do edifício subjetivo do desejo. “A melancolia, sacrifício suicida, se identifica com esta morte do sujeito que se nomeia ao mesmo que se eterniza” (LAURENT, 1988, p.118). O sujeito se faz puro sujeito da eternidade do desejo, como testemunha a *Síndrome de Cottard*.

Nesse momento do percurso de Lacan, a melancolia passa a não mais se situar a partir do narcisismo, mas a partir dos efeitos do parasitismo da linguagem. Em função disso, o sacrifício narcisista fica subordinado ao sacrifício simbólico.

Em 1963, no Seminário da angústia, a propósito deste transtorno fundamental que é a melancolia, Lacan fará a articulação entre o narcisismo e o objeto *a* – resto irreduzível da prevalência do simbólico sobre o imaginário. Devido ao atravessamento da imagem que o melancólico efetua no impulso suicida, ele se apresenta como o exemplo mesmo do impulso a reunir-se com o próprio ser. Como o objeto *a* está oculto atrás da imagem do narcisismo, o melancólico necessita passar através de sua própria imagem, “para poder atingir nesse objeto *a* que o transcende, aquilo cujo comando se lhe escapa” (LACAN, p. 378) e cuja queda o arrastará na precipitação suicida.

Esse empuxo à morte, esse deixar-se cair, segundo Lacan, tem um significado particular em todo encontro súbito do sujeito com o que ele é como objeto *a*. É por isso que o melancólico tem uma tendência a jogar-se pela janela. “A janela, na medida em que ela nos lembra esse limite entre a cena e o mundo indica-nos o que significa esse ato pelo qual [...] o sujeito faz retorno a essa exclusão fundamental” (LACAN, p.119), em que ele se encontra no momento mesmo em que se conjuga desejo e lei.

A passagem ao ato, no fantasma, encontra-se do lado do sujeito, visto que ele aparece ao máximo apagado pela barra. É num momento de intenso embaraço em seu estatuto como sujeito que ele bascula para fora da cena. É justo “esta direção de evasão da cena que nos permite reconhecer [...] a passagem ao ato em seu valor próprio” (LACAN, p.124).

O *acting-out*, definido por Freud como uma repetição em ato no limite da

rememoração, é algo na conduta do sujeito que essencialmente se mostra, se orienta para o Outro. Ele é o indício da transferência, mas de uma transferência selvagem, indomada, sem as rédeas da análise. “Diferente é a passagem ao ato, diz Jacques-Alain Miller, onde o sujeito sai do logro da cena para a certeza encontrada numa identificação em curto-circuito com o objeto a, fora da cena” (MILLER, 2002, p.19-20). “A passagem ao ato não engana”, não há qualquer apelo ao Outro. “Há um não querer saber mais nada”.

Jorge Chamorro (2002, p. 193), em seu artigo “Melancolia: el objetivo” sustenta que “no melancólico há consciência dolorosa, porém não há implicação subjetiva”, ou seja, não há sujeição aos significantes que ordenam e regulam o gozo e o desejo. E refere-se ao Seminário da ética onde Lacan nomeia isto de covardia moral ou rechaço ao inconsciente: “Rechaço ao inconsciente que não permite ao sujeito assumir seu dever com respeito ao gozo e ao seu desejo”. “Rechaço ao inconsciente quer dizer rechaço à posição de sujeito do inconsciente, sujeito de suas determinações” (CHAMORRO, 2002, p. 201).

A partir da orientação do ensino de Lacan sobre a melancolia, é possível deduzir que, do mesmo modo que Freud, ele não a aborda por meio do afeto da tristeza ou da depressão, mas em sua relação com o ato suicida. “Assim como a paranóia tem a porta aberta ao homicídio, por sua estrutura mesma, o melancólico tem a porta aberta ao suicídio” (CHAMORRO, 2002, p.184) pela identificação ao objeto.

Melancolia e mania se apresentam como as duas faces da mesma moeda. De um lado, vamos encontrar o ato suicida e, de outro, o rechaço do inconsciente. O ato – o verdadeiro ato – se situa sempre no horizonte do rechaço do inconsciente. “A passagem ao ato melancólico se junta com a dispersão maníaca do sujeito em *lalangue*” (LAURENT, 1988, p.119).

Transferência e estrutura do Outro na melancolia

O empuxo à morte que caracteriza o melancólico, nos remete diretamente ao arriscado manejo da transferência na clínica desses pacientes. Mas, é pertinente falar em transferência, se partimos do princípio de que o melancólico, quando sofre o abalo de uma suplência que o constituía como sujeito, se identifica com o zero da forclusão do Nome-do Pai? E de que essa zerificação equivale a uma ausência total do Outro como tesouro de significantes, onde o Outro que cuida e ama abandona o sujeito (QUINET, 1997, p.126)?

Bem, na melancolia, é pelo delírio que a estrutura do Outro será reconstituída,

pela espera delirante de punição. “O melancólico tenta reconstituir com o seu delírio um Outro que vai puni-lo por um crime que ele cometeu, e do qual se acusa dentro de uma devastação total” (QUINET, 1997, p.141). É um Outro do tribunal, que o sujeito desconhece, mas sabe delirantemente o crime que cometeu. Neste sentido, o Outro encarna a própria estrutura do supereu (QUINET, 1997).

Contudo, o delírio do melancólico é bastante pobre, tendendo à cadaverização. “Não há mais a pulsação da vida porque Eros se retraiu” (QUINET, 1997, p.153) e o sujeito se sente um rebotalho, tal como se define uma paciente referida por Quinet, ao falar de sua posição como objeto de sua mãe: “SOU PURA PEREBA”. Ela era a própria ferida, mortificada. Não havia amor nenhum, nenhuma simpatia do Outro em relação a ela – o Outro havia se retirado (p.126).

Laurent propõe que o analista interroge o sujeito “não do lado do inconsciente como discurso do Outro, senão do lado do silêncio das pulsões de morte” (LAURENT, 1988, p.124). A partir do gozo avassalador que irrompeu para este sujeito e que o levou a idéias ou a tentativas de suicídio, “o analista pode encontrar indicações sobre o que esperar [...] nos maus encontros que podem ter lugar, inclusive durante a análise” (LAURENT, 1988, p.124). Momentos esses de rechaço do inconsciente que têm o mesmo valor indicativo que o fenômeno elementar, destacado por Lacan, na trilha de Freud, no caso clínico do Homem dos Lobos. Isso supõe considerar em cada caso, qual é o recurso, qual é a saída do sujeito diante do buraco da forclusão do Nome-do-Pai.

Referências Bibliográficas

CHAMORRO, Jorge. Melancolia: el objetivo. In: *Clínica de la psicosis*, 12 de dezembro de 2002.

FREUD, Sigmund. [1917 (1915)] *Luto e Melancolia*. Rio de Janeiro, Imago, 1976a. [Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud., V. XIV]

_____. *O Ego e o Id* [1923]. Rio de Janeiro: Imago, 1976b. [Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud., V. XIX]

LACAN, Jacques [1953] *Función y campo de la palabra e del lenguaje em psicoanálise*. In: *Escritos*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores, 1988, p. 227-310.

_____. [1962-1963] *O Seminário*. Livro X: A angústia. Publicação Interna da Associação Freudiana Internacional, s.d.

LAURENT, Eric. Melancolia, dolor de existir, cobardia moral. In: *Estabilizaciones en las Psicosis – Los Ensayos*. Buenos Aires: Manantial, 1989.

MILLER, Jacques-Alain. *Orientação Lacaniana, curso anual*. Aulas 15 a 20. Escola Brasileira de Psicanálise. Salvador – Bahia. 2002, p. 12-13.

QUINET, Antônio. A Clínica do Sujeito na Depressão – Freud e a Melancolia. In: *A dor de Existir e suas Formas Clínicas: tristeza, depressão, melancolia*. – Escola Brasileira de Psicanálise. Rio de Janeiro: Kalimeros, 1997, p. 119-156.

Uma Condição de Amor-Fetiche*



Soraya Santos Valerim**



Bem, já que não há natureza que oriente nossas escolhas amorosas, nossa seleção de parceiros para manutenção da vida e perpetuação da espécie, o que nos conduz às escolhas? Inclusive o fato do controle maior sobre a concepção, do afrouxamento moral, não necessariamente aproximou-nos da procurada felicidade nas parcerias, como se teve a ilusão de que a liberdade por esses avanços conquistados propiciaria. Pelo contrário, a questão sobre o que orienta nossas escolhas se aviva, pois já que nem a determinação cultural nem a social regulam, vemo-nos cada vez mais desorientados no trajeto de encontrar o outro, de fazer laços.

Freud, ele próprio um surpreendido com o que sua clínica revela, não cessa de se deparar com sujeitos que vêm corroborar com sua descoberta de que o sexo é desnaturalizado, desgenitalizado e infantil no ser humano. Escreverá sobre o fetichismo, escolha orientada por uma condição especial, nos *Três Ensaios sobre Sexualidade*, na análise do romance *Gradiva* e no artigo “Fetichismo”. Vejamos o que poderíamos ouvir de Freud sobre essa “preferência singular”, como ele nomeia.

Delírios e Sonhos na Gradiva de Jansen é um comentário do romance *Gradiva*, em que o protagonista, um jovem arqueólogo, Norbert Hanold, descobre num museu de antiguidades romanas um baixo-relevo que o atrai muitíssimo. A escultura representava uma jovem adulta, cujas vestes esvoaçantes revelavam os pés calçados com leves sandálias, surpreendida ao caminhar. Um dos pés repousava no solo, enquanto o outro, já flexionado para o próximo passo, apoiava-se somente na ponta dos dedos, estando a ponta e o calcanhar perpendiculares ao solo. O interesse que o relevo desperta no herói da história é o fato psicológico básico da narrativa. Não há uma explicação imediata para esse interesse. Batiza a figura de Gradiva, “a jovem que avança”. Pouco a pouco Norbert Hanold coloca todo o seu acervo de conhecimentos arqueológicos a serviço de fantasias relativas ao modelo da escultura. Para esclarecer a questão do modo de pisar de Gradiva, começa a observar a vida. Até então o sexo feminino não passara para ele de um conceito expresso em mármore ou em bronze e nunca prestara a menor atenção às suas representantes contemporâneas. Num sobressalto, vê uma figura na rua semelhante à Gradiva. Tenta interceptá-la, mas é em vão. Encontra um pretexto científico para uma excursão à Itália, embora o impulso para essa viagem tivesse origem num



sentimento que ele não podia nomear. Tentará seguir as pegadas de Gradiva em Pompéia. Lá, perplexo, vê Gradiva. De uma figura em mármore, vemô-la passar a uma figura imaginária, uma alucinação, uma fantasia. Interpela-a em grego, ao que ela responde em alemão. Diz chamar-se Zoé, que significa vida. Ele conta-lhe do relevo, do sonho e da posição do pé que tanto o atraía.

Vejamos, então, qual a relação dessa moça com a sua imagem em mármore.

Zoé se revela a vizinha do herói, brincavam na infância e nutriam uma amizade, até um amor infantil. Surge a descoberta de que as fantasias do jovem sobre Gradiva talvez fossem um eco dessas lembranças infantis esquecidas. Por trás da imagem de Gradiva, devido a uma semelhança inexplicada (uma preferência singular), a esquecida Zoé de carne e osso fizera notar sua presença, como um destino de apaixonar-se por ela. Zoé revela seu sobrenome, Bertgang, que tem o mesmo significado que Gradiva, de alguém que brilha ao avançar. Antes de deixarem Pompéia, agora já namorados, Arnold pede a Zoé que caminhe à sua frente. Percebendo sua intenção, Zoé ergueu um pouco a saia e avançou, enquanto ele a observava com um olhar sonhador. Eis um resumo da apresentação que Freud faz da obra.

Nos comentários que se seguem, fala do acaso, que aqui demonstra a fatídica e comprovada verdade de que a fuga é o instrumento mais seguro para se cair prisioneiro daquilo que se deseja evitar. Inclusive, a própria ida à Pompéia representava fugir da moça que vira na rua. Ao comentar sobre a apresentação do personagem como fetichista, diz que Jensen está em acordo com a ciência, ao atribuir o fetichismo às impressões eróticas da infância. E que o encontro com o relevo despertou a impressão infantil reprimida que, embora ativa, permaneceu inconsciente. Zoé, por sua parte, adota com relação ao seu amor uma total conformidade com a técnica psicanalítica, permitindo chegar à consciência o inconsciente, cuja repressão provocou a enfermidade, como Gradiva faz com as lembranças reprimidas da infância. Além de que, quando Arnold traduz o nome Gradiva a partir de Bertgang, a perturbação desaparece, fazendo coincidir o conhecimento e a cura. Gradiva é um caso de cura pelo amor, termo que combina todos os diversos componentes da pulsão sexual. De libertação de amor reprimido. Semelhante ao processo de cura no tratamento psicanalítico, onde a paixão que ressurgiu, seja amor ou ódio, invariavelmente escolhe como objeto a figura do analista.

Bem, o que poderíamos pensar a partir desse belo trabalho de Freud, que apresenta vários elementos sobre a escolha de amor?

Vemos nesse romance o perturbador do encontro do protagonista com uma mulher: o encontro com Gradiva-relevo, o encontro com Gradiva-Zoé; encontros

que ele vinha evitando até então, mas que de repente acontecem, contingencialmente.

Gradiva é a história do tortuoso reencontro de um arqueólogo com a musa de sua infância. Não entende porque se sentiu atraído por aquele objeto, Gradiva-relevo, mas a partir daí se aproxima de outras mulheres que possam lhe dizer sobre esta mulher perturbadora. A mulher como objeto perdido, que já fôra seu objeto amoroso, funciona como causa do desejo. O tipo de andar como a condição que se impõe, fetichista, de seu desejo. O que inexplicavelmente faz vibrar o protagonista tem o valor de objeto causa de desejo, objeto que restabeleceria uma suposta completude perdida.

Há a presença de um traço, e o mérito do romance reside em mostrá-lo claramente, inscrito no objeto capaz de despertar desejo. Ou angústia, se aparecesse desvelado, sem a proteção dos semblantes, dos véus, das envolturas. Gradiva, o relevo, eleva Zoé, a vizinha. Pela contemplação da arte, do relevo feito por um artista, o herói consegue se aproximar da mulher. A arte dribla seu sintoma, o recalçamento sexual, a evitação. Pelo traço da leveza no caminhar (re)cria a mulher, dotando-a de outras características e histórias. Se a repressão sexual afastou-o do objeto que satisfaria a pulsão, pela obra de arte permite aproximar-se dele, da vizinha que já fôra seu objeto de desejo. A pulsão que encontrou obstáculo para sua satisfação cria caminhos alternativos. O herói mostra como criamos o amor para dignificar o objeto.

Nos *Três Ensaios sobre Sexualidade*, Freud expõe casos notáveis em que o objetivo sexual normal é substituído por outro que conserva alguma relação com ele. O que se coloca no lugar é alguma parte do corpo, algum objeto inanimado que tenha relação atribuível com a pessoa que ele substituiu: substitutos assemelhados aos fetiches em que os selvagens acreditam estarem incorporados seus deuses. Mas, como aparece em toda esta obra, Freud amplia o que se supunha patológico à sexualidade dos normais. Diz: “certo grau de fetichismo está habitualmente presente no amor normal. Que a substituição do objeto por um fetiche é determinada por uma conexão simbólica do pensamento, da qual a pessoa via de regra não está consciente.” (FREUD, 1972)

No artigo *Fetichismo*, Freud anuncia que o fetiche é um substituto para o pênis, não para qualquer pênis ocasional, e sim para um pênis específico e muito especial, que foi especialmente importante na primeira infância, mas posteriormente perdido. (O falo, diríamos). Isso equivale a dizer que normalmente deveria ter sido abandonado; o fetiche, porém, se destina exatamente a preservá-lo da extinção. O fetiche é um substituto do pênis da mulher (da mãe), em que o menino outrora acreditou e que não deseja abandonar. Se uma mulher tinha sido castrada, então sua

própria posse de um pênis estava em perigo. Também salva o fetichista de tornar-se homossexual, dotando as mulheres de características que as tornam toleráveis como objetos sexuais. Lista uma série de fetiches: pés, sapatos, peças íntimas do vestuário, todos com a função de proteger do susto da visão do órgão sexual feminino.

Lacan comenta, no Seminário 5, que o fetiche afirma e nega a castração da mulher. É o congelamento num momento anterior àquilo que é buscado na mãe, o falo simbólico, aquilo que ela tem e não tem. No fetichismo, esse véu encobridor se torna um constituinte essencial, necessário, de sua relação com o objeto. O fetiche é um objeto fascinante inscrito sobre o véu, sobre o qual gravita a sua vida erótica. Sobre o véu prefigura o que falta para além do objeto. O que é amado, o objeto de amor, é alguma coisa que está mais além, é um nada, que pela presença do véu, da cortina, se realiza como imagem. Véu porque aquilo que é visado está mais além. Sobre o véu se projeta e se imagina a ausência, aquilo que cativa. Entre o sujeito e o objeto e o mais além que está por trás do objeto, que é nada, que é o falo simbólico na medida em que falta à mulher, há o véu.

Miller comenta em *La Natureza de los Semblantes* que há ausência de fetichismo nas mulheres porque nelas a castração é de saída. O fetichismo traduz no homem o horror à castração, sendo homologável ao real de que se protege. A relação do sujeito confrontado com a falta em ser, que tem o aspecto de precipício ou abismo, só disporia de dois recursos essenciais: a muralha, que é a solução fóbica, ou o véu, que é a solução fetichista. Lacan nunca separou o fetiche do véu, no qual se inscreve ou se projeta. O fetiche lacaniano é uma imagem projetada sobre o véu que oculta a falta em ser; supõe, de algum modo, interessar-se mais pelo véu que pela mulher detrás dele. Exige da mulher, para ser objeto, que no lugar do que não tem tenha ao menos um véu. O objeto castrado se completaria com um objeto postiço, que serve para escondê-lo. O fetiche é um esquema que dispõe entre o sujeito e o objeto, a tela do véu. A consistência do véu é que sobre ele se projeta e pode se imaginar a ausência. O que surge como objeto fetiche parece tomado da história do descobrimento da castração da mãe, do descobrimento do objeto castrado. O objeto fetiche tem valor metonímico, na medida em que só assume seu valor pela inscrição numa cadeia que segue; tem valor imaginário, mas que só encontra sua função a partir da cadeia significativa.

* Texto apresentado na I Jornada da Seção SC (e-f) *Vamos falar de amor* (2006).

* Membro Seção Santa Catarina (e-f)
soraya@floripa.com.br

Referências Bibliográficas

FREUD, Sigmund. [1905] *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1972. [Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud V. 7]

_____. [1906-1907]. *Delírios e Sonhos na Gradiva de Jensen*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. [Edição Standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, V. IX].

_____. [1927] *Fetichismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. [Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, V. XXI]

LACAN, Jacques. [1956-1957] *O Seminário. Livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1995.

MILLER, Jacques-Alain. *De la Natureza de los Semblantes*. Buenos Aires: Editora Paidós, 1991 [2002].

A Passagem à Pluralização do Nome-do-Pai no Ensino de Lacan

Maria Teresa Wendhausen*

Meu interesse em desenvolver o tema da pluralização do Nome-do-Pai se deu a partir de um comentário que fiz do artigo contido em *Scilicet dos Nomes do Pai*, “Joyce e Nome-do-Pai”, de Anne Lysy, comentário a partir do qual procurei verificar como ocorreu, em Lacan, a passagem da primeira para a segunda clínica. Também está ligado ao tratamento da psicose, tema maior que orienta minhas pesquisas.

Naquele momento, constatei que um marco decisivo desta passagem se deu no Seminário 6 “O Desejo e sua Interpretação”, quando Lacan constrói o grafo do desejo e aparece aí a falha do pai em nomear o objeto *a*, $S(\bar{A})$. Antes tínhamos a definição do Nome-do-Pai como o significante que, no Outro, enquanto lugar do significante, é o significante do Outro enquanto lugar da lei. Há Outro do Outro, portanto. A partir dos anos 60, então, passamos da consistência do Outro a sua incompletude, a sua inconsistência.

E como se deu, a partir daí, o passo à pluralização do Nome-do-Pai?

