arteira

Revista de Psicanálise

Escola Brasileira
de Psicanálise
Seção Santa Catarina

4

expediente

DIRETORIA GERAL DA EBP-SC
Maria Teresa Wendhausen (Diretora Geral)
Silvia Emilia Espósito (Diretora Adjunta)
Eneida Medeiros Santos (Secretaria e Tesouraria)
Oscar Reymundo (Diretor de Intercâmbios e Cartéis)
Soraya Santos Valerim (Diretora de Biblioteca)

CONSELHO DA EBP-SC
Laureci Nunes (Presidente)
Oscar Reymundo (Secretário)
Eneida Medeiros Santos
Liège Goulart
Maria Teresa Wendhausen
Silvia Emilia Espósito

CONSELHO EDITORIAL
Gresiela Nunes da Rosa (Responsável)
Eneida Medeiros Santos
Liège Goulart
Louise Lhullier
Nora Gonçalves

REVISOR DE TEXTO
Laertes Rebelo

COLABORAÇÕES
Armi Maria Cardoso
Bruna Meller Soares
Edson R. Mohr

CAPA, PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO
Isabel Machado Farias

Arteira
v.1, n. 1 (2008) - . - Florianópolis: Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Santa
Catarina, n. 4, 2011.

Anual
ISSN: 1983-6759

1. Psicanálise. 2. Periódicos. I. Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Santa Catarina.

CDU: 159.964
CDD: 150.195

Ficha Catalográfica elaborada por: Edson Roberto Mohr CRB 14/1040

O conteúdo dos artigos é de exclusiva responsabilidade dos autores.

Todos os direitos reservados à:

Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Santa Catarina
Rua Jerônimo Coelho, 280
Sala 402 – Edf. Sudameris - Centro
CEP 88010-030 - Florianópolis/SC-Brasil
Tel/fax 55 (48) 3222.2962
www.ebpsc.com.br
ebpsc@newsite.com.br

Onde está o fundo? Será a ausência? Não. A ruptura, a fenda, o traço da abertura faz surgir a ausência – como o grito não se perfila sobre fundo de silêncio, mas, ao contrário, o faz surgir como silêncio.

Jacques Lacan

sumário

EDITORIAL

Gresiela Nunes da Rosa 7

O SIMBÓLICO E SEUS LIMITES

1. **O Infinito na Psicanálise e o Limite do Simbólico**
Antônio Teixeira 11

2. **O Inconsciente, a Ordem Simbólica e a Tecnologia**
Luis Francisco Espíndola Camargo 18

3. **Os Limites do Simbólico na Experiência Psicanalítica Hoje: Notas Sobre Biopolítica, Extimidade e Testemunho**
Lucíola Freitas de Macêdo 24

4. **Discursos e Semblantes**
Eneida Medeiros Santos 30

ALÍNGUA

5. **A Família: Fragmentos de Linguagem Com os Quais Será Preciso se Virar**
Philippe Lacadée 37

6. **O Silêncio nas Entrelinhas**
Cinthia Busato 55

PSICANÁLISE E ARTE

7. **Arte do Real: Pontos de Contato Entre a Arte e a Psicanálise na Contemporaneidade**
Patrícia Boeing Nogueira 63

8. **Algumas Questões Sobre a Escrita Criativa em Psicanálise**
Rômulo Fabiano Silva Vargas 67

9. **Sublimação e Olhar no "Ensaio Sobre a Cegueira"**
Soraya Valerim 73

10. **As Mulheres de Althusser**
Jacqueline Virmond Vieira 77

11. **O Leviathan de Anish Kapoor, o Fort-Da e o Autismo**
Louise Lhullier e Rosane Padilla 82

PEÇAS AVULSAS

12. **O Avesso da Vida Contemporânea e a Loucura do Laço Social**
Eric Laurent 89

13. **Nós do Amor**
María de las Nieves Soria Dafunchio 97

14. **Um Objeto Estranho**
Marise Pinto 108

15. **"Oh, Pedaço de Mim!"**
Cleudes Maria Slongo 112

16. **As "Pedras de Espera" Lançadas por Freud na Construção da Teoria das Psicoses**
Adriana Rodrigues 119

SINTHOMA

17. **A Felicidade: Que Felicidade?**
Mauricio Tarrab 127

18. **Por Uma Saúde Singular**
Gresiela Nunes da Rosa e Daniela Tezza Canever 147

19. **Sinthoma e Delírio Generalizado**
Laura B. Fangmann 151

20. **A Função do Analista na Constituição do Sinthoma na Psicose**
Maria Teresa Wendhausen 155

PASSE

21. **Considerações Sobre o Passe e a Escola Una**
Sérgio de Campos 161

22. **O Casal Amor e Gozo: "Ser Uma Mulher Não-Toda para o Um"**
Angelina Harari 170

23. **Testemunho de Passe**
Gustavo Stiglitz 176

E FICA O SIGNIFICANTE

24. **Retrato do Artista Como Louco**
Vanessa Nahas 187

editorial

Temos a satisfação de anunciar o nascimento de mais uma Arteira. Chega agora o número 4. A nova edição foi concebida através do trabalho de muitos: autores, editores, revisores e muitos colegas que, empenhados na causa analítica, tornaram possível mais uma grande revista. Desde já, agradecemos com todo carinho e admiração o trabalho tão bem desempenhado por todos os envolvidos.

A direção calculada, não sem o encontro com a contingência do trabalho produzido no um a um por generosos colegas que vêm enriquecer este número, compõe o Um da Arteira número 4. O Um, que bem entendemos, não poderia ser senão não-todo, sem furos, está articulado nesta edição sob as nomeações das seções: "o simbólico e seus limites", "alíngua", "psicanálise e arte", "peças avulsas", "sinthoma", "passe" e "e fica o significante".