Como é sabido, Lacan, em 1963, dá apenas uma lição do Seminário intitulado os Nomes do Pai, devido a sua excomunhão por parte da IPA. Maleval, (2002, p. 97), na tentativa de captar as razões desta passagem, a partir desta única lição, nos coloca que “não há dúvida de que isso corresponde a uma necessidade: a incompletude do Outro já não permite conceber o pai como um universal”, poderíamos dizer, como um para todos, um único pai, o pai do neurótico, aquele que interdita a mãe, que proíbe a mãe de reintegrar seu produto, separando mãe e filho. A referência deixa de ser a norma fálica, o pai simbólico. É, então, a queda do pai, sua inconsistência, que abre o caminho para a pluralização do Nome-do-Pai, para um mais além do Édipo.

Em que consiste esta pluralização?

Ela está ligada a um avanço decisivo no ensino de Lacan: a promoção do objeto *a* enquanto causa de desejo, promoção esta que se dará no Seminário 10, “A angústia”, de 1963.

Qual é a mudança aqui? Se antes era a lei, o pai, a passagem pelo Édipo que colocava o sujeito na via do desejo, agora é o objeto *a* que é causa de desejo.

É, então, o objeto *a* que faz a função antes exercida pelo pai, ou melhor dizendo, não mais se trata de partir do nome, mas sim do objeto, como nos dirá

Laurent em “Um Novo amor pelo Pai”. O objeto a como causa de desejo é o que um pai transmite, um sacrifício de gozo. É este sacrifício, objeto a como causa de seu desejo, que funciona como Nome-do-Pai. É o pai que coloca um limite ao gozo, ao ceder algo de seu gozo. Portanto, diferente do pai que Freud erigiu, um pai idealizado, este é um pai castrado. “Mas, mais além do mito do pai todo poderoso e castrador e do imaginário que o faz um tirano, há um operador que é o pai real, o que trabalha para alimentar a sua pequena família. Lacan conserva para ele a função de agente da castração: não é que a determine, para isto basta a linguagem, mas ele mesmo castrado, transmite a castração ao filho, permitindo deste modo uma assimilação compatível com a vida” (MAZZUCA, 2006, p. 110).

Podemos dizer, portanto, que assistimos, aqui, a uma mudança de estatuto do pai que, se no primeiro ensino de Lacan tem estatuto de Outro, no segundo tem estatuto de objeto a.

Bem, procurarei agora articular o que foi até aqui desenvolvido com a questão do tratamento da psicose, na segunda clínica de Lacan, tema que trabalhei num cartel com este mesmo título.

Pensando, então, a mudança de estatuto do pai, no ensino de Lacan, qual é sua relação com uma mudança correlativa da função do analista no tratamento da psicose?

Já no trabalho de cartel antes referido, a partir do estudo do estatuto do objeto a na psicose, concluí que se tratava, aí, como também na neurose, do gozo. “Contudo, na neurose o gozo por ter sido extraído do campo da realidade do sujeito está localizado fora do corpo, gozo fálico, portanto, coordenado ao falo. Na psicose, este gozo não é coordenado ao falo e pode não estar localizado”. (WENDHAUSEN, 2006)

Assim, fui me aproximando de uma outra vertente em jogo na psicose, o gozo e sua não localização, e me pus a questão de como localizá-lo, tornando-se este, a meu ver, o ponto crucial na direção do tratamento com psicóticos, na segunda clínica de Lacan.

Trago, então, um recorte de um caso, por mim utilizado naquela ocasião, para ilustrar o modo de operar do analista, a partir daquela vertente.

“Acho que é prudente eu falar isso aqui”, assim inicia uma sessão um paciente que faz uso de bebida e cocaína, com frequência, e que até então a analista estava bastante cuidadosa quanto a um posicionamento mais claro junto a ele, no que diz respeito à impossibilidade daquele uso. Neste dia, nos conta que foi à praia com um amigo e, mais uma vez, bebeu; da angústia que tomou conta dele, no outro dia, angústia que lhe é comum após freqüentar certas situações sociais. Normalmente, um recurso que usa frente a esta angústia, que é para si avassaladora, é lembrar detalhadamente o que aconteceu quando estava na dita situação. Quando

bebe este recurso se inviabiliza e a consequência é que, por não dar conta do que se passa com ele, bebe mais e mais, entrando num círculo vicioso no qual vai “empurrando tudo”, como diz.

Sua relação com a bebida e a cocaína está ligada a uma posição na qual há um excesso de confiança “eu estou bem, então, eu posso beber”. Trata-se de beber para ficar bem, para se garantir de ficar bem. Trata-se de um querer “abraçar tudo”.

Este “abraçar tudo”, “tudo poder”, diz respeito a um ponto de certeza a partir do qual “sabe tudo”, “não precisa de ninguém”, “domina tudo”, ponto este que o separa das pessoas, nos diz.

É, então, nesta sessão, a partir do modo como o paciente a inicia, que a analista resolve lhe dizer: “Não, tu não podes beber, tu não podes cheirar, porque tens um problema. Tu não és igual aos teus amigos”, como bem ele anunciou, gostaria de pensar.

Vale ressaltar que a partir daí houve uma mudança de posição deste paciente, no sentido de responsabilizar-se por seu gozo, que não significa não mais entrar nesta posição, mas que se traduz num esforço contínuo, sessão após sessão, não só de construir artificios para fazer frente a este gozo, buscando o que chama para si, um outro modo de inserção social, que diz respeito a poder esperar e ouvir a opinião dos outros; ser mais cauteloso; poder se ausentar; como também, a de fazer um esforço para se dar limites “eu preciso fazer um esforço, por pequeno que seja [...] é difícil ir à praia sem tomar cerveja, mas eu preciso tomar consciência [...] tem a ver com eu me dar limites, não só os outros me darem”.

Cheguei à conclusão, na época, que este caso nos demonstra uma mudança de posição do paciente, em termos de ceder a uma posição de gozo e articulei esta possibilidade à intervenção da analista, no sentido de dizer um não a este gozo.

Miller (2006), em “Os Objetos a na Experiência Analítica” nos coloca que as páginas finais do Seminário da Angústia entoam uma homenagem muito singular ao pai, um elogio muito singular a ele. Diz-nos, ainda, que ali o Nome-do-Pai adorna uma função que mais pareceria ser a do analista e segue, citando Lacan, “o pai é esse sujeito suficientemente longe na realização de seu desejo para reintegrá-lo a sua causa”. Conclui, na discussão que aí vai desenvolvendo, que não vê melhor definição, do que esta, daquilo que esperamos dos Analistas da Escola.

Referências Bibliográficas

LACAN, Jacques. O *Seminário. Livro 6: O Desejo e sua Interpretação* [Inédito]

LAURENT, Eric. Um novo amor pelo pai. *Opção Lacaniana*, n. 46, São Paulo: Eólia, outubro 2006.

LYSY, Anne. Joyce e Nome Nome-do-Pai. In: *Scilicet dos nomes do Pai* - Textos Preparatórios para o Congresso de Roma, 13 a 17 de Julho de 2006.

MALEVAL, J. Claude. *La Forclusion del Nome del Padre*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

MAZZUCA, Roberto. *Nomes do Pai*. In: *Scilicet dos nomes do Pai* - Textos Preparatórios para o Congresso de Roma, 13 a 17 de Julho de 2006.

MILLER, Jacques-Alain. Os objetos a na experiência analítica. *Opção lacaniana*, n. 46, São Paulo: Eolia, outubro 2006.

WENDHAUSEN, Maria Teresa. Sobre o Tratamento da Psicose. In: *Ata da I Jornada de Cartéis da Seção SC* - Dezembro/2006

MAZZUCA, Roberto. O pai freudiano e o nosso. In: *Scilicet dos Nomes do Pai*. Rio de Janeiro: Edil, 2005.

Fratura Íntima

Cinthia Busato*

No Seminário 10, “A Angústia”, Lacan falando de inibição e impedimento nos diz que no mesmo movimento em que avança para o gozo, isto é, para aquilo que lhe está mais distante, o sujeito se depara com sua fratura íntima, muito próxima, por ter se deixado apanhar, no caminho, em sua própria imagem. Ao fazer uma pesquisa etimológica, vê-se que *impedicare* significa ser apanhado numa armadilha. Neste seminário de 1962/1963 Lacan (2005, p.19) afirma: “Indico-lhes desde já que a armadilha de que se trata é a captura narcísica”. Nestes tempos de culto à imagem, do elogio desenfreado à Narciso, onde os sujeitos podem ter à mão, garantido pelo mercado, todos os objetos, os impedimentos de todas as espécies nos cercam: impedimento do desempenho escolar, impedimento do comer (anorexia), impedimento de sair de casa (agorafobia), impedimento de trabalhar, de estruturar relações íntimas, impedimentos generalizados (depressão) etc. Não que estes impedimentos não existissem em todos os tempos, mas agora estão em níveis alarmantes, e mais, foram incorporados ao discurso público e farmacológico, que banuiu desses o que há de mais essencial: falar, mostrar a fratura íntima de todos nós.

Um dos efeitos do discurso capitalista é o de transferir para os sujeitos não a responsabilidade, mas a culpa por seus impedimentos. Se ele não pode comprar o último modelo de X é porque não tem capacidade própria para isso, já que todos podem, e devem, conseguir acessar esses *gadgets* cintilantes. Não mais sistemas de classes diferentes, uma uniformização ilusória, dita por um mercado ávido por consumidores. A minha hipótese é que este discurso joga ácido na “fratura íntima”, estendendo-a a uma extensão na qual não há véu que a recubra, colocando o sujeito num “beco sem saída”, pela via da simbolização. A saída possível passa a ser pela via imaginário/real do corpo.

Quando digo “beco sem saída”, não pretendo me localizar num tom alarmista, tipo “estamos no pior momento do desenvolvimento da humanidade, onde vamos parar?”, até porque acho que toda época tem seu próprio “beco sem saída”, e nós já sabemos que todos arrumaram uma saída, o tempo, esse segue incólume... Imaginem o horror da época da peste, os efeitos nas relações, no dia-a-dia, naquele momento uma saída foi dar maior atenção à higienização. E a inquisição? O holocausto? Passados todos esses eventos, ficaram os efeitos para elaborar as faltas que delataram. Fica claro que não estamos num mundo de acúmulo

linear de progressos garantidos, nós psicanalistas, sabemos dos efeitos do gozo, sabemos do sujeito dividido, e por isso acho que essa declaração de Lacan me capturou, a noção mesma de “fratura íntima”, algo que “não tem remédio nem nunca terá”. Não há remédio que cure, e Lacan já aponta para isso com seu “saber-fazer” com o sintoma.

O essencial desse “impedimento”, do qual falei anteriormente, não é aquilo que está mais aparente, isto é, o impedimento do movimento em direção à, mas o que de fato fica impedido é o sujeito, sujeito do inconsciente, sujeito do desejo. Afinal inconsciente e desejo são expressões da fratura íntima, e se temos o acesso a ela impedido é porque a

[...] armadilha que se trata é a captura narcísica. A captura narcísica introduz quanto ao que se pode investir no objeto, na medida em que o falo continua auto eroticamente investido. A rachadura que resulta disso na imagem especular vem a ser, propriamente, o que dá respaldo e material à articulação significativa que no outro plano, o simbólico, chamamos de castração. (LACAN, 2005, p. 19)

Claro, se não houvesse “resto” desta imagem, não haveria inscrição simbólica, não haveria o investimento libidinal fálico. O sujeito, tal qual Narciso, ficaria para sempre preso a sua imagem, sem conseguir investir em nenhum objeto do mundo. “É que Narciso acha feio o que não é espelho” (VELOSO, 1978) nos indica que a diferença, para Narciso, é feia, sem atrativos.

A elaboração da castração é uma saída possível desta armadilha. Podemos dizer, com Lacan, que a entrada é a captura narcísica, a captura pela imagem, pois aí, “colamos” o Isso com uma imagem, num efeito de sentido norteador de nosso discurso, mas desde sempre falho, pois na imagem finita não cabe o infinito da fala nem o indizível do real.

Entretanto, a elaboração da castração está diretamente ligada à possibilidade de inscrição não só de uma ordem simbólica, mas a de inscrição de um sujeito nesta ordem simbólica. Para compreendermos melhor isso vamos nos ater as indicações de Lacan em referência aos três tempos do Édipo.

Primeiro tempo. O que a criança busca, como desejo de desejo, é poder satisfazer o desejo da mãe, ser o objeto do desejo da mãe. Então, o sujeito se identifica especularmente com aquilo que é o objeto do desejo de sua mãe. “Essa é a etapa fálica primitiva, aquela em que a metáfora paterna age por si, uma vez que a primazia do falo já está instaurada no mundo pela existência do símbolo, do discurso e da lei. Mas a criança, por sua vez, só pesca o resultado. Para agradecer à mãe, [...] é necessário e suficiente ser o falo” (LACAN, 1999, p.198) .

Segundo tempo. “No plano imaginário o pai intervém efetivamente como privador da mãe, o que significa que a demanda endereçada ao Outro, caso transmitida como convém, será encaminhada a um tribunal superior, se assim posso me expressar” (LACAN, 1999, p.198). É neste tempo que Lacan localiza o que ele chama de “ponto nodal” deste processo, a saber, a castração da mãe. Cito Lacan:

É na medida em que a criança não ultrapassa este ponto nodal, isto é, não aceita a privação do falo efetuada na mãe pelo pai, ela mantém em pauta ...uma certa forma de identificação com o objeto da mãe, este objeto que lhes apresento desde a origem como um objeto rival, para empregar a palavra que surge aí, e isto ocorre quer se trate de fobia, de neurose ou de perversão. (LACAN, 1999, p. 191-192)

Aqui o objeto em questão é o falo imaginário, já negativizado, mas não apaziguado pela simbolização da lei do pai. Aqui, trata-se ainda do falo absoluto do pai onipotente, aquele que priva; um pai assustador, que é o falo.

O terceiro tempo. O pai pode dar à mãe o que ela deseja, e pode dar porque o possui. Aqui o pai é um pai potente, um pai que tem o falo, símbolo de potência. Não é mais o pai que é o falo. É por intervir como aquele que tem o falo que o pai é internalizado no sujeito como Ideal do eu.

Nesses tempos de declínio do Nome-do-Pai, como realizar este terceiro tempo? Se tamponamos a nossa fratura íntima, tamponando a falta constituinte, a castração da mãe, como estamos resolvendo estas questões na contemporaneidade?

Desde o primeiro tempo já temos a ordem simbólica, que precede sempre o sujeito. O que se dá neste processo de três tempos é a inscrição de um lugar para o sujeito dentro desta ordem, um lugar intermediado pela lei, portanto, mais apaziguado frente à devastação do sem-lei do feminino, frente ao implacável do gozo.

O Outro só se atinge agarrando-se ao objeto *a*, causa do desejo. É da vestimenta da imagem de si, que vem envolver o objeto causa do desejo, que se sustenta a relação objetual. “A afinidade do *a* com seu envolvimento é uma dessas articulações maiores que foram adiantadas pela psicanálise. É para nós o ponto de suspeição que ela introduz essencialmente” (LACAN, 1985, p. 125). Suspeição é o ato de lançar suspeita, desconfiar. À psicanálise cabe, essencialmente, manter esta suspeição, essa desconfiança, que é nossa via de acesso ao real lacaniano. Lacan segue afirmando que o real só se poderia escrever por um impasse da formalização e, neste mundo de horror aos impasses de formalização, neste mundo de saberes constituídos, do objeto adequado, cabe ao psicanalista continuar desconfiando do discurso standartizado. O imaginário presentifica sob as espécies do objeto *a* a falta constitutiva do sujeito na medida em que ele é sujeito de um corte na cadeia significante.

“Em outras palavras: passamos do imaginário como irrealidade do objeto para o imaginário como representante da incompletude do sujeito”, diz Lacan no Seminário 20 (KAUFMANN, 1996, p. 263). Nesse momento não corremos o risco de passar da irrealidade do objeto à sua realidade concreta, via objetos mais-de-gozar?

Esta afirmação de Lacan no Seminário 20 remete a hipótese inicial deste trabalho, de que o discurso capitalista e o discurso científico, que se dirigem a uma completude possível, jogam ácido nesta fratura íntima, pois negam o que há de mais essencial no ser humano tocado pela linguagem, portanto, para sempre incompleto, sem garantias do ser. Este ácido a que me refiro impossibilita ao sujeito se dirigir ao impossível da relação sexual e com isso inventar um nome próprio. Nosso nome comum é fratura íntima, e se somos irmanados é por esse nome, mas precisamos cunhar um nome próprio para sairmos da beira deste abismo.

Termino com uma citação de Lacan no Seminário “mais, ainda”, de 1972:

O hábito ama o monge porque é por isso que eles são um só: em outras palavras, o que há sob o hábito, e que chamamos de corpo, talvez não passe deste resto que chamo de objeto *a*. O que sustenta a imagem é um resto. A análise demonstra que o amor é narcísico em sua essência e denuncia que a substância pretensamente objetual, palavrório, é de fato aquilo que, no desejo, é resto, a saber, sua causa, e o sustentáculo de sua insatisfação, véu de sua impossibilidade. (LACAN, 1985, p. 14)

Penso na pergunta de Romildo do Rêgo Barros: “Como praticar a psicanálise numa época em que a cifração, que já faz parte do senso comum, busca recobrir todos os espaços da existência e se constituir em garantia do ser?”. Aposto na direção da manutenção da fratura íntima.

* Correspondente Seção Santa Catarina (e-f)
cin.busato@hotmail.com

Referências Bibliográficas

BARROS, Romildo do Rêgo. Comentário da aula IV do Seminário de Orientação Lacaniana. In: *Veredas*, 2007-2008.

KAUFMANN, Pierre. *Dicionário enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

LACAN, Jacques. [1962-1963] *O Seminário. Livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. [1957-1958] *O Seminário. Livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. [1972-1973] *O Seminário. Livro 20. Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

VELOSO, Caetano. *MUITO - Dentro da estrela azulada*, faixa 07, Emi-Odeon, 1978.

Clínica Borromeana e Passe



Fragmentos de escritura, pedaços do real

Mauricio Tarrab*

Se havia alguma coisa da qual nós analistas tínhamos certeza era de saber quando estávamos no Inconsciente. Atestava essa segurança quase um século de teoria e prática. E sabíamos muito bem que esse “estar no inconsciente” supunha ter aberto essa “outra cena” freudiana, que comandada pelo Nome do Pai e o sentido sexual, estendia-se até as margens onde naufraga o sentido.

No entanto, “a perspectiva do conceito” que realiza Miller no seu curso atual, a partir do resgate da linha do último Lacan, faz-nos viver uma insegurança a respeito. Tínhamos a certeza de estar no inconsciente quando o lapso tinha sentido e era interpretável. Mas... agora nem mesmo o inconsciente é o que era, já que, segundo esta afirmação de Lacan, que J.A.M. comenta somente podemos ter certeza de estar no inconsciente “quando o espaço de um lapso já não tem nenhum alcance de sentido ou de interpretação” (MILLER, 2005).

Tomarei dessa frase esse já para situar a perspectiva do que o ensino de Lacan faz com os conceitos fundamentais da psicanálise, neste caso com o inconsciente; mas também, tomarei esse já pela perspectiva da experiência analítica.

No devir do ensino de Lacan, os conceitos fundamentais da psicanálise, mais do que evoluir, sofrem uma redução. Podemos ver isso, por exemplo, na redução que sofrem o sintoma e o Nome do Pai. Esta redução converte o sintoma em laço com uma função: a do Nome do Pai. Por sua vez, o Nome do Pai se converte em sintoma. Acho que no Seminário “O Sintoma” e no Seminário XXIV é a vez do Inconsciente ser reduzido.

Desde a perspectiva da experiência analítica, pode-se fazer jogar esse já também de maneira precisa, quando a experiência analisante abandona já a espera de que, pelo sentido, se poderia revelar a verdade do desejo e o enigma do sintoma. Quando já se torna evidente que o inconsciente intérprete, não faz outra coisa a não ser repetir o mesmo, uma e outra vez; quando analisar-se é fazer a experiência da qual o sentido escapa. Isso orienta a experiência analítica a capturar outra coisa. Esse já não é o trabalho do inconsciente – quer dizer, o do enigma – pelo menos já não é o trabalho do inconsciente freudiano, nem daquele inconsciente que Lacan chamava “o nosso”, quer dizer, o inconsciente-sujeito, o inconsciente-verdade, que ele redefine como conceito fundamental no Seminário XI.

Este é, a meu ver, um ponto de ruptura na experiência analítica e na própria concepção do que é uma psicanálise. Esta ruptura está situada, de modo irretocável, em uma afirmação de J.A. Miller, de apenas algumas semanas, dita no seu curso – pelo menos como tem sido transmitida por Luis Solano (TLN n.318): já não se trataria de ser falado pela sua família, mas de aceder à consistência absolutamente singular de seu sintoma. É reconhecer seu ser de sintoma. Logo de reconhecê-lo e de se desembaraçar das escórias herdadas do discurso do Outro”.

Nesse limite Lacan fala de “contra-psicanálise” (Seminário XXIV). É o limite da psicanálise, do inconsciente freudiano, da decifração e da história. E esse já, do qual me sirvo nesta perspectiva, depende também da posição que o analista adote. Deve-se recordar como Lacan faz a própria existência do inconsciente depender da posição do analista. Mas, neste ponto, do último ensinamento de Lacan, a posição do analista e do inconsciente já não estão ligados à interpretação e ao SSS, mas sim à equivocação, à *meprise* e à fuga do sentido.

É este um dos paradoxos da clínica lacaniana: o que nos levou até essa margem foi a proliferação de sentido, que segrega a articulação do inconsciente com o sintoma, articulação que a operação analítica produziu e que, como diz Lacan em *Televisão*, “acreditar-se-ia que é a [vertente] da análise que com o barco sexual nos inunda com ondas de sentido” (1993). Mas, neste ponto, outra vertente tomará todo o seu valor: aquela que destaca que o que se pode obter de essencial na análise já não provêm daquilo que os efeitos de sentido depositam, mas sim do que se pode esperar ademais dos efeitos do que se captura na e pela equivocação. Na prática é a passagem da preferência dada ao inconsciente à preferência dada ao sintoma. É uma escolha que opõe “os artificios do inconsciente” – que remetem sempre à verdade e à história – aos “artificios do gozo” que apontam para o fora de sentido.

Essa redução do inconsciente – que é paralela à redução do sentido na psicanálise – não começa com o último ensinamento de Lacan. “A equivocação do sujeito suposto saber”, escrito dez anos antes do Seminário XXIV, é um antecedente da una-equivocação. Este texto estabelece que no saber há um buraco, esse buraco é preenchido por uma suposição: a de um sujeito que sabe esse saber. Isso constitui o fundamento do inconsciente freudiano, assim como o fundamento da transferência analítica, mas também define seus limites. J.A. Miller, no seu curso, os reúne ao falar de um inconsciente transferencial.

No entanto, nesse escrito, antecipava-se o lugar que viria a ocupar na psicanálise e, na prática, a eficácia que tem o significante quando é tomado fora da cadeia do sentido, cumprindo a função de um real.

Pode-se traçar, então, uma linha entre ambas e tão diferentes “equivocações”. Entre a equivocação do SSS, que tem no horizonte o discurso do

Outro e suas determinações, e a una-equivocação, que tem no horizonte o buraco e a contingência do encontro entre a língua e o corpo que funda essa una-equivocação. Ali o analista já não deve dar consistência a essa suposição.

Pelo fato de se colocar essa suposição no buraco do Outro, Lacan deduz que não há teorias atéias, o que arrasta a psicanálise e a transferência. Pelo contrário, em “O Sinthoma”, vai afirmar que “nossa apreensão analítica do nó é o negativo da religião”. (2003)

Nessa redução passamos do par significante, dos efeitos de sentido e da verdade do sujeito, ao par da letra e do corpo, que leva em conta o efeito de gozo e a escritura. É esse o campo que J. A. Miller busca definir na pergunta de Lacan, em “O Sinthoma”, sobre se o inconsciente é real?

O certo é que, com sua dupla vertente de inscrição, mas também pelo seu efeito de gozo, a letra e a escritura estão mais perto de filtrar uma singularidade do que de revelar um sentido.

Atrevo-me a expor de que se trata de uma redução do inconsciente, seguindo o que o Lacan afirma a respeito do que foi seu próprio trabalho em relação à articulação entre o inconsciente e o sintoma, entre o inconsciente e o real: “Eu reduzi o sintoma para responder não à elucubração do inconsciente, mas sim à realidade do inconsciente.” (LACAN, 2003)¹

Um Borges tardio se conjuga com este último Lacan:

No preciso momento em que eu repassava os poderosos versos de Keats pensava que, talvez, somente estava sendo leal a minha memória. Talvez a verdadeira emoção que extraia deles radicava daquele distante instante de minha infância, em Buenos Aires, quando pela primeira vez ouvi meu pai lê-los em voz alta. E quando a poesia, a linguagem, não era apenas um meio para a comunicação, mas também podia ser uma paixão e um prazer: quando tive essa revelação, acho que não compreendia as palavras, mas senti que alguma coisa me acontecia. E não apenas afetava a minha inteligência, mas também todo o meu ser, o meu sangue e a minha carne. (BORGES, 2001)

Ali estão a elucubração, a história, o pai, a memória. Mas está também o que não se compreende, o afeto, a inscrição no corpo, o efeito de gozo. A qual dar preferência? O subtítulo da página 162 do “O Sinthoma” responde a esta pergunta, dizendo: “O gozo, não o inconsciente”. E nessa página assinala ainda: “esse alvoroço

¹ Seminário “O Sinthoma”.

[de Joyce], este gozo, é a única coisa que podemos capturar de seu texto. Aí está o Sinthoma” [LACAN, 2007, p.162).

Mas cuidado, “capturar” não é interpretar. A essa altura já não há nada para decifrar. Estamos em outro campo, estamos ante a evidência de que entre História e Satisfação há uma brecha irreduzível que a psicanálise – com sua dimensão de semblante – colocou juntas, encobriu e sobre a qual estendeu pontes, construiu conexões, pôs a funcionar artificios.

Entre História e Satisfação há uma brecha, mas há também a chance de um “wake”, de um despertar do sono do sentido, o que deixava Lacan desvelado (MILLER, 2005). De um lado, temos o sentido, o *jouissens* e a leitura, do outro lado, o afeto do corpo, o gozo opaco e a escritura.

No inconsciente freudiano se reconstrói uma história. Pelo contrário, no final da redução do inconsciente e do sintoma, não nos encontramos com uma história, mas sim com fragmentos de escritura e pedaços do real. Logo, com isso, podemos construir uma histoeria² para ser contada aos outros e voltar a dormir um pouco, o que parece ser inevitável.

Tradução de Oscar Reymundo

² No original 'história'. Preferimos utilizar 'histoeria', por ser uma expressão - utilizada por J.-A Miller, em 'O lugar e o laço' (2000-2001, inédito) - que implica o campo do semblante e o real da experiência que se transmite no passe. [N.T.]

* AE – Membro AMP/EOL (Argentina)
mauriciotarrab@fibertel.com.ar

Referências Bibliográficas

BORGES, Jorge Luis. El enigma de la poesía. In: *Arte poética. Seis conferencias*. Barcelona: Ed. Crítica, 2001.

MILLER, Jacques-Alain. Pièces détachées, lecciones del 9 y 26 de enero de 2005.

LACAN, Jacques. [1975-1976] *O Seminário. Livro 23: O Sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

_____. *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

O Passe e o Sorriso do Gato de Cheshire*

*Mauricio Tarrab***

O título desta noite foi mudando com o ir e vir de alguns e-mails que fui intercambiando com Hugo Freda e Guillermo Belaga para pensarmos um pouco como iríamos intervir hoje.

Expusemos algumas idéias elementares e escolhemos trabalhar sobre o passe e o Outro que não existe, sobre o Outro que não existe e o testemunho. Decidimos, também, deixar aberta uma margem de surpresa para este encontro. Foram uns poucos e-mails... ainda que as quatro horas em que Hugo e eu conversamos, neste domingo, sem parar e quase sem nos darmos conta, tenham antecipado as linhas deste encontro. É um encontro que celebro sinceramente. Creio que uma interlocução aberta ao redor do passe, do final de análise, seja necessária.

É necessária, se colocarmos o passe em relação com o Outro que não existe; em relação com o que não sabemos ainda do passe; com o que o passe mesmo, como brecha aberta, nos faz dizer.

Neste curso, “El Otro que no existe y sus comités de ética”, que esta noite temos como referência, J.-A. Miller situa essa brecha em relação ao que o próprio Lacan não precisou a respeito da experiência. “Certamente, diz, se Lacan tivesse entrado em detalhes, teria produzido um efeito de sugestão que seria prejudicial para a autenticidade da experiência.” (MILLER, 2005)

Ou seja, essa introdução deve manter aberto o caminho que há entre a singularidade da experiência do sujeito e o universal. Nos termos que J.-A. Miller, neste curso, utiliza: entre “as coisas devem ser assim”, da regra, e o “para mim foi assim”, da experiência subjetiva. É o marco com o qual penso este encontro, esta conversação.

1. O passe, o irreversível e o incurável

O passe como acontecimento é a experiência que se faz da inexistência do Outro. Isso não coincide sempre – e não coincidiu para mim – com a separação do



analista. Tive que percorrer um longo trecho entre esse momento de passe e o final. Nesse sentido, não se cumpriu aquela condição do passe perfeito, que implica a saída brusca da transferência, senão que foi, antes, algo imperfeito.

A outra vertente é pensar se há final de análise sem passe. A meu ver, o momento do passe clínico é a experiência irreversível, onde se cinge o real que a experiência analítica permite situar. É um momento no qual se faz a experiência de que o Outro, ao redor do qual se girou toda uma vida, não é mais que um semblante. É o que J.-A. Miller aponta ao dizer que a inexistência do Outro não é antinômica do real, senão que lhe é correlativa (MILLER, 2005 p. 13). A meu ver, disso não se volta, por assim dizer. Poderá haver novas voltas, repetições inevitáveis, mas estas não serão sem o que devem a essa experiência, a esse “inferno irreversível”.

Tomo, deliberadamente, o termo *irreversível*, que foi usado por Hugo Freda para definir isso que se atravessa e, deste modo, retomar uma fecunda discussão que tivemos, há alguns meses, em Paris, e que gostaríamos de continuar hoje.

Situo, então, o irreversível em relação ao passe, desta maneira: cinge-se um pedaço de real e faz-se a experiência da inexistência do Outro. Entre o irreversível e o incurável, jorgar-se-á, para cada um, o destino da repetição, mais além do passe e do final da análise.

O “desarranjo” que o passe produz no estatuto do Outro e do gozo é uma incidência completamente nova. É certo que esse desarranjo poderia voltar a arranjar-se... sim. Toda desordem pode voltar a ordenar-se de novo, mas já não será a repetição do mesmo. Esse desarranjo faz história, inscreve algo inédito. Então, o que virá não poderá ser sem isso. Esse deslocamento desloca a repetição.

Para mim, esse momento foi o que se seguiu à construção do fantasma que me deixou às expensas de um contragolpe brutal da angústia e do recrudescimento dos sintomas, já sem a cobertura fantasmática. É o momento da confrontação com o Outro como um buraco (que é a evidência que fica quando cai a posição do sujeito que sustentava seu ser de *sentido-gozado*). Paradoxalmente, a partir dali, o Outro se torna necessário, imprescindível e todas as respostas do sujeito tendem a restaurar seu estatuto. Nesse buraco, manifesta-se o circuito pulsional que o fantasma velava e realizava ao mesmo tempo.

Foi preciso restaurar o estatuto do Outro na análise, via transferência e interpretação, para que se abrisse o caminho que vai do fantasma já atravessado, $S(A)$ à redução final do sintoma. Redução que é radical, se posso dizê-lo assim, que é sua redução à sua função de amarração que já não é um sintoma que necessite crer no Outro. Somente mais tarde, quando se revelou o estatuto real da transferência, foi, em meu caso, o momento de me separar do analista.

2. O Outro e as antecipações do passe

Na análise, podem se historisterizar¹, quando o fazemos desde o dispositivo do passe, momentos sucessivos de destituição do Outro, nos quais se vislumbra o que chamamos de sua inexistência, e que são momentos em que se antecipa o passe. Darei dois exemplos:

1. A análise põe frente à evidência de que o padecimento deriva da maneira em que se ofereceu, sem cessar, a castração ao gozo do Outro. Mostra, também, que esse oferecimento tinha sido a via para fazer existir o gozo (já que se extraía gozo do padecimento) e o Outro (já que se dava a ele a consistência de Outro gozador).

É um momento de franqueamento de algo preciso do Pai. Sua conseqüência pode ser situada no fato de que o sujeito, então, pode se desprender desse sofrimento. É o que Lacan, com uma expressão muito precisa, denomina “sacrificar a castração” (LACAN, 1991, p. 806). Esse sacrifício é, segundo Lacan, o que o analisante “rechaça com veemência até o fim da análise”.

Esse consentimento permite ao sujeito reconhecer seu modo de gozo e sacrificar, por esse mesmo movimento, o gozo de sua divisão. Isso implicou abandonar essa paixão que consistia em aferrar-se ao fantasma de um Outro gozador e ao gozo que a castração carrega e fazê-lo cair.

2. A experiência mesma da análise pode ser pensada como uma experiência de separação. Nesse sentido, estes momentos em que se vislumbra a inexistência do Outro devem se situar em relação à transferência. A transferência analítica é um baile de máscaras com o Outro que não existe.

O franqueamento da transferência paterna, a destituição do SsS, a extração do objeto encarnado na presença do analista são momentos decisivos nos quais se ordenam, ao menos em meu caso, a queda sucessiva das soluções neuróticas. Isso produz, como efeito, respostas novas do sujeito, do real e do corpo. Finalmente, no passe, percebe-se que a causa não estava no Outro senão no sujeito mesmo.

Em relação à transferência, estes momentos de separação podem ser situados no ordenamento que J.-A. Miller faz em seu curso para exemplificar o múltiplo estatuto do Outro e o movimento, que vai desde o Outro que existe ao Outro que não existe.

¹ No original 'historizar'. Optou-se, nesta passagem e nas demais, pela tradução para 'historisterizar', por ser uma expressão que remete ao melhor testemunho possível da verdade-mentirosa que se transmite no passe, conforme a definição de J.-A. Miller, em seu curso 'O lugar e o laço' (2000-2001, inédito), [N.T.]

A Outro completo



Æ Outro inconsistente / desejante / em *déficit* / com uma falta / “ou, inclusive, que carece de existência, até tal ponto que fica só seu significante: S(Æ). Recordam o Gato de Cheshire de Lewis Carroll que desaparece e do qual fica apenas seu sorriso? É o que fica quando o Outro desaparece”.(MILLER)

Essa modificação do estatuto do Outro é fundamental em uma análise que se ordena pelo horizonte do passe. Poder-se-ia resumir o que digo com o que Hugo Freda chamou “o movimento que vai desde a experiência da espera – que supõe o Outro – à experiência do encontro”.

Eis aí, quando o real se manifesta no buraco que deixa ainda o sorriso do gato de Cheshire, quando mesmo esse sorriso se desvanece.

Há um outro aspecto do tema que me parece fundamental pensar: por quais meios o sujeito se arranjou para construir, em meu caso para inflar, seu Outro?

A leitura que o sujeito faz é uma elucubração, uma construção de saber que encontra na língua o material para construir um Outro à medida de seu gozo. São os artifícios pelos quais se extraiu, do gozo do Um, um laço com o Outro. A análise, pode-se então pensá-la como as voltas que são necessárias para percorrer e contrariar esses artifícios.

3. O testemunho e o Outro que não existe

Outro aspecto da relação que se pode examinar entre passe e a inexistência do Outro é tomar o passe não em seu aspecto de separação, de ruptura, senão em seu aspecto de laço, como o enfatizei em um texto que apresentei no ano passado (TARRAB, 2006).

O passe não é só um acontecimento, o passe clínico. Não é tampouco só um lugar, o dispositivo na Escola. O passe não é só isso. O passe é também um laço. O que se chama historisterização, o passe como historisterização, mostra essa via que sublinho ao dizer que o passe é, também, um laço. E é por essa via que podemos pensar a relação entre o testemunho e o Outro que não existe, porque é pela evidência dessa inexistência que se impõe para quem passou a escritura dessa borda, nessa borda.

J.-A. Miller diferencia, claramente, a histerização da historisterização. A primeira supõe que o sujeito busca na experiência analítica a verdade de seu ser de

desejo, enquanto que a segunda escreve, a partir desse encontro, uma história, uma narração que está inevitavelmente no campo do semblante e da verdade.

Quando J.-A. Miller discute isso em *O lugar e o Laço* assinala que, se pensado como historisterização, “o passe é um empuxo à novela [...] o passe, pode-se captá-lo nos pontos em que falha a novela” ou “ali onde o sujeito consegue testemunhar de que modo se desfez da verdade” (MILLER, 2001).

Nessa linha, nessa delgada linha, joga-se o passe e o testemunho que se faz sobre a análise e sobre o passe.

Um verso de Borges (1989), que encontrei por acaso, bem diz essa encruzilhada: “[...] naquele passado – e todo testemunho implica um 'naquele passado' – em que se sucederam tantas coisas reais, imaginárias e duvidosas”.

Para J.-A. Miller, o índice que mostraria a passagem da histerização à historisterização, quer dizer, a passagem da análise ao passe, é aquele que trata de agregar um tiquinho de cinismo, só um tiquinho. Esse tiquinho de cinismo é o índice da relação que fica com a inexistência do Outro, ou com o que fica do Outro, quando este é reduzido a seu semblante, a seu sorriso, a seu muco.

O testemunho é já um laço com o Outro e deve preservar certo desengano que fure essa história que se conta. É necessário, creio, certa desidentificação do sujeito a respeito da história que ele se conta, que contará no passe e que logo contará à comunidade. Esse tiquinho de cinismo ajuda nisso e é perfeitamente compatível e necessário para o passe como historisterização, quer dizer, para o passe como laço.

Porque fazer o passe é escolher um laço. Porque se escolhe esse laço, faz-se necessário que se conte a história. À diferença do passe clínico que é uma ruptura, um franqueamento do laço, fazer o passe é estabelecer um laço, novo, e com um Outro já transformado pela evidência de sua inexistência.

E por que se escolhe o passe? Se se escolhe fazer o passe, se se escolhe historisterizar-se, quer dizer, se se escolhe deixar-se enredar pela verdade-mentirosa e pelo semblante uma vez mais, o que é inevitável se se faz um testemunho, se o escolhe porque só se tem um tiquinho de cinismo. Se se tem um montão, não se escolhe o passe.

É a minha maneira de pensar, hoje, o passe, o testemunho e o Outro que não existe.

Tradução de Liège Goulart

* Texto apresentado em *Noche de la Orientación Lacaniana sobre "El pase y el Otro que no existe"*, em EOL, em 24 de maio de 2006.

** AE – Membro AMP/EOL (Argentina)
mauriciotarrab@fibertel.com.ar

Referências Bibliográficas

BORGES, Jorge Luis. La luna . In: *Obras completas*. Tomo 2. Buenos Aires: Emecé Editores, 1989.

LACAN, Jacques. Subversión del sujeto. In: *Escritos 2*. Mexico: Siglo XXI, 1991.

MILLER, Jacques-Alain. *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

_____. El lugar e el lazo [curso inédito]

TARRAB, Mauricio. El pase también es un lazo. In: *En las huellas del síntoma*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2006.

Um caso de análise depois do passe

*Elisa Alvarenga**

Interessou-me trabalhar a questão, colocada por Jacques-Alain Miller, a partir da lição 9 do seu Curso *O inconsciente real*, sobre o que terá se tornado a interpretação no ultimíssimo ensino de Lacan: a palavra “interpretação” deveria ser usada entre aspas, porque ela supõe o Outro e teríamos que transcrevê-la no registro do Um. No final do seu Seminário “L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre”, Lacan faz apelo a um significante novo, ou melhor dizendo, a um novo registro do significante. É uma questão, a meu ver, sobre o estatuto mesmo do inconsciente ao final do ensino de Lacan. O Seminário “L'une bévue”, o XXIV, coloca em questão a intenção inerente ao uso do significante. Se não há intenção, não há possibilidade de interpretação. A noção de um simbólico sem destinatário exige repensar o próprio final da análise; se ela deve ser situada no registro do Um. Não se trata de fazer desaparecer o sintoma, interpretando-o, mas de fazer uso dele. Lacan diz que a doença mental que é o inconsciente não desperta, porque se vai de sentido em sentido. É ao nível do Um, por identificação ao sintoma, que o despertar poderia cessar de não se escrever, ou seja, acontecer.

Lacan propõe uma equivalência entre o semblante e o sentido, daí a necessidade de definir o real como o que comporta a exclusão de qualquer sentido. É só esvaziando o sentido que poderíamos apreender um pouco do real. Cada vez que uma interpretação rateia, somos reconduzidos ao real separado do sentido. No entanto, a interpretação supõe uma relação do sentido com o real. Tratar-se-ia de chegar a pensar e praticar um efeito de sentido diferente do semblante, que tocaria o real. Lacan busca um conceito renovado da interpretação que toque o sintoma. Haveria duas vias para isso, dois modos da interpretação.