Neste número contamos com vários artigos que estão em consonância com o tema do próximo Congresso da Associação Mundial de Psicanálise, "A ordem simbólica no século XXI não é mais o que era. Que consequências para a cura?", e também com o tema de nossa Jornada anual, "Por que falar, ainda? O simbólico em psicanálise". Antônio Teixeira veio à Seção Santa Catarina nos brindar com uma excelente conferência sobre o infinito na psicanálise e os limites do simbólico, assunto que, por uma segunda gentileza do autor, se transformou no texto que abre essa edição da revista.

Contamos ainda com a presença dos riquíssimos textos de nossos colegas franceses, Philippe Lacadée, que demonstra como o sujeito deve se desembaraçar dos restos de linguagem com os quais se reencontra com o real, e Eric Laurent que, por meio da análise da vida contemporânea, trata de nos demonstrar a limitação de todo o saber e o fracasso do discurso do mestre.

Colegas argentinos também estão presentes nesta edição. Temos aqui o estabelecimento do texto da conferência que Maurício Tarrab nos concedeu sobre o tema da felicidade, e a publicação de um capítulo do novo livro de María de las Nieves Soria Dafunchio, que nos apresenta a topologia amorosa. Outro colega argentino, Gustavo Stiglitz, que vem

compor o total de nossa revista, nos presenteia com aquilo que temos de mais caro na psicanálise hoje: o testemunho de passe.

Sérgio de Campos nos esclarece o funcionamento do testemunho de passe abrindo a seção que traz, além do testemunho de Stiglitz, também o de Angelina Harari, nos dizendo: "O Passe é o coração da Escola Una, onde pulsa o seu espírito e, como veia política, a possibilidade do inesperado emergir e surpreender."

Aqui vocês também encontrarão belíssimos textos que trazem importantes reflexões sobre a relação tão antiga que a psicanálise tem com a arte. A arte na plástica, na literatura, no cinema nos ajudando a dar contorno ao real.

E, por fim, como vimos fazendo ao longo do nosso trabalho na Seção Santa Catarina, trazemos aqui também mais uma contribuição de nossa querida colega, Vanessa Nahas, que, partindo de nossas vidas, nos deixou marcas do seu trabalho decidido e apaixonado.

Temos aqui o conjunto que aqui nomeamos Arteira - número 4. Esperamos que a imensa satisfação que foi fazê-la possa agora aparecer do outro lado, durante sua leitura!

Gresiela Nunes da Rosa

o simbólico e seus limites

O INFINITO NA PSICANÁLISE E O LIMITE DO SIMBÓLICO

RESUMO: Buscando delimitar a dimensão do infinito para a psicanálise, aborda a contingência como condição constitutiva da infinitude no universo científico moderno. Em seguida demonstra que o tratamento do infinito, pela psicanálise, resulta da aplicação, sobre a questão sexual, dessa dimensão de contingência extraída do discurso da ciência.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise. Infinito. Contingência. Sexualidade.

Antônio Teixeira

Psicanalista. Membro da EBP/AMP. Mestre em Filosofia Contemporânea pela UFMG e Doutor em Psicanálise pelo – Champ Freudien – Paris VIII. Belo Horizonte/MG. Brasil.
E-mail: amrteixeira@uol.com.br

> Não há opinião matemática [...]. Em sentido contrário, é legítimo supor que toda opinião negativa sobre a matemática é uma defesa dos direitos da opinião.[1]

Ao aceitar o convite de Laureci Nunes e Luiz Francisco Camargo para vir falar aqui acerca do infinito na psicanálise e dos limites do simbólico, a primeira preocupação que me veio foi a de não incomodar vocês numa manhã de sábado com uma conferência infinita. Para se falar acerca de, é preciso, antes de tudo, constituir uma cerca. Pois não é necessário ser psicanalista para saber que existem discursos incercáveis, se me permitem o neologismo, como o são em geral os discursos reivindicativos, assim como também o é o colóquio de um casal discutindo a impossível relação. Há mesmo um elemento pulsional do discurso que parece transbordar a superfície do corpo em sua abertura; esse dado se ilustra, em nosso vernáculo, na expressão usada em referência ao tagarela incontinente, quando dizemos que ele fala pelos cotovelos. São discursos, enfim, em que o infinito se apresenta na forma do aberto, sem cerceamento, de tal sorte que querer falar acerca desse infinito soa tão contraditório como um *peri apeíron*, um falar acerca do que não tem cerca.

Considerando, portanto, a necessidade que nos obriga a cercear o infinito no interior de algum contorno, por mínimo que seja, pareceu-me de grande pertinência a ideia lançada por Laureci de tratar do limite do simbólico na sequência do título. Existe, aliás, um interesse psicanalítico claro em tratar como contorno do infinito o limite colocado pela experiência do simbólico, na medida em que esse limite se localiza num espaço discursivo que se avizinha daquele ocupado pela questão da sexualidade, por razões que tentarei desenvolver aqui. Avancemos, provisoriamente, que do mesmo modo que há um recalque a separar o sexual do saber, relacionado ao efeito discordante da representação sexual que não obedece ao sentido prescrito pelo discurso, existiria, por sua vez, um recalque que separa o saber do infinito, uma espécie de horror epistêmico gerado pelo transtorno que sua consideração provoca sobre os esquemas habituais do pensamento.