No primeiro modo, a interpretação, do lado do realmente simbólico, é uma mentira que age sobre os semblantes, mas é impotente no que concerne ao real. Ela produz um efeito de sentido.

No segundo modo, a interpretação, do lado do simbolicamente real, é um modo novo do significante, ou melhor, um novo uso do significante. Só a poesia permitiria a interpretação, produzindo ao mesmo tempo um efeito de sentido e um efeito de buraco. Essa interpretação aponta o objeto, produz angústia e dá

consistência ao sintoma como aquilo que não mente, não cessa de se escrever, conserva um sentido no real.

Miller considera que o apelo de Lacan a um significante novo, ao final do Seminário “L'une bévue”, traduz o apelo a um outro modo da interpretação. O significante novo, por não ter nenhum sentido, seria equivalente ao inconsciente real.

Lacan diz que esta prática deve ser sem valor, ou melhor, ela tem um valor de uso e não de troca. A interpretação vem fazer ressoar algo diferente do sentido, ela vem acrescentar o vazio. O que Lacan visa com a noção de um significante que não teria espécie alguma de sentido é um efeito de buraco, ou seja, aquilo que, nos ditos, se logifica a partir da ausência da relação sexual e se estende como uma significação vazia.

No Seminário XXV, “Le moment de conclure”, interpretar é ler de outro jeito, outro este ligado a S(A). Interpretar aqui demanda o apoio da escrita. Não podendo nomear o real, Lacan tenta imaginar o real, através de todas as manipulações do seu ultimíssimo ensino. O ato maior do analista seria o ato de cortar o sentido, permitindo ler de outro jeito.

Para exemplificar o que seria um novo modo da interpretação, com valor de uso, tomarei um fragmento de análise depois do passe, análise relatada por Esthela Solano (1996) após sua nomeação como AE. Ela havia terminado sua análise com Lacan dez anos antes e, em um determinado momento, quis comunicar à Escola os resultados dessa análise que havia sido satisfatória para ela. Ela diz que vivia na Escola uma estratégia de satisfação histérica, onde queria ser reconhecida pelo saber que, justamente, subtraía ao Outro. Fazer o passe implica desfazer-se dessa satisfação, e o passe revela o Nome-do-Pai como termo constante, que dá a lógica das vicissitudes da análise e da biografia reconstruída ali. O lugar de exceção do pai sustentava a excepcionalidade do próprio sujeito.

A angústia da espera e da nomeação levam o sujeito de volta a uma análise, onde se produzem quatro sonhos que podem ser lidos na perspectiva do enlaçamento I, S e R. Não se trata de interpretar o sentido dos sonhos, mas de seu uso.

O primeiro sonho, entre o final do seu testemunho aos passadores e a resposta do cartel, é um sonho no qual mensageiros trazem a resposta: encontraram em seu corpo a marca de uma doença mortal, uma marca que não se vê no espelho, mas que se lê. É a marca do que resta após sua elaboração, o recalque original que, como diz Lacan (1994), “parece confluir de forma pertinente com a morte”.

No segundo sonho, que se produz no momento de retomar a análise, ela pega um avião para uma viagem transatlântica, em que só há meninas e mulheres, mas não leva bagagem. Lê nos sinais luminosos uma inscrição que corresponde ao

matema da inexistência da exceção, do lado feminino das fórmulas da sexuação (Ex Fx). Encontra aí um vazio, uma falta de apoio na função fálica.

Um terceiro sonho se liga a uma lembrança infantil: vê, no colégio de freiras, que no quadro de honra faltam sua fotografia e seu nome, há ali um buraco. Associa com a queda do pai no meio social. Estava presa à mesma pedra que o pai. O lugar vazio deixado pelo nome e pelo rosto traduz o inominável e o irrepresentável do sujeito em seu estatuto de objeto.

Esses três sonhos corresponderiam ao buraco do simbólico (a morte), do real (o abismo do feminino) e do imaginário (o quadro de honra). É a presença do Outro barrado em cada uma das três dimensões.

O sujeito teve a experiência de que a nomeação como AE não produz uma insígnia identificatória, mas um buraco. Não se trata do reconhecimento de um ser. Não há significante d'O analista, assim como não há significante d'A mulher. É um buraco triplo, para o qual não conta com o tampão de um Nome-do-Pai. A angústia se produz quando se extrai o nome e a imagem, restando o real insuportável. Por isso houve empuxo a uma volta a mais.

A nova fatia de análise elabora esse buraco, que só pudera ser nomeado pelo signo de angústia. Esthela Solano diz que esse último trajeto foi possível porque encontrou um analista que fez valer para ela o desejo de saber, sem nenhuma idéia pré-concebida sobre o final de análise. Assim, ela pôde esclarecer a irrupção de angústia que havia suscitado a nomeação. É com um quarto sonho que termina esse tempo.

No quarto sonho seu analista desenha no quadro uma reta e um círculo. Ela o interpreta, ou melhor dizendo, o lê como um “cessa de não se escrever”. Ela lê o círculo como o Todo-Um, lado finito da análise, e a reta como o real aberto, não-todo, sua vertente infinita. São equivalentes, diz ela. Fazer com que a reta, infinita e aberta, equivalha a um círculo, é uma operação homóloga a amarrar. É algo análogo à invenção do número Aleph 0 por Cantor, ao fazer da série infinita dos números um conjunto. O quarto sonho escreve, assim, uma solução para além do recurso ao pai idealizado. A escritura que aparece no quadro, tal como a fórmula da trimetilamina para Freud, apresenta-se como invenção contingente. Mas ela inclui algo da transferência vinculado a seu analista. Temos a invenção de um saber novo relativo à não inscrição de uma existência que se excetue da função fálica, uma nova relação ao Nome-do-Pai como sinthoma.

Referências Bibliográficas

LACAN, Jacques. Respuesta a Marcel Ritter. In: *Estudios de psicossomática*. Buenos Aires: Atuel-CAP, 1994.

SOLANO, Esthela. *La práctica del pase*. Buenos Aires: Paidós, 1996.

O relâmpago

O ato analítico e o tempo da luz*

Bernardino Horne**

A experiência do final de minha análise teve como elemento central o que Lacan chamou *o relâmpago*. Em várias oportunidades me ocupei deste fenômeno desde diversas perspectivas, incluindo esta que me interessa ressaltar hoje, quer dizer, sua relação com o inconsciente real. No passe se faz presente, sempre, algo de tempo veloz, elemento que aparece inesperadamente de forma surpreendente e repentina. Jacques-Alain Miller, em “El pase perfecto” (1999), diz que o passe perfeito é um desinvestimento súbito e radical da relação com o analista.

O ato analítico, diz Lacan em “O ato psicanalítico” (2001, p. 371), é suposto no momento eletivo no qual o psicanalisante passa a analista e, pouco depois, ele acrescenta que o ato psicanalítico parece idôneo para reverberar mais luz sobre o ato. O relâmpago relaciona a luz do ato analítico, o saber ali revelado e o tempo, fazendo incidir o valor do tempo da luz, no processo da lógica temporal. A experiência que foi a última sessão de minha análise se produziu pela articulação de duas recordações infantis, entre si isoladas, e isso desencadeou o surpreendente e inesperado fenômeno do relâmpago.

O ato e sua luz foi resultado dessa articulação que implicou, ao mesmo tempo, um saber complexo e detalhado e uma verdadeira reorganização da posição do sujeito frente a sua vida.

Freud, no capítulo 3 de “Construções em análise” (1956), se ocupa das “recordações muito vivas” ou, como foi traduzido ao castelhano, das “idéias hiperclaras”.

Freud diz que estas recordações poderiam ser qualificadas de alucinações se, à sua claridade, se acrescentasse a crença em sua atualidade. No instante específico da última sessão, em que se entendeu que ambas as recordações formavam parte de uma só, o lugar onde se desenvolvia a sessão ficou totalmente iluminado. Algo da ordem do fenômeno elementar? Não poderia dizer se o saber que circulou em minha mente, a uma velocidade indescritível, foi causa ou efeito da luz. De todas as formas,

o que soube foi mais do que podia dizer. Houve um saber sobre mim mesmo que superava a possibilidade de dizê-lo.

Durante meus testemunhos, usei a metáfora, de Lacan - na Proposição de 9 de outubro, sobre o psicanalista de escola - da sombra espessa que cobre o final da análise e pensei - nisso acompanhava uma idéia de Philippe La Sagna - que o relâmpago iluminava o que se ocultava por baixo da espessura. Hoje, parece-me que a luz é a própria claridade¹ das idéias. É um modo de pensar à velocidade da luz. Postulei, em uma das tentativas de explicação, que o nó do sintoma se soltava e, durante esse instante, antes de recompor-se, produzia-se o fenômeno de saber luminoso sobre a posição de gozo do sujeito.

Em outro testemunho, em Paris, em 1996 (HORNE, 1999), postulei a idéia de que houve, na infância, um instante de ver e concluir sobre a cena sexual, sobre a sexualidade feminina e o desejo do Outro (*A*), que teve algo de condensação dos três tempos lógicos em um. O sujeito olhou, viu e soube. Acrescento aí que, em relação ao deslizamento do nó borromeano, a libido, ao liberar-se de certas fixações, ao liberar-se de sua fixação central, perde subitamente viscosidade. Isso produz uma aceleração de tal magnitude do pensamento - é necessário dar-se conta de que a inércia psíquica é outro nome da viscosidade - que o sujeito fica imerso, por um instante, na velocidade da luz.

Imediatamente, organizam-se as defesas. Na análise, houve uma segunda *chance*, um novo instante de ver que, superposto ao infantil, funcionou à mesma velocidade. Os três tempos, superpostos aos tempos da primeira oportunidade, produziram o saber no tempo da luz.

Sempre na tentativa de explicar o fenômeno, em 1999, em Paris, convidado a falar no espaço dos Analistas da Escola (AE), da *École de La Cause Freudienne* (ECF), disse que este fenômeno se produz por um afrouxamento do ponto de união que ata os três registros. Corresponde, pois, a um deslizamento do nó borromeano que, como sintoma, como forma determinada de gozo, fixa a estrutura RSI. Não se trata de um corte. O nó se desfaz e se refaz, delimitando um novo espaço topológico. Por um instante, o nó se faz 'borromeano de três' e logo volta a reordenar-se pelo quarto nó do sintoma. Esse movimento gera o fenômeno alucinatório transitório.

Recentemente, trabalhando sobre o desejo do analista em sua tentativa de alcançar a diferença absoluta, pensei que esta diferença se produz entre o semblante e o verdadeiramente real. A identificação ao sintoma, no passe, se dá de modo súbito por "uma aspiração não pelo real, senão em direção ao real." (LACAN, 1976-1977)

¹No original: "claridad de las ideas". Preferiu-se manter a expressão "claridade das idéias", ao invés de "clareza das idéias", por melhor remeter ao clarão no momento do passe. [N.T.]

Esta aspiração só é possível depois das várias etapas de uma análise; quando se dá de modo súbito e completo, Jacques-Alain Miller a chama “o passe perfeito” (1999) que será título de um texto no qual ele escreve este interessante parágrafo:

Há passe perfeito quando o objeto, deixando de ser semblante, se torna 'verdadeiramente real' para o sujeito. É então o conjunto simbólico que, correlativamente, vira semblante, em razão de sua inconsistência percebida (A). A elaboração perde, no mesmo movimento, toda consistência. O (-) da castração que surge no lugar do sujeito torna-se o canal mesmo por onde se evacua o mais de gozar, o que se verte no real aonde o sujeito o segue, para encontrar ali o ser que é, como resultado necessário das contingências que o determinaram deste modo. (MILLER, 1999)

Esse canal por onde se evacua o mais de gozar para verter-se no real do ser assim, do ser que é, implica uma desamarração, uma perda súbita da viscosidade narcísica da libido e uma abertura à dimensão do saber do ato que se dá em um instante, como um abrir e fechar de olhos.

Assim, o ato analítico se efetua, às vezes, em uma temporalidade na qual a luz do relâmpago precede a voz do trovão.

Tradução de Liège Goulart
Revisão do autor

* Texto inédito enviado al IV Congreso de la AMP, 2004. Eixo Temático: *Tiempo*

** AME – Membro AMP/EBP - BA
horneba@terra.com.br

Referências Bibliográficas

FREUD, Sigmund. *Los orígenes del psicoanálisis*. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1956. [Obras Completas, V. XXII]

HORNE, Bernardino. *L'eclair*. Exposición en París, 1999.

LACAN, Jacques. O ato psicanalítico. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2001.

_____. [1976-1977] *O Seminário. Livro 24: L'insu que sait de l'une-besue s'aile a mourre*, Seminário [inédito]

MILLER, Jacques-Alain. El pase perfecto. In: *El peso de los ideales*. Buenos Aires: EOL-Paidós, 1999.

O QUE CONDICIONA UM FIM DE ANÁLISE?

— A CLÍNICA BORROMEANA E O PASSE —

*Lêda Guimarães**

A pergunta sobre o que condiciona um fim de análise incide sobre aqueles que buscam encontrar através do processo analítico um apaziguamento em relação ao gozo sintomático. Pergunta que se impõe mais especialmente sobre aqueles que, empreendidos na sua formação psicanalítica, e imbuídos da posição ética de que só um final de análise produz efetivamente um analista, buscam decididamente uma conclusão para sua questão analítica.

Quando as névoas obscuras se tornam cada vez mais densas na reta final de uma análise, onde a interpretação do inconsciente se faz escassa ou inútil, produzindo efeitos de descrédito no saber imputado ao analista, a pergunta sobre o que condiciona um fim de análise passa a insistir de forma veemente. Poderá sobrevir nesse contexto um variado colorido de afetações invadindo o sujeito desesperançado do poder do analista, e do seu próprio poder, em determinar o final. Afetações que poderão atingir seu ápice sob um modo de indignação que impulsiona o ato de abandono do analista. Um movimento extremo na direção de preservar o Outro da sua inconsistência poderá fazer recair sobre o sujeito uma crítica acusativa da sua própria impotência em determinar o final da análise, fixando um conformismo masoquista superegóico, que mantém a culpabilidade articulada ao gozo sintomático. Seja qual for a posição subjetiva na qual o sujeito se sustente nesse terreno inóspito, nenhum sinal lhe vem em socorro para encontrar um farol que lhe indique a porta de saída.

Encontramos nos testemunhos de AEs referências clínicas relativas a essa zona estranha, na qual os próprios analisantes enfrentaram dificuldades para formular o que exatamente estava operando nesse terreno das suas análises. Período muitas vezes referido como uma zona morta, pela incipiência da produção de qualquer saber novo, ou referido também como emergência do inusitado, pela irrupção de novos sintomas, ou de fenômenos psíquicos destituídos de qualquer significação, estados delirantes, ou ainda a emergência de fenômenos elementares.

O analisante vem a constatar que manter uma posição decidida de trabalhar arduamente, com os instrumentos escassos de um saber incipiente que se esvai, não

lhe assegura um fim a chegar. Zona de indeterminação que se impõe muitas vezes na dimensão de um tempo que parece eterno. Apenas uma perspectiva advém como recurso último: assumir firmemente a decisão de seguir o movimento próprio do dispositivo analítico, ainda que não tenha qualquer perspectiva aonde este irá desembocar. Quer dizer, assumir a decisão inabalável de buscar um fim, sem qualquer garantia que este fim lhe advirá. Ultrapassagem de um último umbral que resulta na perda de qualquer poder fálico, deixando para trás a decepção diante da falência eminente do Sujeito Suposto Saber, como também a prostração masoquista da impotência.

Este último terreno da análise consiste numa zona sem balizas para orientar os passos, não apenas do analisante, como também do analista. Ainda que o analista se mantenha firme na sustentação da sua devida posição, não desistindo do procedimento analítico, nem produzindo nenhum ato de forçamento para apressar um desfecho da análise, também não mais encontra na teoria psicanalítica instrumentos epistêmicos precisos que possam lhe orientar de modo seguro na direção da cura.

Depois que um sujeito em análise conclui o trabalho de construção da fantasia central que mantinha sua parceria com o Outro, o analista orientado pelo saber psicanalítico ainda conta com a fundamentação conceitual que define a próxima operação lógica da análise dirigida para o final. Desse modo, o analista poderá orientar a cura na direção da produção de um saber que forneça para o sujeito a conclusão de que: o objeto que ele se fez para o Outro era apenas um mero engano.

Toda a questão clínica relativa à produção do saber acerca do engano fundamental do sujeito consiste no limite dessa operação. Se, por um lado, a partir de então, o sujeito já se mantém advertido do delírio constitutivo da sua estrutura, ainda assim, essa operação analítica não desatreia efetivamente o lastro real do gozo fantasmático do eixo da parceria sintomática. É exatamente neste ponto delicado da direção da cura que o analista passa a contar com uma orientação epistêmica muito escassa na teoria psicanalítica. Nesse terreno clínico, o analista e seu analisante poderão se perguntar se este é o fim da análise, e até mesmo virem a concluir que sim.

O alcance dessa operação analítica, que alivia o sujeito do peso da consistência do Outro e do delírio que o fez consistir, poderá ser formulado, com os fundamentos conceituais da primeira clínica de Lacan, com a expressão “travessia da fantasia”.

Todo um problema clínico e epistêmico acerca do fim de uma análise toma de fato um grande relevo quando o analista, referenciado nas formulações conceituais do último ensino de Lacan, orienta a direção da cura para um fim por “identificação ao sintoma”. A pergunta sobre o que condiciona um fim de análise apóia-se agora

sobre o abismo de um hiato epistêmico, que não permite definir com precisão como se opera a passagem da queda do engano da fantasia para a identificação ao sintoma. Hiato epistêmico que sustenta as questões: Como uma fixação de gozo fantasmático se desatrela do gozo sintomático? Como o imperativo de um gozo mortificante, a favor de um Outro que não existe, se transmuda para um gozo próprio vivificante? Como se opera a passagem do peso de um gozo, do qual o sujeito advertido se mantém à distância, para um gozo com o qual o sujeito se identifica e assume “gosto de ser assim”?

Seguir adiante nessa zona final de uma análise resulta, portanto, na construção de um caminho onde a consistência do saber entra em falência, não só para o analisante como também para o analista.

A pergunta central deste trabalho agora se desdobra do seguinte modo: o que condiciona um fim de análise, mais além do desejo do analista e da firme decisão de um sujeito ético? A partir daqui, tomo também a palavra para formular neste texto um testemunho da minha experiência clínica como analista.

Depois do exercício da função de Analista da Escola (AE), trabalho ao qual me dediquei ao longo de três anos, empreendendo um esforço para formular os passos fundamentais da minha experiência pessoal de análise, um novo entusiasmo impregnou o percurso da minha formação psicanalítica. Uma grande abertura para a emergência do novo contagiou meu trabalho clínico como analista, a partir do que os próprios pacientes vêm me ensinando nas fronteiras do saber psicanalítico que me orienta para o ato analítico. Um trabalho epistêmico em andamento aí se mantém, traçando articulações entre algumas referências teóricas do primeiro ensino a outras referências do segundo ensino de Lacan, na tentativa de encontrar luzes para alguns pontos que se colocam para mim como obscuros na clínica psicanalítica.

Duas vertentes clínicas se ergueram como privilegiadas. Uma vertente diz respeito ao fino trabalho de traçar um diagnóstico diferencial entre a estrutura neurótica e a estrutura psicótica, quando as psicoses em questão não apresentam de modo evidente os sintomas clínicos clássicos do desencadeamento. Diagnóstico diferencial sem o qual uma direção da cura não poderá ser traçada.

A outra vertente clínica consiste no vasto campo das estruturas neuróticas que mantêm uma incipiente amarração à função paterna. Tais estruturas subjetivas, tão comuns no dia a dia da nossa clínica, impõem fortes desafios ao analista, já que os princípios norteadores para o ato analítico, elaborados conforme os instrumentos conceituais da primeira clínica, não asseguram uma firme orientação para a direção da cura nesses casos. O que exige do analista a tentativa de formular novos princípios diretivos para a cura dessas neuroses, já que nelas ainda não foram enodadas firmemente algumas operações lógicas de efetuação da estrutura.

Nesse trabalho clínico-epistêmico em andamento, um limite ao poder do analista e ao poder da decisão ética do sujeito vem se impondo de forma cada vez mais evidente: os limites estabelecidos pela estrutura subjetiva singular de cada um. Formulação que permite ser mais bem elaborada a partir de uma proposição de Lacan, extraída do seu segundo ensino, na qual ele formula que a estrutura subjetiva se constitui desde os modos singulares de amarração entre os registros Real, Simbólico e Imaginário. A partir dessa referência epistêmica venho me deixando ensinar, através do modo de dizer dos pacientes, sejam eles neuróticos ou psicóticos, acerca dos enodamentos desses registros nas suas estruturas, os quais mantêm amarrações que não são propriamente estáticas. Venho assim me orientando, para o estabelecimento da direção da cura caso a caso, num trabalho constante de elaboração acerca dos movimentos espontâneos de enodamentos e desenodamentos, que produzem estabilizações e desestabilizações singulares a cada estrutura, resultando em homeostase ou invasão de gozo para o sujeito. Movimentos próprios e autônomos da estrutura, que não obedecem ao comando da ação do analista, nem à decisão do sujeito.

Esse limite ao ato analítico, que a clínica psicanalítica vem me ensinando, me permite agora formular uma resposta acerca da pergunta central deste texto. O movimento próprio da estrutura de cada sujeito consiste num fator fundamental que condiciona, não apenas uma abertura ao ato analítico, como também seu fechamento. Limite determinado pela estrutura, na medida em que a abertura ao ato analítico só ocorre quando há uma quebra da homeostase de gozo, desestabilizando a estrutura. Quando essa homeostase é restituída a partir de uma nova estabilização, nada justifica um forçamento deste limite determinado pelo movimento de amarração da estrutura, pois quando ocorre uma intromissão forçada nesse limite, seja pela via de uma imposição do analista ou do próprio sujeito, a experiência clínica aqui vem me ensinando que os destroços da mortificação de gozo passam a ser muito mais fulminantes.

Uma homeostase de gozo poderá sobrevir em qualquer momento de uma análise, seja numa estrutura neurótica ou psicótica, seja numa análise aplicada à terapêutica, ou com fins de formação psicanalítica, pois, ainda que uma entrada em análise venha a ser bem estabelecida na direção de uma psicanálise pura, nada assegura que assim ela se efetivará.

Um firme enodamento, determinando uma estabilização, poderá ocorrer especialmente nos momentos clínicos em que algumas operações lógicas da estrutura neurótica reordenam as amarrações dos três registros. Assim, as condições que mantêm o funcionamento do dispositivo analítico podem ser estancadas quando se efetiva, por exemplo, a construção da fantasia fundamental, ou ainda, no

momento lógico posterior, onde se produz o saber acerca do engano que sustentava a fantasia.

Em alguns processos analíticos a construção da fantasia poderá resultar na reconciliação do sujeito com o gozo fantasmático, operando uma estabilização da estrutura. Ainda que os ideais que ruíram já não forneçam suas gloriosas vestimentas a esse gozo, o sujeito poderá, a partir desta operação analítica, não mais manter a crença numa redução desse gozo que já não lhe pesa tanto, aceitando-o como humano. A detenção do dispositivo analítico ocorre nesses casos a partir de um apaziguamento, ainda que opere uma fixação mais firme ao engano que constituiu o sujeito na estrutura.

Quando a operação de redução do gozo fantasmático não resulta numa homeostase, a próxima operação lógica do processo analítico consistirá na produção do saber acerca do engano fundamental, que mantinha a parceria do sujeito com o Outro. Tal operação institui um novo reordenamento nos três registros. Desaloja o sujeito do enquadramento fantasmático da sua realidade, fornecendo-lhe uma nova reconfiguração do imaginário, o que permite uma abertura da estrutura para o encontro com novas contingências. Opera-se também um ganho de saber, já que a fantasia passa a ter o estatuto de puro delírio, de modo que o sujeito não se situa mais em conformidade com o ser que aí se alojava. Mas, no registro do real, o gozo fantasmático ainda se mantém atrelado ao eixo central de amarração da estrutura, do qual o sujeito agora já se encontra advertido, podendo desse modo nele não se alienar. Com esta nova posição de escolha implantada diante do imperativo desse gozo uma estabilização da estrutura poderá aqui ser operada, detendo o processo analítico neste ponto.

Ir mais além desse limite, implica a possibilidade de vir a instituir uma nova amarração que já não é bem dotada à estrutura humana neurótica. Desse modo, para que um fim de análise se produza por identificação ao sintoma é condicionante que a estrutura forneça efetivamente uma abertura para esse novo modo radical de enodamento. Só a partir de um movimento próprio da estrutura poderá ser mantido um funcionamento capenga do dispositivo analítico, já que este não mais conta com a insuportabilidade relativa à invasão de gozo mortificante para impulsioná-lo. Desde aí, outras condições se impõem em acréscimo para que um fim de análise por identificação ao sintoma venha a ser operado: a parceria entre o desejo do analista e a decisão do sujeito ético, sustentando no dispositivo analítico uma posição de espera, para que uma contingência venha a resultar numa reordenação inédita da estrutura.

* AME - Membro AMP/EBP - BA
leda.guimaraes@uol.com.br

A criatura e a angústia de privação

Ana Lucia Lutterbach Holck*

Antes de finalizar seu artigo “A Feminilidade”, Freud (1976) faz uma advertência e uma sugestão para aqueles que desejam saber mais:

A advertência:

Mas não se esqueçam de que estive apenas descrevendo as mulheres na medida em que sua natureza é determinada pela função sexual. [...] não desprezamos, todavia, o fato de que uma mulher possa ser uma criatura humana também em outros aspectos. (FREUD, 1976, p. 165)

A sugestão:

Se desejarem saber mais a respeito da feminilidade, indaguem da própria experiência de vida dos senhores, ou consultem os poetas, ou aguardem até que a ciência possa dar-lhes informações mais profundas e mais coerentes. (FREUD, 1976, p. 165)

Em “Mais ainda”, Lacan seguindo as três sugestões indagou sua experiência, consultou os poetas, inventou fórmulas e uma nova dialética dos gozos, o gozo Um concentrado na parte fálica do corpo e o gozo feminino para além do gozo fálico. Advertido por Freud, sobre a possibilidade de a mulher ser uma criatura humana também em outros aspectos, Lacan disse, a sua maneira, que a mulher é *nãotoda*:

Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há a mulher pois [...] por sua essência ela não é toda. [...] Só existe a mulher excluída pela natureza das coisas que é a natureza das palavras. [...] Nem por isso deixa de acontecer que se ela está excluída pela natureza das coisas, é justamente pelo fato de que, por ser *nãotoda*, ela tem em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar. (LACAN, 1982, p. 99)

A mulher para Freud é uma criatura, ou seja, é coisa criada, ela não é, ela torna-se mulher. Ele afirma, neste mesmo texto, “A Feminilidade” (p. 145), que a psicanálise não tenta descrever o que é a mulher, tarefa impossível, mas indaga como pode se tornar mulher.

Em *A organização genital infantil* Freud considera que para ambos os sexos, há apenas um órgão genital, o masculino. O que está presente, portanto, não é uma primazia dos genitais, mas uma primazia do falo. A falta de pênis é reconhecida como falo, isto é, o pênis enquanto podendo faltar, não como sexo feminino. Só há, portanto, um sexo, o falo, que se manifesta de duas maneiras: na presença ou ausência.

O primado do falo e a definição das pulsões como parciais, nenhuma delas como genital, implica a impossibilidade da relação de sexo a sexo, do macho à fêmea, fazendo objeção que se possa falar de um instinto sexual. Freud rompe, assim, com a idéia de uma conjunção natural entre os sexos e, nesse mesmo movimento, circunscreve o feminino num núcleo real, de tal maneira que ao final de sua obra essa questão restou delimitada como um impossível.

Para Lacan, a mulher está *nãotoda* na função fálica, ela participa do gozo fálico, mas tem uma relação diferente do homem com o limite ao gozo. Há um gozo além do falo. Um gozo suplementar através do qual as mulheres têm uma relação com o real que os homens só podem estabelecer através da fantasia. Este suplemento não é uma transcendência, não consagra a mulher como Outro do falo, como também não a prescinde da posição fálica e da sua condição de objeto.

A integração da sexualidade à dialética do desejo (LACAN, 1985, p. 168) é a maneira como o corpo é aparelhado pela pulsão e não emparelhado. O gozo de um não se emparelha com o gozo de outra, numa unificação das pulsões com a finalidade genital, mas, através da dialética do desejo, o corpo torna-se um aparelho de gozo.

Em Freud, no caso do menino, a angústia de castração condiciona uma dissolução do complexo de Édipo e o supereu, como seu herdeiro, perpetua a proibição da ligação incestuosa com a mãe. O supereu se reduz, assim, a uma lei que deixa desejar.

Na menina, uma vez que a perda já foi efetuada, o complexo de castração não produz angústia e resulta num recalque e em supereu débeis, que, juntos com a inveja, irão determinar uma peculiar inumanidade que deixa a mulher vacilante entre a falta radical e o excesso. Para Freud, falta-lhe inconsciente e o senso de justiça, falta-lhe a capacidade para sublimar e a independência. Por outro lado, há excesso de narcisismo e de masoquismo, excesso de amor e de ódio.

O complexo de Édipo na menina seria, assim, quase o oposto do menino:

O que acontece com a menina é quase o oposto. O complexo de castração prepara para o complexo de Édipo, em vez de destruí-lo; a menina é forçada a abandonar a ligação com sua mãe através da influência de sua inveja do pênis, e entra na situação edipiana como se esta fosse um refúgio. Na ausência do temor de castração, falta o motivo principal que leva o menino a superar o complexo de Édipo. As meninas permanecem nele por um tempo indeterminado; destroem-no tardiamente e, ainda assim, de modo incompleto. Nessas circunstâncias, a formação do supereu deve sofrer um prejuízo; não consegue atingir a intensidade e a independência, as quais lhe conferem sua importância cultural. (FREUD, 1976, p. 159)

Essa incompletude da dissolução acarreta algumas conseqüências das quais comentaremos duas: narcisismo e devastação. Uma não é sem relação com a outra, pois para Lacan no narcisismo trata-se de um amor à falta, gozo da privação, que Lacan chamou de devastação, em oposição ao masoquismo feminino freudiano.

Freud atribuía o encanto arrasador e subjugante da mulher narcisista ao narcisismo primário, que deveria ser renunciado, mas se realiza. Amor e encantamento consigo mesma, que fascinam o homem:

As mulheres, especialmente se forem belas ao crescerem, desenvolvem certo auto-contentamento que as compensa pelas restrições que lhe são impostas em sua escolha objetal. Rigorosamente falando, tais mulheres amam apenas a si mesmas, com uma intensidade comparável à do amor do homem por elas. (FREUD, 1974, p. 105)

Para comentar narcisismo feminino e devastação, recorro aqui ao texto de Laurent (1999), que se refere ao termo de Lacan “narcisismo do desejo”, em *Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina*:

na posição de ou-isto-ou-aquilo em que se vê preso o sujeito, entre uma pura ausência e uma pura sensibilidade, não é de surpreender que o narcisismo do desejo se agarre imediatamente ao narcisismo do ego que é seu protótipo. (LACAN, 1998, p. 742)

Lacan separa o “amar-se a si mesma”, que diz respeito aos dois sexos, do narcisismo do desejo. O narcisismo do desejo seria o amor à falta, mais apropriado para designar a saída feminina diante do dilema em que se sente aprisionada entre uma pura ausência e uma pura sensibilidade. No amor à falta, o sujeito também se aferra ao narcisismo do ego, mas com o termo narcisismo do desejo, Lacan reúne

amar a falta e gozar dela, gozo da privação.

Os pós-freudianos identificaram o desejo como a metonímia da falta a ter, ou seja, enfatizaram a frustração como a falta de um objeto proibido que, se fosse obtido, traria a satisfação. Com a lógica do *nãotodo*, em Lacan, o que está em questão não é a falta imaginária de um objeto que viria complementar, mas a privação real.

A privação, diferente da frustração, é algo que está fora do registro do ter e do que se pode demandar, "é um gozo particular que pode ter uma mulher em despojar-se do registro do ter." (LAURENT, 1999, p. 66)

Tal como sublinha Laurent, Freud coloca a dor no centro do ser da mulher ao afirmar que "o masoquismo feminino é o masoquismo como uma expressão da natureza feminina." (FREUD, 1976, p. 202) O termo devastação refere-se à posição subjetiva de dor e/ou humilhação de uma mulher ao se oferecer à fantasia perversa masculina. Lacan situa essa posição na segunda etapa da fantasia "espanca-se uma criança", a parte esquecida, reconstruída em análise e ponto de ancoragem para a construção da fantasia.

No Seminário 17, Lacan (1992, p. 62) nos diz que no "você me espanca" o sujeito recebe seu próprio gozo de forma invertida. "Você me espanca" é uma fórmula mínima que na máxima sadeana encontra seu texto, como uma voz vinda do Outro: "Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar." (LACAN, 1998 p. 780)

Não há aí intenção de sofrer ou infligir dor, mas uma submissão a um imperativo de gozo superegóico, que ordena ultrapassar todas as barreiras e ir além do prazer, da dor e do pudor, pura pulsão de morte.

A formulação freudiana sobre o "ir e vir" da menina entre o pai e a mãe coloca a vacilação feminina entre o ter e o ser. Prescrito o amor ao pai, volta-se para a mãe para tornar-se mulher, mas só encontra a inexistência de um significante da mulher. Poderíamos situar a devastação neste "entre", entre o pai e a mãe, entre não ter e não ser.

Ao se situar do lado da falta a ser, registro em que não se demanda e não há o que perder, ela já fica perdida ao infinito; este seria o ponto do gozo da privação.

Arrisco a dizer que a angústia de castração no homem é menos abrangente, enquanto a angústia da privação toma todo o ser da mulher (LACAN, 2005. 360)¹. Se, a grosso modo, colocarmos o homem do lado da neurose obsessiva e a mulher do

¹ "A observação singular de Kierkegaard de que a mulher é mais angustiada do que o homem é, creio eu, profundamente correta". [LACAN, 2005, p. 230].

lado da histeria, vemos, por um lado, que a disjunção entre afeto e representação tem como efeito memória e formação sintomática, e, neste caso, a angústia estaria mais circunscrita; por outro, é esquecimento, cujo retorno está na forma de angústia por toda parte. Certamente a clínica nos demonstra que esta repartição não é assim tão definida.

Na impossibilidade de consentir como semblante do objeto *a*, a mulher pode se identificar ao vazio do objeto *e*, enquanto tal, não estaria na posição de objeto causa de desejo, mas dejetivo, objeto caído do Outro. Haveria, assim, um gozo feminino que, ao invés de ser um gozo suplementar, pediria uma suplência.

Neste caso, o gozo feminino se aproximaria do gozo na psicose. Mas, assim como o gozo do homem o aproxima da perversão, sem fazer dele um perverso, o gozo feminino pode se aproximar da psicose, sem sê-lo.

Fragmentos de uma análise:

Uma lembrança infantil: aos 10 anos sentada horas a fio, sem uma palavra, deixava-se cair sem rede num abismo infinito e sem sentido ao lado da cama da mãe. Uma mãe dilacerada pela perda no parto de seu quinto filho, o que seria seu único menino.

Em torno de um pai ideal, portanto, não talhado para a função de interdição do gozo materno, havia um movimento de intermitência entre o agir e o abismar. Identificada ao bebê morto ela caía des-emendada num desejo de desaparecer.

Um sonho durante o dispositivo do passe: "em uma maternidade ou num cemitério, minha mãe, com a idade que morreu, dá à luz a um bebê morto e, para apaciar seu desespero, dou um nome ao bebê, Toba".

Maternidade ou cemitério, nascimento e morte: "A única função pela qual a vida pode definir-se, isto é, a reprodução de um corpo, não pode ela própria intitular-se nem como vida nem como morte, pois enquanto sexual ela porta as duas." (LACAN, 1982, p. 43)

No lugar do amor à falta surge um nome para dar sepultura à devastação materna: nome do gozo da privação.



Referências Bibliográficas

FREUD, Sigmund. [1933] *Novas conferências introdutórias: A Feminilidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. [Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud., V. XXII]

_____. [1914] *Introdução ao narcisismo*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, Vol. XIV, 1974.

_____. [1923] *A Organização genital infantil*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, Vol. XIX, 1976.

_____. [1924] *Problema econômico do masoquismo*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, Vol. XIX, 1976.

LACAN, Jacques. [1972-1973] *O Seminário. Livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1982.

_____. [1958] *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor 1998.

_____. Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. [1964] *O Seminário. Livro 11: Os Quatro conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. [1969-1970] *O Seminário. Livro 17: O Averso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. [1962-1963] *O Seminário. Livro 10: A Angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LAURENT, Eric Del masoquismo "femenino" a la privación. In: *Posiciones Femeninas del ser*. Buenos Aires: Tres Haches, 1999.

Destinos do objeto *a* na experiência do passe: comentários sobre um relato

*Luis Francisco E. Camargo (relator)**

*Fernando Prota (mais-um)***

*Luiz Gonzaga Sanseveriano Jr. ****

*Eduardo César Benedicto*****

*Rômulo Ferreira da Silva******

*Mauro Moura Mohan******

Como o passante ao finalizar a sua análise lida com o objeto *a* que caiu? Essa foi a questão de abertura dos trabalhos do cartel¹. Foi privilegiado de antemão os conceitos teóricos sobre extração do objeto *a*, o esvaziamento do gozo e a transmissão. A extração do objeto *a* inaugura o campo das neuroses. O neurótico é aquele que de antemão tem para sempre o objeto *a* como irremediavelmente perdido. Porém, o sujeito mantém esse objeto nas formas que Lacan desenvolveu: objeto causa de desejo e objeto mais-de-gozar. A pertinência da pergunta de abertura se explica pelo fato de que no final de uma análise o sujeito deixa essa perspectiva de reencontro e, ao mesmo tempo, a angústia desaparece. Nesse sentido, o sujeito cai como objeto, pode passar de analisando a analista ocupando o lugar de objeto para o outro. Em um primeiro momento, trata-se de colher no relato do passe a experiência do sujeito ao deixar cair o objeto *a* e, por consequência, ele próprio enquanto objeto.

Como exemplo, trazemos do relato de Ana Lúcia Lutterbach Holck (2007) a passagem em que se localiza o sonho no qual um cachorro está fazendo cocô, e esse cocô é um patê. A partir de uma intervenção do analista – *esse cocô é você* – o sujeito passa a se localizar como objeto que circula em diversas maneiras de se representar

¹ O *cartel* inicialmente foi constituído para a VIII Jornadas do CLIN-a (5 e 6 de setembro de 2008), declarado a EBP através da Seção SP com o título “Destinos do objeto *a* na experiência do passe”. O cartel continua em funcionamento.

(*patê, pacumê, pavê, patu*), até chegar a um significante não-todo, *pas-tout*, fora da língua materna e que indica o não-todo de sua estrutura. O tempo passado entre o final de análise e o que poderia ter sido um calvário para esse sujeito serviu como tempo de elaboração de escrita, de revestimento desse objeto, de *histoerização*² que nos chegou sobre a forma de testemunho de passe. Foi preciso revestir o nada que se apresentou para esse sujeito, o deserto do campo central do desejo, para que ele pudesse nos dizer algo sobre a travessia da fantasia e da sua responsabilidade para com o desejo, articulado à lei, de uma maneira absolutamente inédita de experimentar um gozo singular.

Ana Lúcia constrói em seu relato o percurso de sua análise, dividida em três tempos. O primeiro é a *Biografia*, a vida descrita que se orientou pelo imediato, pela crença no inconsciente como algo guardado e a ser conquistado. Isso a levou ao engodo do passado constituído como verdade. O segundo momento é a *Biografagem*, vida de escrita, que ocorre a partir de um esgotamento da primeira etapa. Essa etapa abre brecha no sentido e aparecem marcas esparsas de gozo. Trata-se da construção da fantasia. “A essa invenção da história como ficção, tentativa de escrever o que não esta lá, chamei de fantasia.” (HOLCK, 2007, p. 33). O terceiro e último momento, é o *biografema*, escrita vida, onde se localiza o apagamento do significante em direção ao real da letra.

O testemunho do passe não é o passe em si, mas uma elaboração, outra história da qual Ana Lúcia nomeou de *biografia*, localizado na primeira parte do seu relato: “para relatar uma análise [...] só pude contar com as sobras, vestígios que restaram de um desaparecimento. É outra história, escrever com o material restante” (HOLCK, 2007, p. 32). É interessante como Ana Lúcia introduz seu testemunho a partir da obra de Giorgio Agamben - *O que resta de Auschwitz?* - que trata, sobretudo, do resto dos campos de extermínios nazistas: o testemunho.