Jacques-Alain Miller[2] evocava em algum lugar, eu creio, de "O Banquete dos Analistas", o grande transtorno gerado pela consideração da diagonal do quadrado entre os pitagóricos, na antiguidade. Para um saber inteiramente orientado pelo ideal harmônico da proporção, que pensava o mundo segundo noções geométricas representadas pelas relações numéricas ditas racionais, a raiz quadrada de 2 (1,41421 356237309504880168872420 97...) soava como uma nota discordante, um escândalo que ganharia o nome de número irracional. Conta, inclusive, a lenda que aqueles que se deram conta disso teriam sido assassinados pela seita pitagórica para preservar a harmonia do saber matemático. Podemos dizer que um transtorno semelhante se deu com a consideração matemática do infinito, que colocava em suspenso o axioma fundamental do pensamento antigo de que a parte é menor do que o todo. O conjunto infinito foi por muito tempo recusado como impensável, pelo paradoxo que sua consideração produz ao colocar em relação de equivalência o todo com a parte.

Sabemos, afora isso, que a abertura do espaço infinito, proposta pelo discurso da ciência no século XVII, foi por muito tempo recusada por nos deixar sem lugar num universo alheio aos nossos apelos. Luiz Francisco nos lembra, em sua tese, da célebre observação de A. Koyré, indicada pelo título do livro *Do mundo fechado ao universo infinito*, onde se indica a reação de horror ao discurso da ciência, que destituía o homem do lugar que lhe era reservado no Cosmos finito dos antigos, para lançá-lo no Universo infinito em que nada mais nos diz particularmente respeito. Koyré nos demonstra que muitos dos primeiros "modernos" não suportaram inicialmente esses efeitos de dissolução da ideia de lugar que a consideração do universo infinito implicava. Copérnico, por exemplo, permaneceu ligado, por mais "copernicano" que ele fosse, à concepção hierárquica de um universo que, mesmo tendo a Terra arrancada do seu centro, atribuía ao Sol o lugar central. E mesmo Galileu, a quem se atribui o mérito de ter procedido a uma dissolução matemática das qualidades no universo moderno, se ele não pôde formular expressamente a "lei da inércia", foi por não aceitar a consequência radical da concepção de um espaço infinito, onde o movimento retilíneo viesse a ser admitido fora de qualquer referência às noções de lugar ou de finalidade.[3]

É necessário, contudo, precisar que o que está em questão na infinitude do Universo da Ciência é menos a infinitude virtual de sua extensão do que sua contingência constitutiva. Mesmo que houvesse uma cerca, uma parede nos confins do Universo moderno, ele ainda assim seria intrinsecamente infinito porque o discurso científico que o constitui, embora possa enunciar suas leis, não nos dá sua

razão de ser. Queremos com isso dizer que se a lei da gravitação de Newton nos permite conhecer o modo de funcionamento da atração dos corpos no Universo, ela não nos diz porque isso assim ocorre. Ela nos dá o como, a sintaxe dos fenômenos que ela enuncia, mas nunca nos revela o porquê[4]. É nesse sentido que o discurso da ciência exibe o parentesco do infinito com o contingente: o que assim ocorre poderia se manifestar de modos infinitamente distintos. A lei física se coloca no ponto limite do simbólico, porque nenhuma estratégia discursiva pode fixar o sentido ou a razão de ser de um fenômeno descrito cientificamente.

Se enfatizamos essa constituição contingente do infinito, é porque nos importa salientar, a propósito do tratamento psicanalítico da sexualidade, que seu interesse é justamente o de exibir a relação do sujeito com o sexual do ponto de vista de sua radical contingência. O que está em jogo na perversidade polimorfa que Freud soube tão bem isolar, a propósito da experiência sexual infantil, é o fato de que não há nada que destine o sexual a uma finalidade predeterminada, seja ela biológica (reprodução), seja ela cultural (sublimação). Por ser essencialmente contingente, a sexualidade admite uma infinidade de vias que nenhum inventário das perversões poderia conter. Vale sublinhar que Freud jamais cederia quanto a essa dimensão essencialmente contingente da sexualidade. A prova disso, nos lembra Badiou, é que ele jamais aceitaria os propósitos de atribuir ao sexo o sentido cultural tão decantado mais tarde por alguns epígonos da escola de Frankfurt. Contrariamente ao discurso hermenêutico, que visa espiritualizar o sexo, dar sentido à relação sexual, a psicanálise sustenta sua radical contingência, sua abissal ausência de sentido. [5]

Pois muito embora a psicanálise situe a sexualidade na etiologia das neuroses, é um grande erro supor que ela se constitui como a doutrina que inaugurou um saber sobre o sentido do sexual. Foucault não se cansava de explicar que a cultura ocidental já havia constituído um tal saber bem antes da psicanálise, ainda que fosse com o objetivo de disciplinar a sexualidade no interior do modelo familiarista progressivamente constituído pela sociedade burguesa ao longo do século XVIII.[6] Quando falamos, então, de um gesto inaugural do saber psicanalítico em relação ao sexo, temos em mente algo de radicalmente distinto do saber sobre o sentido do sexual. Para indicar o que vem a ser essa perspectiva que a psicanálise inaugura, vale antes de tudo lembrar que o que está em questão, para a psicanálise, é menos um saber sobre o desejo sexual, no sentido de tomar esse desejo como objeto que se isola no interior de um domínio discursivo, do que a consideração do próprio saber como uma atividade eminentemente sexualizada, eminentemente atravessada pela própria

questão do desejo.

Por isso, a psicanálise, no lugar de tratar o sexual como um objeto determinado no campo do saber, estabelece uma erótica do saber na qual o desejo sexual se situa na fonte de sua enunciação. Ela propõe uma consideração clínica do saber enquanto atividade sexualizada, de sorte que o seu impedimento ou sua estimulação podem provocar efeitos clinicamente verificáveis de inibição ou de avivamento intelectual, conforme Freud exaustivamente demonstra em seu estudo sobre Leonardo da Vinci[7]. Ali onde o dispositivo disciplinar veio gerar um saber sobre a sexualidade infantil, que se reflete nos regulamentos elaborados para a vigilância das proximidades físicas, a psicanálise vem dar visibilidade às próprias teorias sexuais infantis, às ficções teóricas que as crianças constroem em resposta aos problemas que elas mesmas se colocam face à experiência enigmática do sexo.

Por conceber, então, a relação do sujeito ao saber ao modo de uma resposta construída em torno do enigma sexual, a psicanálise chega a estabelecer uma verdadeira tipologia clínica dessa relação, nos distintos modos em que ela se estrutura. Assim, se por um lado temos a condição da neurose como uma posição de não querer saber relativa aos efeitos discordantes de uma determinada representação pulsional, por outro lado temos o fenômeno clínico da transferência que se constitui como efeito da suposição amorosa do qual depende o próprio saber construído em análise. Por oposição ao saber suposto da neurose, apoiado na crença dirigida ao Outro, a descrença (Unglaube) no Outro do paranoico se manifesta na exigência do saber exposto do qual Rousseau[8] foi a testemunha mais forte, como se pode ler em suas "Confissões". A ela se acrescenta a constituição essencialmente paranoica do conhecimento fundado na crença delirante do sentido sexual, cuja estrutura se revela nas copulações discursivas de princípios complementares: o Yin e o Yang da filosofia oriental, os pares Anima e Animus da psicologia especulativa de Jung, para não mencionar as relações especulares entre a vagina e a mucosa nasal da teoria delirante de Fliess.

Por oposição ao conhecimento paranoico, erige-se a estrutura histérica do saber científico representado eminentemente por René Descartes: nele se recusa toda dimensão especular do conhecimento apoiada na autoridade da tradição, para acolher somente a evidência lógica da ideia clara e distinta. Podemos somar a essa tipologia, se ainda o quisermos, a estrutura obsessiva do saber universitário, marcado pela exigência burocrática de um controle epistêmico que permite verificar, através da grade dos conceitos, que o sujeito sabe do que está falando. Ele é a antítese completa

do saber que interessa à experiência da psicanálise, onde o sujeito não sabe do que fala e pode por isso se ver surpreendido por uma verdade que ele próprio enuncia. Encontramos também a ontologia como produção de saber que somente se justifica pela presença, em seu horizonte, da prescrição normativa do mestre, por oposição ao saber irônico, representado pelo personagem de Sócrates, constituído na dissolução da ontologia pela colocação em evidência de seu estatuto de semblante.

Toda essa tipologia, como se vê, vai tão longe que num dado momento um aluno chega a interrogar Lacan, em seu seminário sobre o saber do psicanalista (recentemente intitulado por "eu falo às paredes"), se a incompreensão de Lacan seria ela também um sintoma clínico. A que Lacan responde, por ocasião da lição de 2 de dezembro de 1971 de seu seminário, que a incompreensão matemática seria, ela sim, um sintoma relativo à recusa subjetiva de se pensar a verdade do sexual fora do registro do sentido.

A bem dizer, não foi por acaso que eu deixei em último lugar da lista este ponto referido ao sintoma da incompreensão matemática como efeito no saber derivado da dificuldade de se pensar a verdade do sexual fora do registro do sentido. Esse ponto nos interessa particularmente, na medida em que através dele focamos o modo pelo qual a psicanálise toca no real do sexo que se formula enquanto impasse do discurso significativo. Quando falamos então da incompreensão matemática como sintoma, temos em mente o fato de que o sintoma psicanalítico inscreve seu valor de verdade na própria distorção que ele imprime sobre o juízo de realidade do sujeito. Segundo Lacan, os sujeitos às voltas com a incompreensão matemática são aqueles que esperam um sentido da verdade, ou seja, algo mais do que sua redução aos valores dedutivos. As articulações demonstrativas lhes parecem carentes de algo que se encontra no nível de uma exigência de verdade, relativo ao fato, constatado por Russel, de que a matemática é um saber que se ocupa de enunciados desprovidos de qualquer sentido.

Por ser a matemática uma literalização que dissolve a significação de seu conteúdo, Lacan localiza, no sintoma da incompreensão matemática, o que ele chama de aversão ao vazio de sentido no que concerne ao verídico. Indiferente ao sentido, a matemática é, para Lacan, a ciência sem consciência diante da qual o filósofo fica arrolhado, uma vez que pensar a verdade como sentido a ser conhecido é justamente o sintoma que ele atribui à filosofia de seu tempo. Há, portanto, uma conexão nítida entre o que Lacan enuncia a propósito da incompreensão matemática, identificada como sintoma condicionado pelo apego ao sentido, e a referência que ele faz ao filósofo, seis

meses mais tarde, no *Étourdit*, como aquele que se encontra *bouché aux mathématiques*.[9]

Se trago aqui essa reflexão, é porque interessa-me levar à consideração de vocês o efeito gerado pelo divórcio sintomático entre a filosofia e a matemática no tratamento da questão do infinito, que é o objeto dessa intervenção. É imprescindível ler, a esse respeito, o ensaio "Filosofia e matemática" de A. Badiou, que eu tentarei resumir brevemente, onde vocês encontram uma abordagem luminosa desse problema.[10] Badiou ali nos explica que esse sintoma da recusa da matemática não é constitutivo da filosofia, em sua fundação. Pelo contrário, a matemática se colocou, desde sua origem, como condição para a reflexão filosófica que nos emancipou da narrativa mítica, gerando a forma do pensamento laico, livre de toda postura sagrada de enunciação. No seu entender, o que explica o divórcio contemporâneo entre a matemática e a filosofia deve ser atribuído ao gesto do pensamento romântico que tem início com Hegel. Foi o romantismo que criou a convicção de que a filosofia deveria dispensar a matemática como condição de seu exercício, sustentando que a apreensão do sentido do infinito deveria se realizar no âmbito de sua temporalidade histórica.