Do ponto de vista da história sabemos nos mínimos detalhes como sucedeu em Auschwitz a fase final do extermínio, como os deportados foram conduzidos às câmaras de gás por uma equipe composta de seus próprios camaradas (*Sonderkommando*), os quais também eram os encarregados de extrair os cadáveres, de lavá-los, recuperar os dentes, cabelos, para enfim introduzi-los nos fornos crematórios. (AGAMBEN, 2003, p. 10-11) [Tradução nossa]

² Termo introduzido por Jacques Lacan e retomado por Jacques Alain-Miller para designar o processo subjetivo de historização de uma análise através do dispositivo do passe. Para maiores detalhes ver: MILLER, Jacques-Alain. *O passe-bis: do inconsciente real ao inconsciente transferencial*. Orientação Lacaniana. Paris. Aula de 10 jan. 2007. Inédito.

Uma das teses de Agamben é que a estratégia nazista visou um extermínio integral do próprio real, o real do corpo; não bastava exterminar os sujeitos, ou seja, transformá-los em *Mulselmann*, jargão dado a determinados detentos do campo. Os mulçumanos eram aqueles que cessaram de lutar, que não tinham mais espaço em sua consciência onde o bem e o mal, o nobre e o vil pudessem opor-se um ao outro; eram os cadáveres ambulantes, os mortos-vivos, os que não falavam. A meta era mais além: acabar com o real do corpo e não deixar vestígios. Tratava-se da tentativa de mortificar o simbólico, não deixar rastros, corpos e, portanto, a possibilidade de constituir história. Segundo Agamben, os *Mulselmanns* carregavam o intestemunhável dessa experiência, o indizível sobre o holocausto. Ana Lúcia retoma essa noção do intestemunhável no seu relato. Essa figura no campo de concentração, os verdadeiros testemunhos, são aqueles que Ana Lúcia traduz como “os engolidos”, os que tocaram o fundo e não sobreviveram. O relato deste passe se aproxima dessa concepção de testemunho, de um testemunho sobre o indizível da experiência.

Ana Lúcia apresenta uma vertente poética sobre o indizível do testemunho do passe: “[...] não se trata de um diário, nem de uma confissão, e apesar do sujeito, aproxima-se mais de uma escrita poética” (HOLCK, 2007, p. 32). Dessa forma, o relato é tratado como um poema subjetivo, sendo que uma de suas características é tentar colocar no escrito o indizível. Isso corresponde a uma velha questão que Miller apresenta no *Mostrado em Prémontre*: “uma questão atravessa o ensino de Lacan: como, na psicanálise, que opera no campo da linguagem a partir da palavra, pode-se obter efeitos sobre o que é uma rejeição desse campo da linguagem?” (MILLER, 1996, p. 150). O intestemunhável é o ponto em que o dispositivo do passe proporciona colher os efeitos do indizível sobre o real. Ana Lúcia indica que esses efeitos estão na terceira parte de seu relato, o *Biografema*. Os efeitos advêm da travessia da fantasia abordada na segunda parte, a qual denomina de *Biografagem*: “A travessia da fantasia levou à localização de minha posição em relação às diferentes formas do objeto, precipitando um terceiro momento, em descontinuidade com o anterior, algo destacado do saber articulado [...]” (HOLCK, 2007, p. 32). A passagem do *Biografema* à *Biografagem* esclarece o que aconteceu no passe, marcando sua descontinuidade. Na primeira parte do relato, ela descreve uma das suas posições em relação ao objeto: a separação do objeto olhar, onde se localiza o gozo fálico destacado pelo significante S_1 : bela. “Bela diante do olhar materno que a vestia, essa identificação tornou-se o eixo da vida amorosa, tomando sentidos diferentes segundo a prevalência do gozo em questão” (HOLCK, 2007, p. 35).

Na *Biografagem*, Ana Lúcia descreve a queda do objeto a nas suas cinco extrações corporais a partir do relato de um sonho: “é uma cena: um cachorro

defecando um patê é olhado por um jovem. Estão no sonho às diversas versões do objeto a: objeto anal, objeto olhar, o falo e o objeto da fobia infantil” (HOLCK, 2007, p. 36). Essa queda dos objetos é marcada pela interpretação do analista quando diz que “esse patê é você”. O mais interessante é que de uma série de sentidos surge o significativo sem-sentido – *pastout* – que ela denomina significativo da falta do Outro. A queda desses objetos topológicos a faz confrontar-se com outra queda, a queda do objeto lógico, o furo do Outro.

Tendo o furo como destino, Ana Lúcia nos diz que a mulher não existe e, a cada vez, ela pode encontrar um saber-fazer com isso. Uma proposta de leitura é que na terceira parte do relato, *Biografema*, trata do seu saber-fazer com isso confrontando-se com o furo como destino, com o sem-sentido e com o indizível. Como testemunhar tudo isso pela via do sentido? Talvez seja esta a proposta da terceira parte do relato de Ana Lúcia: “Biografema ou escrita vida é a escrita que se aproxima da poética, em que há uma primazia da letra sobre o significativo” (HOLCK, 2007, p. 36). Portanto, esse terceiro momento é o privilégio dado à letra.

Vale destacar os seus dois sonhos a partir do pedido de entrada no dispositivo. No segundo sonho Ana Lúcia marca o indizível da experiência: “estou dentro de meu corpo, me mexendo entre as entranhas, carne, sangue, bÍlis, excremento. Esse corpo em pedaços é servido cru em uma bandeja. Sou um corpo e estou dentro do corpo, sou despertada por um gozo indescritível, pura pulsão sem sentido” (HOLCK, 2007, p. 38). Aqui descreve a impossibilidade de simbolização como o resto que é puro sem sentido e exige um trabalho sem fim até o fim. A partir de uma leitura sobre o intestemunhável do real, esse sonho é um ponto culminante do relato, pois há um basta de significação. Há um encontro com um real indizível que pode ser verificado por uma referência à letra. O que resta para Ana Lúcia é testemunhar o indizível, realizando seu pedido de entrada no dispositivo do passe. É desse modo que ela acaba o seu relato: “O passe seria uma tentativa de escrever, não o que se leu durante uma análise, mas sobre 'o que não cessa de não se escrever'. O passe é um escrito que deve portar em seu cerne um 'intestemunhável'” (HOLCK, 2007, p. 39). É o sonho em que vê o seu corpo em pedaços, servido cru em uma bandeja, o cerne deste intestemunhável: a sua própria morte. Trata-se do ponto em que Ana Lúcia inclui aquilo que ela jamais poderá testemunhar, jamais poderá escrever, a experiência da morte.

Avançando um pouco mais sobre o intestemunhável da experiência, podemos conceber o passe como a própria demonstração desse impossível de demonstrar. Segundo Žižek (2003, p. 159-162), Giorgio Agamben nos oferece uma prova ontológica do holocausto contra os revisionistas que o negam, a partir de noções como a de mulçumano. A figura do *Mulselmann*, o morto-vivo, o sujeito

dessubjetivado, a dimensão numenal é a Coisa que aparece diretamente na realidade fenomenal: “é a testemunha do que não se pode testemunhar” (ŽIŽEK, 2003, p. 161). Ou seja, se o sobrevivente de Auschwitz só consegue dar testemunho do *Muselmann*, falando apenas sobre a impossibilidade de falar, então o seu testemunho não pode ser refutado. Aquilo sobre o que não é possível dar testemunho, o real, fica irrefutavelmente provado. Assim como no testemunho do holocausto, poderíamos dizer que a própria existência concreta do relato do AE é a demonstração do impossível. Tomar, dessa forma, o relato é tomá-lo pela sua vertente de letra, isto é, o relato passa a ter o estatuto de um poema. Lacan elabora a inclusão deste ponto de real na práxis artística pelo uso do *belo* em suas duas funções: a de velar e apontar a Coisa, a função véu (Seminário 7), mas também pela função do objeto anamórfico (Seminário 11) e a escrita da letra enquanto marca e vestígio (Lituraterra).

Uma proposta de abordamos o passe pode ser resumida em duas vertentes: a primeira verificando o destino do objeto; a segunda, o estilo próprio de cada relato. De certa forma, as duas vertentes se conjugam sobre a questão do objeto. Vale lembrar que Lacan, na abertura dos *Escritos*, nos diz que é o objeto que responde à pergunta sobre o estilo de Buffon. Pode-se afirmar que o relato de Ana Lúcia em seu estilo é feminino e encontra seu destino no furo e que tem um ponto de passagem como travessia do furo deixado pela queda do objeto *a*, trazendo algumas conseqüências lógicas: 1) toque do real a partir do esvaziamento do corpo e do sentido, nesse momento do intestemunhável da própria morte, que se poderia chamar de morte simbólica; 2) um trabalho de luto, marcado pela dura perda que tem por conseqüência voltar a procurar o analista. Nessa volta, foi constatado que o trabalho de análise havia sido concluído. Foi com o resultado de tal experiência que o luto foi tecido. Se o objeto *a* é colocado no furo para dar consistência ao Outro, a pergunta de nosso cartel - como o sujeito lida com o objeto *a* que caiu? - pode ser abordada pelo viés do furo. Se o objeto *a* caiu é com o furo deixado que o analisando tem que lidar, com a inconsistência do Outro. Nessa travessia, o objeto *a* antes do passe e depois do passe já não tem o mesmo estatuto. O sujeito passa a lidar com o furo do Outro tomando como não-especularizável e fora do campo do sentido.

O trabalho de análise via desejo do analista é “descascar a cebola”, o que conhecemos como envoltório formal do sintoma. Descascar, tirar cada capa, cada pétala da cebola, até o completo esvaziamento, até atingir o vazio. A partir da experiência dos AEs podemos observar que ao final de uma análise resta algo de irreduzível de gozo. O trabalho de travessia da fantasia e seu respectivo produto, a queda do objeto *a*, conduz o falasser, ao conhecimento de um resto irreduzível, o que sobra no final do processo. A construção deste saber sobre o que o determina ainda não é o fim. O próximo passo é estabelecer uma parceria com este resto, de maneira a

conseguir um saber-fazer aí, isto é, conseguir lidar com esse resto irreduzível de gozo, um modo de funcionar bem, livre do sintoma da entrada em análise e não mais escravo de seu modo de gozo inconsciente.

A posição do cartel em relação ao relato do passe é exatamente a que se deixou tocar pelo objeto suportado pelo analista, produzindo um significante novo que pode engendrar um saber.

$$\begin{array}{ccc} \underline{a} & \text{(relato do passe)} & \longrightarrow & \underline{\mathcal{S}} & \text{(questão do cartel)} \\ \underline{S_2} & \text{(saber do AE)} & \longleftarrow & \underline{S_1} & \text{(produção do cartel)} \end{array}$$

Do relato de Ana Lúcia, podemos relacionar os destinos do objeto *a* no final de análise a três vertentes do esvaziamento do gozo, a partir de como o sujeito se posicionava como objeto em relação ao Outro: 1) a transmutação do objeto para objeto causa do desejo; 2) a escrita poética do próprio relato do passe (a tentativa de testemunhar o indizível); 3) e o gozo do Outro que aparece nos sonhos. Essa experiência do gozo é não-localizável. A partir dos destinos do objeto parece-nos que ela apresenta no relato do testemunho uma transmutação do objeto. O esvaziamento deste gozo, nas diversas localizações das formas do objeto proporciona uma virada qualitativa, uma mudança do objeto, que ao fim apresenta na sua estrutura o vazio.

Tal transmutação pode ser entendida como uma transformação do objeto “extraído” do corpo e colocado em aparelhamento com o Outro para um objeto que sustente o campo do amor *real*, o objeto transformado em objeto causa, podendo servir-se deste ponto não significantizável, que é o desejo do analista na condução do tratamento. Em outras palavras, trata-se do destino da transferência ao fim da análise; do inconsciente transferencial ao amor real. Um trajeto marcado por uma relação do sujeito com o significante. Do significante “*bela*”, que fazia o continente negro em sua *biografia*, ao significante “*patê*” como objeto causa situado enquanto intraduzível, mas que proporciona uma transmissão, um patê que se passa pro Outro. Esse esvaziamento de gozo é marcado primeiramente pela localização do seu modo de gozo fálico e masoquista, o gozo fantasmático. Em seu relato, o significante “*toba*” pode ser um sinal de retorno dessa posição de gozo. Não se trata de um nome que apresente os traços de um modo de gozo totalmente inédito. O *pastout* talvez seja este nome que nomeia um modo de gozo, mas Ana Lúcia não deixou claro. Ao tomarmos esse viés, podemos observar o novo nome de gozo como uma invenção, tendo um caráter de ficção, decorrente de um acontecimento de linguagem que foi integralmente assumido pelo sujeito. Por conseguinte, temos um ato de invenção.

Trata-se de assumir esta invenção sem sentido, tosca, sem glamour, como uma ficção que refunda a realidade, denunciando ela própria o seu conteúdo de crença, mas apostando nas conseqüências da nomeação. Esta aposta consiste em incluir na nomeação o seu próprio corpo que sustentará o lastro real desta ficção.

* Correspondente Seção Santa Catarina (e-f)
chicocamargo@superig.com.br

** Membro AMP/EBP – SP
f_prot@yaho.com.br

*** Membro Seção São Paulo
lg700@uol.com.br

**** Membro AMP/EBP – SP
dubenedicto@yaho.com.br

***** Membro AMP/EBP – SP
romulofs@uol.com.br

***** Associado do Instituto Clin-a (SP)
mm.mohan@uol.com.br

Referências Bibliográficas

AGAMBEM, Giorgio. *Ce qui reste d' Auschwitz*. Paris: Rivage Poche/Petit Bibliothèque, 2003.

HOLCK, Ana Lúcia Lutterbach. Relato. In: *Opção Laciana*. Revista Brasileira e Internacional de Psicanálise, n. 50 (Edição Especial). São Paulo: Edições Eólia, Dezembro 2007, p. 32-39.

MILLER, Jacques-Alain. *Matemas I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.





CPCT

Centro Psicanalítico
de Consulta e Tratamento

'Pegar o touro à unha'

- ou quando a consulta é um tratamento*

Nora Gonçalves**

Pegar o touro à unha

Essa expressão popular de incitamento ao toureiro, 'pegar o touro à unha', condiz com a condição do analista nas primeiras consultas do CPCT. Ele só tem a princípio, aquelas duas entrevistas para interrogar, captar, sacar, arrancar algo do gozo daquele sujeito que está em frente a ele. É ele, o touro, e um único instrumento, a fala. E nem sempre o paciente está disposto a deixar que isso aconteça, mesmo quando ele vem de livre e espontânea vontade. Ou, dizendo de outro modo, ele pode até estar disposto, mas seu gozo não está, gozo é pulsão e pulsão não se dispõe a nada, só a gozar de seu vai-e-vem. O gozo não é algo do qual se fala com facilidade. O analista com sua escuta vai captar o que é do gozo que aparece no fazer do sujeito, na repetição, no seu modo na vida.

Do lado do analista no CPCT, ao contrário da posição do paciente, há uma livre e espontânea pressão. O analista está pressionado pelo tempo. Ele vai fazer funcionar aquelas entrevistas com o máximo de rigor possível e com os instrumentos de um cirurgião - figura que Freud identificava ao operar do analista, fazer uma incisão no lugar indicado, com a máxima precisão possível. Isso implica que ele tenha passado por uma psicanálise pura, que ele tenha se formado nesta, para fazer valer o desejo do analista e que está presente mais que nunca na psicanálise aplicada à terapêutica, ponto nodal desde onde se cruzam essas duas práticas, pois qualquer psicanálise, se ali tem um analista, se sustenta desse desejo.

Não importa se o tratamento tem prazo marcado para terminar, os elementos são os mesmos, principalmente a posição do sujeito em seu gozo, no que ele traz de repetição em sua vida, o importante nas consultas é identificar os pontos de fixação de gozo.

O que as primeiras consultas em um tratamento no CPCT podem fazer, então, é direcionar o foco para essa vertente do gozo, mais-aquém da vertente da transferência, ainda que essas duas vertentes se cruzem mais adiante, caso o paciente prossiga com o tratamento. A transferência, se ela de algum modo se esboça nas consultas, é com o CPCT, lugar onde o paciente pode ter acesso ao encontro com um analista, embora ela seja curto-circuitada pela premência do tempo, não há tempo

nem lugar para que ela venha àquele analista, que se orienta para o real do gozo. O anúncio de que o paciente será encaminhado para outro profissional que conduzirá seu tratamento contribui para o não enfoque dessa vertente da transferência.

Trata-se ali, a meu ver, de tomar a demanda, para destrinchá-la. Muitas vezes os pacientes não sabem especificar essa demanda, eles vêm porque os médicos mandaram, ou outros profissionais que lhes indicam a psicanálise dizendo que esta pode livrá-los desse mal-estar em que se encontram. Uma questão feita ao paciente na consulta, como, por exemplo, o que ele espera obter de um tratamento como esse ali favorece que o paciente cerque essa demanda que o traz e que ele próprio desconhece. Quase todos os pacientes que chegam à consulta querem se livrar de algo. Eles estão presos na demanda. Impera a demanda, eles vêm porque esse lugar, o CPCT, oferece um espaço para a escuta. A demanda é imperativa, é gozo, é falta, ninguém pede se não tiver falta. Destrinçar a demanda é abri-la. Do meu ponto de vista, vamos trabalhar essas consultas, via demanda e não via transferência. No entanto, quando o paciente sai das consultas e é encaminhado para o tratamento, já está favorecida a transferência com o CPCT.

Uma vinheta clínica vai ilustrar essa fundamentação teórica que trago aqui: A paciente B. vem à entrevista no CPCT, para falar de uma crise vivida no casamento, um medo de que o marido a deixe, por não suportar mais viver com ela, por ela ser muito calada, por não falar da questão sexual que estão passando e em função dessa tristeza infundada que ela sente. Isso está atrapalhando sua vida. Ao mesmo tempo, sente uma vontade enorme de ir embora, não sabe para onde nem porque, de deixá-lo, mas sente que não tem ninguém no mundo, a não ser seu filho, que é fruto de um primeiro relacionamento, e esse homem com quem vive e que é bom para ela, além de atencioso com seu filho.

Ele gosta dela, casaram-se há 7 anos por insistência dele, que era viúvo quando passou a ser vizinho dela, e aos poucos começaram uma amizade, uma troca de atenções e favores, até que ele se declarou dizendo-lhe ter encontrado nela uma nova alegria de viver.

Pergunto à paciente sobre que teoria ela tem para isso que está se passando com ela, essas coisas tão descombinadas com o seu relato de vida com esse homem, ou seja, a sua tristeza, e essa vontade de deixar tudo para trás e sumir. Não sabe, não tem resposta, é antes de tudo um sentimento, mais-além da tristeza, uma vontade de largar tudo.

Indagada sobre a sua vida antes de se encontrar nessa crise que a traz aqui, relata que viveu com a mãe só até os 7 anos, aí o pai foi buscá-la. Separaram-se quando ela tinha 5 anos, brigavam muito, ela não lembra bem, até que o pai saiu de casa e depois souberam que ele se juntou com outra mulher já com filhos e fez outra

família. A mãe tinha muitas dificuldades, outras duas crianças e se juntou de novo com outro homem. Um dia o pai apareceu dizendo que tinha ido buscá-la, e levou-a com o consentimento da mãe. Pergunto se ela quis ir, ela aquiesce, ela tinha o carinho e a atenção do pai, além de que o padrasto não gostava dela, considerava-a teimosa e respondona.

O pai nunca permitiu que a mãe a procurasse, nem que ela procurasse a mãe.

Isso fez com que nunca tivessem tido um relacionamento. Ela viveu um inferno com a madrasta a quem ajudava em tudo na casa, e não podia contar nada do que se passava quando esta saía para trabalhar.

'O que se passava?' – Ela relata que os filhos da madrasta brigavam muito entre si e ela ajudava uma menor, sua meia-irmã, que tinha 1 ano quando ela chegou para morar com o pai. Quando a madrasta chegava cobrava tudo da casa, sempre encontrando questões, defeitos, motivos para brigar.

Pergunto se isso era verdadeiramente o inferno ao qual ela se referiu...

Não! A paciente chora, desaba, deixa entrever toda a angústia que tem vivido.