Badiou quer com isso dizer que a filosofia romântica, em seu apego ao sentido do infinito, teria proclamado a êxtase temporal de sua abertura nos confins da história – êxtase comparável, se quiserem, ao sentimento oceânico relatado por Romain Rolland a Freud –, ao mesmo tempo em que recusa a ideia de sua abstração atemporal representada pelo pensamento matemático. O romantismo veio gerar a convicção de que o infinito verdadeiro revela o seu sentido no horizonte histórico, banindo a concepção matemática que se apresenta alheia às representações do infinito temporal como horizonte. É ele que nos faz até hoje viver sob a representação do infinito enquanto perspectiva temporal aberta, ao passo que a matemática, dali banida, convocar-nos-ia a pensá-lo no cerco local de sua literalização.

O problema é que a apreensão desse infinito aberto, por permanecer cativo da figura do Um, termina por gerar uma atitude de devoção religiosa pelo sentido colocado no horizonte sagrado de um devir messiânico que escaparia a nossa finitude. Para nos livrarmos desse apego religioso ao infinito como Um aberto, cujo corolário catastrófico nosso século conheceu nas formas totalizantes de unificação política geradora de deuses obscuros, seria necessário, acrescenta Badiou, valer-nos da possibilidade que o pensamento matemático autoriza de secularizar esse infinito sagrado, enviando-o à banalidade neutra de sua inscrição literal. Somente a matemática permite desenvolver o tema do infinito na figura estrita do múltiplo indiferente que pode ser localizado nas diversas situações. Ela é o pensamento que

nos permite arrancar o infinito da sacralidade do Um para disseminá-lo na "tipologia sem aura das multiplicidades". Não há mais a paixão da finitude, uma vez que o dado inicial é o infinito, do qual se deduz a finitude por limitação: "somos todos infinitos, como toda situação múltipla, sendo o finito uma abstração lacunar".[11]

ABSTRACT: The infinite in psychoanalysis and the symbolic limit: In order to define the treatment of infinity in psychoanalysis, the author conceives the contingency as a constitutive condition of infinity in modern scientific universe. The author then shows that the psychoanalytic approach of infinity results from the application of this scientific contingency on the sexual condition.

KEYWORDS: Psychoanalysis. Infinity. Contingency. Sexuality.

NOTAS

[1] BADIOU, Alain. Filosofia e matemática. In: _____. **Conditions**. Paris: Seuil, 1992.

[2] MILLER, Jacques-Alain. **El banquete de los Analistas**. Buenos Aires: Paidós, 2000.

[3] KOYRÉ, Alexandre. **Études galiléennes** [(1939)]. Paris: Hermann, 1986. p. 211 e 279.

[4] BACHELARD, Gaston. **Le nouvel esprit scientifique** [(1934)]. Paris: P.U.F., 1995. p. 10-15.

[5] BADIOU, Alain. **O Século**. São Paulo: Idéias & Letras, 2007. p. 125-26.

[6] FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1997. p. 22 et seq.

[7] FREUD, Sigmund. Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância [1910]. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p.73-141.

[8] ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Confissões**. São Paulo: Edipro, 2007.

[9] LACAN, Jacques. **Autres écrits**. Paris: Seuil, 2001. p. 453.

[10] BADIOU, Alain. **Conditions**. Paris: Seuil, 1992. p. 157-178.

[11] Ibid., p. 176.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. **Le nouvel esprit scientifique** [(1934)]. Paris: P.U.F., 1995.

BADIOU, Alain. **Conditions.** Paris: Seuil, 1992.

BADIOU, Alain. **O Século**. São Paulo : Idéias & Letras, 2007.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber.** Rio de Janeiro: Graal, 1997.

FREUD, Sigmund. Leonardo da Vinci e um lembrança de sua infância [1910]. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p.73-141.

KOYRÉ, Alexandre. **Du monde clos à l'univers infini**. Paris: Gallimard, 1973.

KOYRÉ, Alexandre. **Études galiléennes** [(1939)]. Paris: Hermann, 1986.

LACAN, Jacques. **Autres écrits**. Paris: Seuil, 2001.

MILLER, Jacques-Alain. **El banquete de los Analistas**. Buenos Aires: Paidós, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Confissões**. São Paulo: Edipro, 2007.

O INCONSCIENTE, A ORDEM SIMBÓLICA E A TECNOLOGIA

RESUMO: Pretende-se justificar a necessidade de se retomar algumas noções do início do ensino de Lacan para discutir o estado atual do simbólico, em particular os conceitos de ordem simbólica e de sobredeterminismo. Além disso, problematiza-se a hipótese de que a adoção da tecnologia pelos indivíduos é responsável pela atual fragilização da ordem simbólica.

PALAVRAS-CHAVE: Ordem simbólica. Sobredeterminismo. Inconsciente. Tecnologia.

Luis Francisco Espíndola Camargo

Psicanalista. Correspondente da Seção Santa Catarina da EBP. Mestre em Psicanálise (Universidade de Paris VII). Doutor em psicologia UFSC). Florianópolis/SC. Brasil. Email: lfe.camargo@gmail.com

> O sujeito, na medida em que fala, pode encontrar inteiramente sua resposta, seu retorno, seu segredo, seu mistério, no símbolo construído que as máquinas modernas representam para nós, ou seja, algo ainda bem mais acéfalo do que aquilo que encontramos no sonho da injeção de Irma.[1]

Na apresentação do VII Congresso da Associação Mundial de Psicanálise, que se realizará na cidade de Buenos Aires entre os dias 23 e 27 de abril de 2012, Flory Kruger associa a perda da consistência da ordem simbólica à democratização da informação proporcionada pelo surgimento da Internet: "não devemos esquecer que o tema da fragilização da ordem simbólica tem um aspecto de geração que, por sua vez, depende do grau da adoção da tecnologia."[2] Trata-se de uma hipótese que nos interessa, na medida em que a sua validade pode indicar uma resposta para uma pergunta colocada pela própria autora: quais são as consequências da debilitação da ordem simbólica para a direção do tratamento?