O inferno era que o filho da madrasta, seu irmão emprestado, abusava dela sexualmente desde os primeiros dias que ela chegou naquela casa, e até os 12 anos foi dominada por essa situação. Cinco anos de inferno, ele ameaçando-a para que não contasse nada, parou no dia que a meia-irmã o viu tentando abordá-la durante a noite e aí então as tentativas findaram. Não sabe bem o quanto ela viu, pensa que ele ficou com medo, nunca falou do assunto com ela, mas parou de abordá-la. Ela achava que o pai não ficaria do lado dela, se soubesse a mandaria embora, ele tinha esse filho da mulher como seu.

Interrompo-a dizendo que muito mais do porque ela não contou ao pai, ela pode se interrogar sobre o porquê ela consentiu.

A paciente traz então, seu motivo principal, motivo que a havia calado todos esses anos. É que esse pai abusava dela, antes da separação. Isso veio à tona como um estrondo, um raio que transforma aquilo que toca em frangalhos.

Descortina-se sua vontade imperiosa de ir embora, fugir, sumir no mundo, não saber o que fazer. Diante da demanda sexual de seu marido, que nunca entendeu porque tanta dificuldade, porque ela não o quer, já que se gostam tanto, ela, sem saber como responder a isso, entristece. Entende naquele momento que sair significava fugir, para se defender desse real do incesto, presente em toda a sua vida, ao qual ela nunca pôde dar palavra.

A paciente decide na segunda entrevista que não quer continuar o tratamento, ao menos por agora. Ela relata ter-se sentido no dia mais feliz de sua vida, ao sair da consulta e ter dito ao marido que ela tinha seus motivos, sérios,

graves, e que um dia quem sabe falaria disso com ele. Ela pôde relacionar essas questões com o casamento. Um sintoma começa a tomar corpo, aí onde o desarranjo sinthomático se fez presente.

Antes que a paciente se fosse, digo que há algo que ela não falou nas entrevistas, que sua crise agora se dá aos 7 anos de união com o segundo marido, assim como aos 7 anos com o primeiro, assim como foi separada da mãe aos 7 anos... Ela acha graça. Entendeu que ali é um lugar onde as coisas da vida de cada um querem dizer alguma coisa. Algo de sua demanda se circunscreveu. Mais-aquém da queixa de não conseguir ter uma vida sexual boa com o marido, estava a demanda de não largar tudo outra vez, tudo que construiu em sua vida.

A paciente agora tem a chance de poder, a partir dessa primeira aproximação com o nó sinthomático de seu gozo, dar existência a isso enquanto repetição e não se deixar levar pela vontade de gozo presente nas atuações e passagem ao ato de sua vida. Sobretudo ela pode agora colocar uma questão sobre si mesma, tornando-se responsável de seu fazer.

A porta do CPCT fica aberta, para ela voltar quando desejar, e inscrever esse saber sobre a contingência passada em sua vida, na ordem da necessidade. Essa contingência, esse encontro com o real do gozo, na maioria das vezes, é possível captá-lo nessas duas primeiras entrevistas.

Pode-se concluir que essa paciente nas consultas no CPCT consegue um ponto de basta, que vai fazer limite ao gozo iminente da passagem ao ato, a partir de ter dado existência na fala à sua repetição, além de ter desenhado o objeto em questão ali, o objeto que se abandona. Isso demonstra a necessidade de um tratamento, sobre a qual foi alertada.

A criação dos CPCT nas Escolas da AMP demonstra que a psicanálise aplicada à terapêutica não contradiz a psicanálise pura. O que se chama com Lacan de função do sintoma, $f(x)$, e de direção do tratamento mostra que a psicanálise pura e a psicanálise aplicada têm o mesmo eixo central, o desejo do analista. É desde o lugar do analista que o tratamento vai se processar, em uma ou em outra.

Aprendemos com a clínica do CPCT que, ao contrário de um afrouxamento da posição do analista na psicanálise aplicada, podemos pensar muito mais em um recrudescimento, em uma intensificação de sua posição, fruto da psicanálise pura, de sua formação, que implicou o surgimento em sua análise do x da questão, o desejo do analista.

* Texto escrito para ser apresentado na Reunião Clínica do CPCT-Bahia, 2008.

** AME – Membro AMP/EBP – BA
noragoncalves@uol.com.br

Referências Bibliográficas

COTTET, Serge. La consulta psicoanalítica: cortocircuito. *Freudiana*, n. 46, 2005.

HORNE, Bernardino. O que é um CPCT? Disponível em
<http://www.ebp.org.br/textos_home/texto6.html> Acesso em: 20 mai. 2008.

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

_____. RSI. *Ornicar*, n.3, Paris, mai. 1975.

Do museu ao shopping: ah! ...esses objetos da cultura!*

Antonio Carlos Santos**

Se a nossa tarefa é pensar os objetos da cultura como objetos da sublimação no interior de uma chamada que poderia caracterizar de poética, um verso, - "ah!... esses objetos que nos enlouquecem!" (e não apenas pela forma como está posta, mas por um certo procedimento que nos faz ler a exclamação também como índice do objeto a – faz-se necessário antes de mais nada conceituar os termos enquanto montamos nosso problema. Temos, então, de início *objeto*, *cultura* e *sublimação*. Gostaria de partir de uma idéia de Georg Simmel e de sua reflexão em torno da tragédia da cultura na modernidade, o que nos ajudaria a pensar os dois primeiros termos: se o processo cultural é uma dialética entre sujeito e objeto (entre espírito e natureza, vida e forma, fluxo contínuo e sua cristalização) cujo caminho vai do sujeito ao objeto, este compreendido como objetivação do espírito (sujeito), e, novamente, do objeto ao sujeito, ou seja, uma re-subjetivização do objeto com o objetivo de um aperfeiçoamento, de um *cultivo* da personalidade, aquilo que se costumava chamar de *Bildung*, para Simmel a tragédia da cultura reside no fato de que este objeto, que tem uma função mediadora no processo, é um meio do espírito, espírito objetivado, para atingir um fim que é sempre o sujeito, ganha no transcurso da modernidade uma autonomia – de alguma forma essa autonomia já existe em sua estrutura – que acaba por fazer dele próprio o fim dessa cadeia de relações (sujeito/objeto/sujeito). A idéia, exposta em *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (SIMMEL, 1988)¹, texto de 1911, aparece desde as reflexões de Simmel sobre o dinheiro, que é o caso mais exemplar da transformação dos meios em fins, em 1889 com *Zur Psychologie des Geldes*, passando pelo clássico *Philosophie des Geldes*, de 1900, e está articulada em uma dialética, um dualismo entre sujeito e objeto que, desde sempre, tem a marca de uma “fenda” original que não se deixa metabolizar ou fechar, qual seja, a idéia de uma “legalidade própria” (*Eigengesetzlichkeit*), da

¹ Texto original em Georg Simmel Online http://socio.ch/sim/phil_kultur/kul_13.htm.



autonomia acima referida. Assim, como explica Leopoldo Waizbort (2000)², “a tragédia da cultura é essa transformação descontrolada e desintegradora dos meios em fins”, o que resulta em uma situação problemática para o homem moderno, a “preponderância do objeto sobre o sujeito”. Temos então um diagnóstico sobre a situação da cultura na modernidade tal como compreendida por um pensador que, para citar novamente Waizbort, associa uma filosofia da cultura (uma metafísica da cultura) a uma teoria do moderno e a uma análise do presente. Essa metafísica pressupõe um todo original, ou seja, um momento em que sujeito e objeto não estariam ainda cindidos, nas palavras de Simmel, “uma unidade originária anterior à diferenciação”, um processo de diferenciação e a possibilidade utópica de superação dessa cisão. Então tudo se passa nessa máquina dialética sem conciliação (por isso, uma nostalgia do passado e uma utopia do futuro), sujeito / objeto, marcada por esta fenda estrutural e que tem por base um “caminho da alma para si mesma”. Vale a pena citar todo esse trecho de “O conceito e a tragédia da cultura”:

na base da cultura há uma realidade íntima que só pode ser expressa como um todo de maneira análoga e algo evanescente: como o caminho da alma para si mesma; pois ela nunca é aquilo que ela é neste instante, ela é sempre um Mais, algo mais alto e mais perfeito que já está pré-formado nela, algo que não é real mas está dado de algum modo. Não é um ideal designável, fixável em algum ponto do mundo espiritual, mas sim o devir livre das forças que repousam nela mesma. (SIMMEL, 1988)

Pois bem, o conceito e a tragédia da cultura no mundo burguês moderno estariam, então, articulados a essa crescente autonomização do objeto, a esses objetos que nos enlouquecem. No sentido de Simmel, portanto, os objetos da cultura cumpririam seu destino trágico, qual seja, o de constituir um esfacelamento do caminho de sujeito a sujeito pela mediação do objeto e, por isso, sua tarefa, enquanto pensador, seria desentranhar desses objetos que se autonomizam os significados decorrentes do processo de objetivação, ou seja, de alguma forma, reatar o processo da cultura, ou ainda desalienar os objetos restaurando seu papel de mediação em um processo de cultivo, de formação, do sujeito.

Sublimação é o termo que Freud utiliza para dar conta de um desvio – e Freud usa tanto os verbos *verschieben* (deslocar, adiar, protelar), quanto o substantivo

² No capítulo “Cultura”, a partir da página 115, encontramos uma excelente análise do texto citado, mas o livro como um todo é uma ótima ponte de entrada no labirinto simmeliano.

Verschiebung, além de *Ablenkung* (desvio, digressão, aberração) e *Hinlenkung* (conduzir, guiar, dirigir) nos *Três ensaios sobre a sexualidade* (FREUD, 1975 [1905]) – das energias sexuais para outros domínios como o das artes. O substantivo tem o sentido de elevação em grego (*hypsos* = altura) e aparece na tradição como uma análise do sublime no texto sobre retórica atribuído ao neoplatônico Longinus, *Peri Hypsous* no primeiro século da era cristã, provavelmente. Com sua tradução no século XVII por Boileau (1674) a discussão se espalha na França e, já no XVIII, na Inglaterra, traduzido por William Smith em 1739, com Burke, até chegar a Kant e sua terceira crítica. Nesse caminho, claro, adquiriu tonalidades específicas de acordo com suas condições de produção. Em Freud, aparece nos três ensaios de 1905 como desvio, deslocamento da energia sexual, mas também em *O mal-estar na civilização* (1974 [1930]) (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930), no final da exposição da terceira parte:

outros instintos [além do erotismo anal] são induzidos a deslocar as condições de sua satisfação, a conduzi-las para outros caminhos. Na maioria dos casos, esse processo coincide com o da *sublimação* (dos fins instintivos) com que nos achamos familiarizados; noutros, porém, pode diferenciar-se dele. A sublimação do instinto constitui um aspecto particularmente evidente do desenvolvimento cultural; é ela que torna possível às atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas ou ideológicas, o desempenho de um papel tão importante na vida civilizada. (FREUD, 1974)

Pois bem, como o próprio nome indica, o livro de Freud também aponta, como o de Simmel, a um conceito e a uma tragédia da *Kultur*: se em Simmel, trata-se de um movimento incontrolável de autonomização do objeto e, portanto, de uma situação trágica para o sujeito da modernidade, em Freud o que está em jogo nesse *mal-estar* (*unbehagen*) é o conflito entre a satisfação das pulsões sexuais e a renúncia a essa satisfação exigida pela *Kultur*. Teríamos assim um traço comum ao pensamento finissecular no fato de ambos conceberem a *Kultur* como uma máquina conflituosa, que se movimenta a partir da fricção de seus elementos contraditórios, algo como o “devir livre das forças” que Simmel cunhou a partir de Nietzsche e que exige do sujeito uma posição.

O eixo da mesa, *Do museu ao shopping*, nos faz pensar em um caminho que levaria de uma instituição quase-sagrada, fruto da Revolução Francesa, que coleciona e leva a público objetos auráticos selecionados, organizados e classificados, e portanto, poderíamos dizer, já de um momento que compreende a arte como um fim em si mesmo, ao lugar em que agora o mercado se exhibe, a uma

construção voltada para dentro de si mesma, isolada dos barulhos e da confusão da cidade, do excesso de estímulo, cortada por corredores harmonicamente iluminados de lojas que por trás de suas vitrines expõem esses objetos que nos enlouquecem, mercadorias, construções que não são mais as *passagens* tematizadas por Benjamin, mas que com elas mantêm certamente um parentesco; em ambos os casos a transformação dos meios em fins, nos termos de Simmel. Mas também poderíamos ler as preposições *de* e *a* apenas como fiéis de uma balança que põe dois pesos iguais: tal museu, tal shopping. Ambas apontam para uma leitura do presente que, talvez, realizasse o sonho capitalista de transformar os objetos da arte em objetos da *Kultur* no sentido pensado por Simmel, ou seja, em objetos alienados do sujeito, ou talvez ainda, para um momento pós-modernista no sentido da superação ou pelo menos do enfraquecimento dos paradigmas da arte tal como elaborados, produzidos e pensados pelos modernistas e portanto à rediscussão da *Kultur* e de suas possibilidades em uma sociedade pós-histórica, neo-obscurantista e cripto-criminosa, para retomar as expressões de Mario Perniola (2003).

Em termos lógicos, o verso “ah!...esses objetos que nos enlouquecem” afirma que há objetos e que estamos enlouquecendo com eles, mas também, tonalizado, matizado, pela exclamação “ah!”, nos lança em um registro poético marcado graficamente pelo procedimento de destaque da vogal “a” em relação com o “h”. Desta forma, além de apontar à “causa do desejo que se furta ao sujeito”, ao “não formalizável da estrutura”, o procedimento, que também aponta para si mesmo, mergulha toda a frase na *poiésis*, em um mundo em que poderíamos encontrar Zaratustra dançando com as jovens em “O canto da dança” ou dona Lalinha se encontrando com iô Liodoro, a sós os dois, sogro e nora, de noite, na Fazenda do Buriti Bom, mergulhados em um denso clima erótico. A afirmação, portanto, fica modulada, ou se desloca, por abrir-se assim à ambigüidade do registro poético, um campo da virtualidade das forças que permite iluminações profanas de uma posição forte de sujeito, de uma vontade de potência, e afasta o lamento do niilista passivo, aquele anão que andava nas costas de Zaratustra e que enunciou no capítulo intitulado “Da visão e do enigma”, no início da terceira parte, a tese de que o tempo é circular, tudo se repete, tudo é vão, nada vale a pena.

Resta articular os objetos da cultura como objetos da sublimação, entendendo que os objetos da arte estariam para os museus, ou seja, seriam objetos sublimes, como os objetos da cultura estão para o shopping, o objeto dessublimado, ou seja, trabalhando com o tema colocado pelo Núcleo de Estudos Literários e Culturais da Universidade Federal de Santa Catarina, *Declínio da arte / Ascensão da cultura* (1998). Aqui a equação se dá em torno de um movimento pendular em que um declina, a arte ou, pelo menos, uma maneira de se pensar, viver e fazer a arte, e

outro ascende, a cultura enquanto objeto dessublimado e novamente ressublimado. Ítalo Moriconi, em “Sublime da estética, corpo da cultura”, um dos ensaios reunidos no livro que resultou do debate, lembra que a dessublimação da arte com sua desobjetificação – “dessublimar, em matéria de arte, significa tentar tirar dela seu caráter de objeto” (MORICONI, 1998) –, no sentido de desfazer o sublime construído em alguns objetos pela função estética com um “movimento de corporalização, de rebaixamento foi uma estratégia das vanguardas e que hoje já se ressublima o dessublimado. O jogo entre a sublimação e a dessublimação parece nos dizer que o problema não está aí, ou seja, nem na aposta liberal nostálgica que gera a lamúria da catástrofe, nem na do pluralismo alegre que tudo inclui, atribuindo a cada um seu espaço nas fatias de mercado. Se o próprio do movimento de sublimação é o desvio das pulsões para outros domínios e os objetos da sublimação são “todos os objetos que podem vir no lugar do objeto perdido”, nossa política em relação aos objetos da cultura passa sem dúvida por uma política em relação aos sujeitos. Creio que no mundo cínico em que vivemos onde é impossível sustentar a idéia de um fundamento – e isso não é necessariamente “ruim”, pois o trabalho das vanguardas e o trabalho da teoria foi no século XX a destruição de uma idéia de fundamento que garantia aos sujeitos uma certeza e uma segurança em relação à vida e aos objetos e essa é a herança que recebemos sem nenhuma nostalgia ou tristeza – o trabalho daqueles que produzem, pensam e vivem os objetos da arte pode ser o de uma posição no campo de forças pela via da afirmação da vida, afinal, como lembra Deleuze, se o mundo existe não é porque é o melhor e sim é o melhor porque é o que existe. O pensamento da dobra, diz Perniola lendo Deleuze, é pós-niilista na medida em que assume a posição de que algo é sempre melhor do que nada. Assim, diante do verso “ah!...esses objetos que nos enlouquecem!” com sua dupla exclamação e seu ponto de fuga só posso pensar, confrontado com todas as suas virtualidades, na trajetória de uma flecha cujo nome é vida.

*Texto apresentado na II Jornada da Seção SC “ah!... esses objetos que nos enlouquecem!” (2007).

** Professor de Estética e Teoria Literária do mestrado em Ciências da Linguagem da Unisul e tradutor. Doutor em Literatura - UFSC
caco1955@hotmail.com



Referências Bibliográficas

MORICONI, Ítalo. Sublime da estética, corpo da cultura. In: ANTELO, Raul, CAMARGO, Maria Lucia de Barros, ANDRADE, Ana Luiza, ALMEIDA, Teresa Virginia (orgs.). *Declínio da arte ascensão da cultura*. Florianópolis: Letras Contemporâneas e Abralic, 1998, p. 63-70.

FREUD, Sigmund. [1905] *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie und verwandte Schriften*. Auswahl und Nachwort von Alexander Mitscherlich. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1975.

_____. [1930] *O mal-estar na civilização*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974.

PERNIOLA, Mário. *Enigmas*. Egípcio, barroco y neo-barroco em la sociedad y el arte. Trad. Francisco Javier García Melenchón. Murcia: 2003.

SIMMEL, Georg. Le concept et la tragédie de la culture. In: *La Tragédie de la Culture et autres essais*. Trad. Sabine Cornille et Phillippe Invernel, introdução de Vladimir Jankélévitch. Paris: Éditions Rivages, 1988.

WAIZBORT, Leopoldo. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia e Editora 34, 2000.

Ver-se vendo: voyant, voyou

Raul Antelo*

O que é uma imagem? Usando uma expressão de um discípulo de Unamuno, José Bergamin, o filósofo italiano Giorgio Agamben diz que a imagem é um simples *punto de la nada*, uma fala sem autor, um murmúrio incessante. Ora como voz da linguagem, ora como corpo da imagem, nesse *punctum* cristaliza, em todo caso, o sujeito ficcional que encontra, nessa voz e nessa imagem, um suporte provisório para seu inútil derramamento. Agamben retoma, assim, certas articulações entre o arcaico e o atual, exploradas já pela antropologia francesa dos anos 30. Com efeito, Alfred Métraux, estudioso da antropofagia tupi e dos ritos de sacrifício vodú, deparou-se, na Ilha de Páscoa, com umas misteriosas inscrições, verdadeiros signos falantes, conhecidos como *kohau rongorongo*, que durante longos anos foram interpretados como escrituras, e portanto, como o limiar da história para essa cultura. Métraux, entretanto, avaliou que se tratava de simples fórmulas mnemotécnicas, que só mais tarde viriam a ter valor sagrado para seus usuários. À maneira mimológica de Mallarmé, Métraux lia essas inscrições como um puro espaço de ficção. *Signantia rerum*. Elas não eram nem um instrumento de comunicação, nem uma instância fundadora de comunidade, porque Métraux julgava que o ritual de criação de uma literatura não residia na memória mas no esquecimento, como se essa disciplina buscasse, através da amnésia, reatar os vínculos com uma origem impossível. Os etnógrafos funcionalistas interpretavam os sinais na madeira como uma escritura, como um remédio perante a ausência. Métraux buscava, porém, no esquecimento, duas coisas: um remédio, talvez, mas basicamente um dom, mais uma despesa para a falta de fundamento da literatura. Para os funcionalistas, o mito arcaico atuava para que a perda da origem não fosse completamente obliterada e pudesse ser comemorada, capitalizada, como formação de uma literatura em busca, precisamente, de origem. Métraux, no entanto, entendendo que a literatura não dispõe de um marco fundacional inequívoco, postulava que ela oscila, infinitamente, em sua indecidibilidade. Os funcionalistas perseguiam a interpretação. Métraux tomava o resto como ponto de partida para uma ficção. Desse paradoxo deriva a noção de que, presente como ausência, a literatura contemporânea fala e cala *ao mesmo tempo* e que essa bipolaridade define-

lhe um lugar, uma *coincidência*, a de um sentido que cai *com* outro sentido, onde o relevante não é bem o incidente ou a incidência, mas o *com*, a conexão, a rede que esse abandono gera. *Symptôma*, queda, coincidência, acontecimento fortuito, *tyché* (DERRIDA, 1987).

Tanto a teoria da antropofagia tupi quanto a análise do sacrifício vodú de Métraux subjazem a várias manifestações do círculo reunido em torno de Georges Bataille e do qual, sem dúvida, Lacan fez parte (ASSANDRI, 2007).. Na revista *Documents* podemos ver um trabalho de Roger Hervé, ilustrado por imagens do *techcatl* (a pedra sacrificial) coletadas no México por Bernal Diaz del Castillo (HERVE, 1930). Há um ensaio de Ralph von Koenigswald, sobre as cabeças xívaras (KOENIGSWALD, 1930). Outro de Michel Leiris sobre máscaras fúnebres (LEIRIS, 1930). Um, interessantíssimo, de Georges Duthuit, ilustrado por uma cabeça mundurucá e pelas gravuras de antropofagia tupinambá de Théodore de Bry, estas últimas tiradas do livro de André Thévet (DUTHUIT, 1939). México, Amazônia, o litoral sul do Brasil. Tudo isso nos leva, é claro, até à atração do próprio Bataille pelo suplício chinês, através de uma fotografia oferecida a ele por seu analista, o doutor Borel, imagem que dispara sua brilhante análise da mutilação sacrificial de Van Gogh, mas, fundamentalmente, uma de suas obras mais importantes, *As lágrimas de Eros*. São todas elas imagens de acefalia. Lembremos, além do mais, que essa concepção do *corps morcelé* vai levar Lacan a falar dos três registros, o imaginário, o simbólico e o real, equiparados em hierarquia. Que um dos críticos mais atentos às profanações lacanianas, freqüentador assíduo dos seus seminários, Roland Barthes, vai retirar dessa tradição sua própria teoria da imagem como *punctum*, isto é, como vazio, como neutro. Que estamos perante imagens mas também, apesar dos pesares, perante o tempo¹. E que desse *punto de la nada*, enfim, resgatará Agamben a noção de imagem como *phantasmata*, um hiato ou vazio temporal que define, em última análise, os movimentos da história como criações de uma sobre - (ou pós-) natureza. Anamorfismo: *ver-se vendo*, ser fisgado na cena do gozo.

Por essa mesma época, e quase nos mesmos círculos, Marcel Duchamp buscava, através da anestésica, passar do *regard* (o olhar) ao *retard* (atraso ou diferença). Seu amigo Francis Picabia, em sintonia com essa mesma proposta,

¹ Penso em uma série de trabalhos do crítico de arte francês Georges Didi-Huberman, notadamente, *O que vemos, o que nos olha* [São Paulo, Editora 34, 1998]; *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes* [Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006]; *Imágenes pese a todo: memoria visual del holocausto* [Barcelona, Paidós, 2004], *Venus rajada: desnudez, sueño, crueldad* [Madrid, Losada, 2005] ou *La distancia y la huella: para una antropología de la mirada* [Cuenca, Diputación Provincial, 2001]. Pode-se ver, ainda nessa linha, de Eliane Robert Moraes, *O corpo impossível* [São Paulo, Iluminuras, 2002].

publicara, em 1919, o poema *Pensées sans langage*. Pensamentos pura fala. Pensamentos sem povo. Poesia por-vir. Em um de seus fragmentos, diz Picabia (1919):

Aucun mystère femme antichambre
Tu empestes la plisanterie
Dans le sommeil des persiennes closes
Égratignées d'un regard voyou²

As venezianas fechadas, feridas por um olhar bandido, banido. O olhar forada-lei, *regard voyou*, é um *retard*, uma diferença em ato. Uma profanação. A imagem desdobrar-se-ia pouco depois, em plena guerra, quando outro poeta, o franco-romeno Benjamin Fondane, morto em Auschwitz, tornaria pestilenta toda *plaisanterie* poética ao sustentar que o sem-sentido tinha, a rigor, sentido: os poetas modernos recorreram, sistematicamente, a procedimentos externos de intensificação do real (basicamente, às drogas ou aos excitantes internos, ao desregramento sensorial, à ascese, ao delírio e até mesmo à psicose) para reforçar a realidade, tornada transparente. Queriam, desse modo, argumenta Fondane em *Faux Traité d'esthétique*, encontrar um equivalente das participações afetivas do primitivo e, com vistas a condensar o real, não hesitaram em convocar o *novo* (Baudelaire), o *desconhecido* (Rimbaud) ou o *achado* (Apollinaire). E é pela mesma razão, uma *razão de ser*, que eles mais tarde romperiam com a arte-imitação, proporiam a patafísica (que Sollers avalia como muito próxima da psicanálise), até, finalmente, alcançarem a rejeição ou abstração do objeto. E é porque o *pouco de real* parecia a eles não querer mudar de nível, que se assistiu, no após-guerra, à abertura das eclusas condenadas, com a emergência do *informe*.

Ora, mesmo assim, o próprio Fondane admitia que essas experiências extremas de pouco adiantaram porque a arte continuou patinando. Ela estava tão vazia quanto antes e acabaria por se questionar se há, de fato, algum sentido para a vida. A arte contemporânea nem sempre conseguiu recuperar as trevas, o silêncio e o mistério necessários, forças das que ela tinha tanta ou mais necessidade do que o médium ou a vidente, porque, desde o início, a arte desconfiava que sua falha fosse carecer de necessidade. Para a arte, a falta de necessidade é muito mais grave do que a falta de solidez que lhe reprovava Platão, ou a falta de densidade que lhe achacava Adorno.

² Traduzo: Nenhum mistério mulher antecâmara / Você corrompe os cumprimentos / Durante o sono das persianas fechadas / Feridas por um olhar bandido”.



Fondane começou então a desenvolver essa leitura pós-moderna da modernidade a partir de *Rimbaud, le voyou* (1933). Acusando, ele mesmo, a partir do título, um equivalente das participações afetivas do primitivo – através da paronomásia *voyant*, vidente, e *voyou*, bandido – Fondane descortinava, a rigor, um quadro inerente à lógica profanatória da contemporaneidade. Com efeito, *voyou* é um termo que se tornou comum na política internacional mais recente. O *Etat voyou*, conceito que se desenvolve na Guerra Fria (1947-1989), designa um Estado-pária, um Estado fora-da-lei. Assim, segundo a política externa americana, o *Rogue State* é um Estado em ruptura de bando com as leis internacionais, um Estado onde impera o terror. A seguir, o termo passa a denominar os Estados *isolados* na cena internacional, porém, atraídos pelo armamentismo nuclear até, nos anos 80, tornar-se sinônimo inequívoco de terrorista. Na era Clinton, ele designa Estados, simultaneamente, totalitários e repressivos: esses Estados *voyou* promovem uma ideologia radical, quando não terrorista; comportam-se de maneira singular e se pautam, fundamentalmente, por uma profunda hostilidade com relação ao Ocidente. Noam Chomsky mostrou a labilidade da alcunha, já que *rogue* ou *voyou* foram expressões logo substituídas pelo eufêmico *state of concern*, o Estado-problema. Na esteira dele, Jacques Derrida desenvolveu essa indecidibilidade em seu livro *Voyous*. Nele argumenta que os únicos que podem declarar a guerra aos Estados-bandidos são aqueles Estados cuja soberania lhes permite abusar das leis. “Dès qu'il y a souveraineté, il y a abus de pouvoir et rogue State. L'abus est la loi de l'usage, telle est la loi même”. Portanto, para Derrida, “il n'y a donc que des *Etats voyous*. En puissance ou en acte. L'Etat est voyou”. E essa indecidibilidade entre ativo e passivo, entre lei e fora da lei, entre sagrado e profano, só se explica, a seu ver, pelos rumos tomados pela lei, durante a Guerra Fria mas, principalmente, após o 11 de setembro (DERRIDA, 2003). O que muda nessa ocasião? Que a ruptura, outrora imaterial, materializa-se, sendo que não provém mais do passado mas do porvir. A ruptura (que outros chamam de evento) só terá tido vez quando tiver vez. A inédita situação torna inviável agora uma guerra internacional clássica, já que nenhum Estado se compromete com ela, nem ousa declará-la aos Estados Unidos, mas também não estimula uma guerra de guerrilhas, porque não se trata de libertar um Estado ocupado ou invadido. Não há mais espaço, como na Argélia do próprio Derrida, para a guerra revolucionária ou libertária de um Estado colonial. Por isso mesmo é preciso abandonar, por impropriedade, o conceito de terrorismo, sempre associado a guerras territoriais e revolucionárias. Guerras, valha o paradoxo, *naturais*. Assim sendo, cria-se um novo evento que é a *profanação* da situação moderna conhecida, através da guerra *sobre-natural*. “Il n'y a donc plus que des *Etats voyous* et il n'y a plus d'Etat voyou”.

Para reforçar a realidade, tornada transparente, o traço *voyou* da política externa torna-se real, mas também interno e, como nas participações afetivas do primitivo, a questão passa pela linguagem. É esse o sentido do *real* para Lacan e, em sua esteira, da *paixão pelo real* de Alain Badiou. Nesse sentido, o *voyou* torna-se caso – o caso Venezuela, o caso Cuba – graças a um termo, *caso*, de fortes conotações médicas, psiquiátricas e jurídicas, que revela, em última instância, que o abandono da política nos impôs a biopolítica e que esta não passa, na verdade, de tanatopolítica. A idéia permite ver, contudo, a relevância que, para o último Derrida, adquire a noção de espectro ou *revenant*, ainda que, para Jorge Aleman, a posição de Derrida seja extremamente instável: ele confia na memória mas não desconhece seu *mal de arquivo* (ALEMAN, 2000). Mesmo assim, a basculação entre alienação e separação já não conota passividade mas desejo e, nesse sentido, pauta um processo bem marcante. De início, a arte moderna foi pensada como uma *Lettre au Voyant*, uma carta ao vidente, tal o título do famoso documento de Rimbaud. Deslizou-se de *voyant* para *voyou*. A política determinou o *voyou*. Esvaziou então esse significante, chegando ao extremo de abandoná-lo. Mas a palavra sobreviverá, como fantasma, à cultura que a engendrou. Vemos, portanto, que, graças ao recurso do instrumento existencial niilista de Léon Chestov, bem como das pesquisas antropológicas do círculo bataillano, Fondane pôde explorar a experiência poética moderna, e isso nos trouxe à experiência política de dissociar, de separar, de profanar, o conceito de *soberania* e o de *incondicionalidade* da lei. Constatamos assim que mal poderá a atual soberania conciliar-se com o discurso do direito. Entre as duas instâncias, soberania e direito, mais do que de império da lei, deveríamos falar da norma como impostura ou comédia das representações.

Em resumo, que a teoria estética do *voyant*, que é a teoria da simples transgressão perante uma lei relativamente fixa ou territorializada, deu lugar à teoria política do *voyou*, uma queda catastrófica que nos revela o vazio, o *punto de la nada*, a linha de sombra, esse real singular, contingente e finito que, através da profanação, cabe tornar a postular e repensar desde o início. *Da capo*.

* Professor de literatura na UFSC, autor de *Critica acéfala* (2008) e *Maria con Marcel. Duchamp en los trópicos* (2006). 'Tempos de Babel' (2007).
antelo@floripa.com.br

Referências Bibliográficas

DERRIDA, Jacques. Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes. In: *Psyché, inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

ASSANDRI, José. *Entre Bataille y Lacan*. Ensayo sobre el ojo, golosina canibal. Buenos Aires: Cuenco de plata, 2007.

HERVE, Roger. Sacrifices Humains du Centre-Amérique. *Documents*, a.2, n. 4, Paris, 1930, p. 205-213.

KOENIGSWAKD, Ralph von. Têtes et crânes. *Documents*, a.2, n. 6, Paris, 1930, p. 353-358.

LEIRIS, Michel. Le *caput mortuum* ou la femme de l'alchimiste. *Documents*, a. n. 8, 1930.

DUTHUIT, Georges. Representations de la mort. *Cahiers d'Art*, a. 14, n. 1, Paris, 1939, p. 25-39.

PICABIA, Francis. *Pensées sans langage*: Poème. Paris: Eugène Figuière, 1919.

DERRIDA, Jacques. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003.

ALEMAN, Jorge. *Lacan en la razón posmoderna*. Málaga: Miguel Gómez Peña, 2000.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

1. A Revista *arteira* publica artigos clínicos, teóricos, ensaios sobre as conexões da psicanálise com outros saberes e comentários de leitura.
 2. Os artigos, uma vez aprovados para a publicação, podem sofrer alterações editoriais não substanciais (reparagrafações, correções gramaticais, adequações estilísticas e editoriais, inserção de notas).
 3. Os artigos devem ser encaminhados à Redação por e-mail (ebpsc@newsite.com.br), sob a forma de attachment (com arquivo gravado em Editor de texto World: estilo normal, em letra tipo Book Antiqua, tamanho 11) ou via correio (Rua Jerônimo Coelho, 280 – sala 402 – Edf. Sudameris – Centro – CEP 88.010-030 – Florianópolis/SC), acompanhados de uma cópia do original em papel A4, uma cópia em cd e mantendo as especificações anteriores.
 4. Cada artigo deve conter os seguintes elementos
 - a. Identificação:
- Título do artigo; Nome do autor e cidade; Dados sobre o autor: titulação, formação, profissão, etc; Evento em que foi apresentado; Endereço eletrônico para correspondência.
 - b. Abstracts:
-Resumo em português e inglês, com cerca de 70 palavras cada um no final do texto.
-Palavras-chave: O autor deve indicar os termos-chaves (mínimo de três e máximo de seis) do artigo em português (palavras-chave) e em inglês (keywords);
 - c. Citações e Referências Bibliográficas
-
1. Citações e referências no corpo do texto
-

Citações no corpo do texto

- a) Literais até 3 linhas: devem ser inseridas no parágrafo entre aspas duplas, sem alterações do tipo de letra, e acompanhadas do número indicativo da informação bibliográfica em rodapé, incluindo o número da página de onde foi copiada a citação. A referência completa da obra deve ser apresentada novamente na seção “Referências Bibliográficas.”
- b) Com mais de três linhas: devem ser colocadas em parágrafo diferenciado, alinhadas à direita, com recuo de três centímetros à esquerda, com tamanho de um ponto menor que o texto normal. Também deverão ser acompanhadas do número indicativo da informação bibliográfica em nota de rodapé, incluindo o número da página de onde foi copiada a citação. A referência completa da obra deve ser apresentada novamente na seção “Referências Bibliográficas”.

Notas de referências em rodapé

- a) A numeração das notas de referência é feita por algarismos arábicos, devendo ter numeração única e consecutiva.
- b) A primeira citação de um trabalho, em nota de rodapé, deve ter sua referência completa.
Ex: LACAN, Jacques [1969-1970]. *O Seminário. Livro XVII: O avesso da psicanálise*. Trad. de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991 (Ver mais exemplos no item 2 “Referências Bibliográficas”)

c) As citações subseqüentes do mesmo trabalho devem ser referenciadas de forma abreviada, utilizando as seguintes expressões:

- Mesmo autor e mesma obra subsequentes: *Idem, Ibidem*
Ex: *Idem, ibidem, p. 30.*

- Obra já citada em notas anteriores: *Op. cit.*
Ex: *LACAN, op. cit., p. 98.*

- Conferir outros trabalhos: *Cf.*
Ex: *Cf. LACAN, 1991.*

- Citar um artigo mencionado em outra obra consultada, sem que o original tenha sido utilizado no texto: *Apud*

Ex: *FREUD, 1914 apud MILLER, 1998, p. 42.* No entanto, na seção de Referências Bibliográficas deve-se citar apenas a obra consultada (ou seja, todas as informações sobre Miller, 1998).

d) No caso de citação de artigo de mais de um autor:

- Artigo com dois autores: citar os dois nomes sempre que o artigo for referido;
- Artigo com três a cinco autores: cite todos na primeira vez em que mencioná-lo; daí em diante use o sobrenome do primeiro autor seguido de *et al.* No entanto, na seção “Referências Bibliográficas”, todos os nomes dos autores deverão ser relacionados.
- Artigo com seis ou mais autores: cite apenas o sobrenome do primeiro autor, seguido de *et al.* Porém, na seção “Referências Bibliográficas”, todos os nomes dos autores deverão ser relacionados.

e) Referência a autor sem citação: deverá ser feita em rodapé, mencionando a referência completa.

f) No caso de haver coincidência de datas de um texto ou obra, distinguir com letra minúscula, respeitando a ordem de entrada nas notas.

Ex: 1895a, 1895b

g) No caso de compilação de textos de um mesmo autor em uma obra, colocar o ano do texto seguido do ano da edição da obra utilizada.

Ex: 1996 [1965].

2. Referências Bibliográficas

Devem ser colocadas ao final do texto e vir em ordem alfabética, começando pelo último nome do autor em maiúscula, seguido nome escrito somente com a primeira letra em maiúscula.

Referência a Livros: Sobrenome do autor em caixa alta, iniciais do primeiro nome seguidas de ponto, ano em que foi escrito entre colchetes, título em *italico*. Nome do tradutor, se houver, seguido da expressão “Trad. de”. Local de publicação: editora, ano da edição.

Artigo de livro: Sobrenome em caixa alta, nome do autor, título do artigo, nome do tradutor (se houver), seguido de ponto e da palavra *In*: organizador, título do livro em *italico*, local de publicação: editora, ano da edição e intervalo de páginas em que se encontra o artigo na obra.

No caso de um artigo cuja edição seja importante, ano do texto entre colchetes após o nome do autor.

Artigo de revistas: sobrenome do autor em caixa alta, nome do autor, título do artigo, nome da revista em itálico, local de publicação: editora, número, volume (se tiver), ano, páginas (usar "p." para o singular e o plural).

Se a revista for paginada por fascículo, incluir o número do fascículo, entre parênteses, sem sublinhar, após o número do volume.

Artigo de revista no prelo: sobrenome do autor em caixa alta, nome do autor. No lugar do ano, indicar que o artigo está no prelo. Incluir o nome do periódico em itálico após o título do artigo. Não mencionar data e número do volume, fascículo ou páginas até que o artigo seja publicado.

Capítulo ou parte de livro: sobrenome em caixa alta, nome do autor, ano da edição entre parênteses, título do capítulo inserir In: seguido do título do livro em itálico cidade: editora, ano e intervalo de páginas.

Trabalho apresentado em congresso, mas não publicado: Ex: FERES-CARNEIRO, Teresa. A transformação das relações familiares no mundo contemporâneo. Trabalho apresentado no II Encontro sobre Direito de Família em Discussão, Rio de Janeiro, RJ, dez. 1998.

Trabalho apresentado em congresso com resumo publicado em anais: Ex: RUDGE, A. M. Pressupostos da "nova" crítica à psicanálise. In: SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSICOLOGIA (Org.), *Psicologia no Brasil: diversidade e desafios*. XXX Reunião de Psicologia. Brasília: Universidade de Brasília, 2000, p. 87.

Teses ou dissertações não publicadas: Ex: ANTUNES, M.C.C. *O discurso do analista e o campo da pulsão: da falta de gozo ao gozo com a falta*. Tese de doutorado. Curso de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. RJ, 2000.

Obras retiradas de meios eletrônicos (CD-ROM, disquetes, etc.): sobrenome em caixa alta, nome do autor, título da obra em itálico, acrescidos das informações relativas à descrição física do meio eletrônico.

Obras consultadas on-line: sobrenome em caixa alta, nome do autor, título da obra em itálico, acrescidos das informações relativas ao endereço eletrônico apresentado entre os sinais <>, precedido da expressão "Disponível em": e a data de acesso ao documento precedida da expressão "Acesso em:". Ex.: ALVES, Castro. (2000) *Navio negreiro* [S.I]: Virtual Books. Disponível em <<http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>>. Acesso em: 10jan. 2002.

Comunicação pessoal: cite apenas no texto, dando o sobrenome e as iniciais do emissor e data. Não inclua nas referências.

Outros casos – deverão ser citados em conformidade com as normas da ABNT contidas na NBR 10520 e NBR 6023, de 2002.

A presente edição foi composta na cidade de Florianópolis, Santa Catarina em setembro de 2008.

A fonte utilizada foi Book Antiqua, corpo 11.

Impressa em papel couchê fosco 115g e capa em duo design 300g.

Tiragem: 300 exemplares.