A hipótese, que consiste em afirmar que a adoção da tecnologia é responsável por uma fragilização da ordem simbólica, nos relança a alguns conceitos fundamentais do início do ensino de Lacan. Em primeiro lugar, seria necessário esclarecer o que se denomina de "ordem simbólica".

A propósito desse termo, encontrado, do mesmo modo, no argumento do tema das *41émes Journées de l'École de la Cause Freudienne*[3], a prática lacaniana da psicanálise revela, na relação do sujeito com a sua própria fala, uma *ordem* efetiva nos fatos que restam inexplicáveis, e que essa ordem constitui o fato novo para o sujeito. Além disso, o termo sobredeterminismo aparece como um conceito necessário para se poder repensar o estatuto atual da ordem simbólica.

Freud foi quem reconheceu que as leis da condensação e da transformação recobrem as estruturas por onde se exercem na linguagem os efeitos da metáfora e da metonímia. Nesse sentido, o argumento das *Journées* da EFC recoloca o conceito de intersubjetividade articulado por Lacan a partir da instituição do Outro no lugar da

fala. O lugar da fala surge como a outra cena, como transformação da cena primitiva designando as origens do nível governado pela maquinaria inconsciente. O sujeito está sobredeterminado pelo simbólico e pela ambiguidade inerente ao discurso, podendo ser reconstituído no percurso da cadeia significante pela experiência da psicanálise.

Ao afirmar que o inconsciente só pode ser constituído como cadeia significante, justifica-se a necessidade de se percorrer essa cadeia durante a experiência, para reencontrar aí o sujeito como o qual realmente se pode operar. Essa é uma condição necessária para o advento do sujeito do inconsciente, e que motivou Freud a criticar Sandor Ferenczi e Otto Rank, haja vista os desvios da prática da psicanálise nos anos 30. Freud desvalorizou as tentativas de ambos em encurtar o caminho das análises, respectivamente, por meio da técnica ativa e da teoria do trauma do nascimento.[4] Para Freud, era indispensável percorrer a cadeia significante para reintegrar a história do sujeito até as últimas consequências sensíveis, para extrair daí as leis determinantes que constituem a maquinaria inconsciente.

O problema posto atualmente é que a ordem simbólica estaria fragilizada sem se saber verdadeiramente as causas responsáveis por tal debilitação. Se se considera que a ordem simbólica nos tempos de Freud era constituída pelas leis imbricadas nos complexos familiares, essa hipótese indicaria que tais complexos, responsáveis pela estruturação simbólica e pelas funções de coordenação dos significantes do sujeito, foram substituídos pela tecnologia. Por isso, já não se fala em Nome-do-pai, mas na sua pluralização e no cumprimento (ou não) de uma função de coordenação das redes significantes.

Entretanto, o simples emprego do termo tecnologia não especificaria claramente esses determinantes, tendo em vista que a palavra tecnologia significa, grosso modo, a *teoria da técnica*. De qual tecnologia está se falando? A tecnologia espacial, a agrícola, a da indústria farmacêutica, a da engenharia, a das telecomunicações, a da biomedicina? Todas essas tecnologias remontam apenas uma: a ciência. Nesse sentido, ao afirmar que os sujeitos são determinados pela tecnologia, pode-se também afirmar que os sujeitos são determinados pelos avanços da ciência.

Lacan em *A ciência e a verdade* [1966], texto baseado nas teses de Alexander Koyré (1892-1964), retoma o fato de que a psicanálise só pode surgir a partir do século XVII, com o advento da ciência. "Koyré é nosso guia aqui, e sabemos que ele ainda é desconhecido"[5]. Lacan pinça em Koyré o momento preciso do surgimento da ciência moderna, o cogito cartesiano: "penso, logo sou". Mas por que a psicanálise

só pode surgir a partir do advento da ciência? Segundo Lacan, porque o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, daí a importância do cogito para a psicanálise. Descartes foi quem desvinculou parte do pensamento da Igreja, possibilitando assim o surgimento da ciência. Nesse sentido, o ser do sujeito implicado no pensamento reside na sua própria fala como lugar da verdade. Além disso, foi necessário para Lacan distinguir se a psicanálise é uma ciência do fato que a sua experiência implicaria necessariamente o sujeito da ciência. Em outras palavras, a tese lacaniana consistiu em demonstrar que foi o sujeito da ciência que chegou até Freud, passando no decorrer da experiência para o estatuto de sujeito dividido entre o pensamento e a fala, entre o saber e a verdade.

Do mesmo modo, em seu escrito "Coisa Freudiana" [1966], Lacan vinculou a verdade do sujeito à fala por meio de sua famosa alegoria: "eu, a verdade, falo".

> Sou para vós, portanto, o enigma daquela que se esquiva tão logo aparece, homens que tanto consentis em me dissimular sob os ouropéis de vossas conveniências. [...] Por onde, afinal, irei passar em vós, onde estava eu antes dessa passagem? Será que um dia vo-lo direi? Mas, para que me encontreis onde estou, vou ensinar-vos por que sinal reconhecer-me. Homens, escutai, eu vos dou o segredo! Eu, a verdade, falo[6].

A partir dessas breves considerações, gostaria de introduzir uma direção possível de investigação, levando em consideração a proposta encontrada no texto de apresentação do VII Congresso da AMP. Segundo as teses de Lacan é o sujeito da ciência que chega à Freud. Logo, se a ciência se modificou (ou não) ao longo destes 100 anos, fica-se necessariamente forçado a colocar pelo menos três hipóteses em relação ao estado atual do sujeito da ciência: (1) se a ciência se modificou verdadeiramente, esse sujeito provavelmente deve ter se modificado; (2) se a ciência não se modificou é provável que a relação do sujeito com a ciência tenha se modificado e; (3) nem a ciência e nem o seu sujeito se modificaram.

De certa forma, tal direção de pesquisa já aparece esboçada no argumento das *Journées* da ECF, ao se destacar alguns conceitos do início do ensino de Lacan. É no início do seu ensino onde se encontra o desenvolvimento da noção de ordem simbólica. Segundo Lacan, "[...] a verdade que brota do momento do pensamento freudiano [...] é que a ordem simbólica que é constituinte para o sujeito"[7]. Lacan demonstrará essa determinação dos sujeitos no percurso de um significante e no respectivo ordenamento simbólico em seu seminário sobre o conto de Edgar Allan Poe, "A carta roubada". Para Lacan é a determinação dos sujeitos pelo significante que possibilita a própria construção do conto: o ordenamento das duas séries, uma

imaginária e outra simbólica, a cena primitiva que se desenrola na alcova real, e a segunda cena, ordenada a partir da primeira, e que se desenrola no gabinete do ministro. A carta/letra é o significante puro que determina a posição dos sujeitos e confirma o automatismo de repetição. Ainda no apêndice desse escrito, Lacan apresenta as redes de sobredeterminação, a duplicação das cadeias e as suas respectivas leis para demonstrar como se estruturam as redes significantes, a maquinaria inconsciente, o modo como o imaginário se concatena com o simbólico a partir de um real que é puro acaso.

Para Lacan, o que permitiu a Freud fundar a psicanálise foi a determinação simbólica, mesmo encontrando um limite ao interpretar sempre as leis que regem essa ordem a partir do complexo de Édipo e do complexo de castração: "ao insistir em que a análise da neurose fosse sempre reconduzida ao nó do Édipo, ele não almejou outra coisa senão garantir o imaginário em sua concatenação simbólica, pois a ordem simbólica exige pelo menos três termos [...]."[8]

Para ir além dos limites freudianos, Lacan apelou, sobretudo, para as matemáticas, em particular para a teoria dos jogos, a lógica e a teoria ingênua dos conjuntos:

> [...] aquilo a que Freud chama sobredeterminação deve ser considerada, antes de tudo, um fato de sintaxe, se quisermos apreender os efeitos de analogia. [...] Dessa determinação simbólica, a lógica combinatória fornece-nos a forma mais radical, e é preciso saber renunciar à exigência ingênua que pretenderia submeter sua origem às vicissitudes da organização cerebral que ocasionalmente a reflete.[9]

O homem está assim preso na cadeia simbólica desde seu nascimento. Seu ser, sua personalidade, seus traços de caráter, suas idiossincrasias, tudo isso, são efeitos de um jogo significante, regidos por certas leis responsáveis pelo ordenamento lógico do material inconsciente. Mas não é Lacan quem revela esse segredo, e sim Freud.

Freud já havia utilizado termos matemáticos, mesmo antes de "A interpretação dos sonhos". No livro dos "Estudos sobre histeria", publicado conjuntamente com Joseph Breuer, mais especificamente no texto sobre "A psicoterapia da histeria"[10] [1893], encontra-se uma interessante descrição de Freud sobre os modos de organização do material inconsciente em alguns de seus casos clínicos. A descrição sugere que o inconsciente é uma organização de arquivo. Essa organização de arquivo é demonstrada por Freud sob a forma de três séries dispostas em arranjos lógicos ao redor de um núcleo de real: 1) séries cronológicas a partir de sequências lineares constituídas por temas; 2) séries na forma de estratificações concêntricas e; 3) séries na forma de *zig-zag*. Essas séries constituiriam um fato novo, uma máquina exterior

ao próprio sujeito. Segundo Lacan, "essa exterioridade do simbólico em relação ao homem é a noção mesma de inconsciente. E Freud provou constantemente que se atinha a ela como sendo o próprio princípio de sua experiência."[11]

Lacan revela que essa ordem simbólica é particular, a partir de sua fórmula "o inconsciente é estruturado como uma linguagem". Mais tarde, o conceito de alíngua representará essa relação singular do sujeito com a linguagem.

> Alíngua nos afeta primeiro por tudo que ela comporta como efeitos que são afetos. Se se pode dizer que o inconsciente é estruturado pela linguagem, é que os efeitos de alíngua, que já estão lá como saber, vão bem além de tudo que o ser que fala é suscetível de enunciar[12].

Nesse sentido, pode-se dizer que não existe uma ordem simbólica, mas infinitas formas de ordenamento dos significantes, diversas formas de organização do material inconsciente, correspondentes a cada sujeito. Sendo assim, a hipótese apresentada no início deste trabalho de que a adoção da tecnologia é responsável pela debilitação da ordem simbólica sugere que se investigue a relação dos sujeitos com a tecnologia, já que essa adoção é realizada por eles mesmos.

A Internet está como uma das redes simbólicas na qual o homem contemporâneo circula, se significa, joga o jogo e, ao mesmo tempo, é jogado. Ao se adotar a máquina para pensar, o próprio pensamento do homem passa a ser constituído e operado por ela. O pensamento e o ser se inserem nas redes simbólicas que se encontram sobredeterminadas. Como exemplo, veja-se o caso das redes sociais (*Facebook*, *Orkut*, *Twiter*,), onde as máquinas passam a pensar pelos sujeitos, e pode-se até afirmar que elas passam a ocupar o lugar que antes se encontrava a maquinaria inconsciente. Grosso modo, pode-se dizer que se tem aí uma inversão do inconsciente como máquina para a máquina como inconsciente. O filme *Matrix* (1999), produzido pelos irmãos Wachowski, ilustra a rede simbólica exterior que determina os sujeitos, que passa a pensar por eles, que os duplica e, ao mesmo tempo, os atravessa. Os sujeitos se encontram em *Matrix* como num sonho: divididos, duplicados e sobredeterminados.

A adoção da tecnologia pelos sujeitos implica na adoção das redes simbólicas exteriores a eles mesmos, constituídas pelos avanços da lógica matemática aplicada ao desenvolvimento de linguagens artificiais. Considerar que a adoção da tecnologia é responsável pela debilitação da ordem simbólica implica necessariamente investigar o estado atual do sujeito da ciência, o estado de um sujeito acéfalo.

ABSTRACT: This text intends to justify the need to return to some notions from the beginning of Lacan's teaching to discuss the current state of the symbolic, particularly the concepts of symbolic order and overdetermination. Moreover, discusses the hypothesis that the adoption of the technology by individuals is responsible for the current weakening of the symbolic order.

KEYWORDS: Symbolic Order. Overdetermination. Unconscious. Technology.

NOTAS

[1] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 2:** o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise [1954-1955]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985. p.235.

[2] KRUGER, Flory. A ordem simbólica no século XXI: já não é o que era; quais as consequências para o tratamento? In: *CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE*, 7. **Apresentação**. Buenos Aires, 23-27 abr. 2012. AMP, 2011. Disponível em: <http://www.congresoamp.com/pt/template.php?file=Textos/Presentacion-del-VIII-Congreso-de-la-AMP.html>. Acesso em: 30 ago. 2011.

[3] JORNADA DA ESCOLA DA CAUSA FREUDIANA, 41. Paris, 8 - 9 de outubro de 2011.

[4] FREUD, Sigmund. Análise terminável e interminável [1937]. In: _____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 23, p. 225-270.

[5] LACAN, Jacques. A ciência e a verdade [1966]. In: _____. **Escritos.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998, p. 870.

[6] LACAN, Jacques. A coisa freudiana [1966]. In:_____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998, p. 410.

[7] LACAN, Jacques. O seminário sobre a "A carta roubada" [1966]. In: _____. **Escritos.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998, p. 12.

[8] LACAN, Jacques. Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956 [1966]. In: _____. **Escritos.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998, p. 464.

[9] Ibid, p. 468.

[10]FREUD, Sigmund. Estudos sobre a histeria. In: _____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.2, p.271-316.

[11]Op. cit., 1998, p.469.

[12] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20**: mais, ainda. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985, p. 190.

REFERÊNCIAS

FREUD, Sigmund. Análise terminável e interminável [1937]. In: _____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 23.

FREUD, Sigmund. Estudos sobre a histeria. In: _____. **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 2, p.271-316.

KRUGER, Flory. A ordem simbólica no século XXI: já não é o que era; quais as consequências para o tratamento? In: *CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE*, 7. **Apresentação.** Buenos Aires, 23-27 abr. 2012. AMP, 2011. Disponível em: <http://www.congresoamp.com/pt/template.php?file=Textos/Presentacion-del-VIII-Congreso-de-la-AMP.html>. Acesso em: 30 ago. 2011.

LACAN, Jacques. **Escritos.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998 . (Campo Freudiano no Brasil).

_____. **O seminário, livro 2:** o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise [1954-1955]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985. (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller).

_____. **O seminário, livro 20**: mais, ainda [1972-1973]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985. (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller).

OS LIMITES DO SIMBÓLICO NA EXPERIÊNCIA PSICANALÍTICA HOJE: NOTAS SOBRE BIOPOLÍTICA, EXTIMIDADE E TESTEMUNHO

RESUMO: Como se servir da linguagem no âmbito dos efeitos nefastos da violência? É possível contornar, servindo-se da linguagem, o furo indelével do traumático? Abordarei tais questões a partir de uma reflexão a propósito do testemunho do escritor Primo Levi, publicado em *Os afogados e os sobreviventes*, e da noção de extimidade, de Jacques Lacan.

PALAVRAS-CHAVE: Testemunho. Extimidade. Psicanálise. Linguagem. Política. Biopolítica.

Lucíola Freitas de Macêdo

Analista praticante, Mestre em Filosofia/ UFMG, Doutoranda em Psicanálise e Estudos da Cultura/UFMG, Membro da Escola Brasileira de Psicanálise e da Associação Mundial de Psicanálise.
Belo Horizonte/MG. Brasil.
E-mail: luciola.bhe@terra.com.br.

A diversidade de modos por meio dos quais os limites do simbólico se apresentam na experiência analítica hoje nos convida a interrogar o estatuto do Outro nos costumes, não mais tão confortavelmente assentado sobre os ideais da cultura.

Neste momento, um dos desafios que nos convoca é aquele de nos havermos com o sintoma na época em que o Outro não existe. O indivíduo contabilizado e devidamente classificado encontra seu Mestre em seu gozo, fixando-se aí, e com ele consolando sua angústia.

Podemos mencionar, com Eric Laurent,[1] ao menos duas políticas do sintoma em nossa civilização, que caminham por vias diferentes: uma, apoiada no relativismo pós-moderno, autoriza o indivíduo a reivindicar sua identidade de gozo por meio de um comunitarismo identitário; para a outra, a da psicanálise de orientação lacaniana, a aposta não passa pela comunitarização dos modos de gozo, mas por uma aposta no comum tido como diferença absoluta. Aposta-se em um lugar para o comum fundado não no comunitarismo do gozo, mas no singular, naquilo que de uma análise poderá advir a partir do "não há": não há metalinguagem, não há Outro do Outro, não há relação sexual.[2]

Nesse contexto, interrogamos como é possível se servir da linguagem para nos havermos com os efeitos nefastos do horror e da violência,[3] e ainda, como um modo de contornar o furo indelével do traumático.[4]

Abordarei tais questões a partir de uma reflexão a propósito do testemunho do escritor Primo Levi, publicado em "Os afogados e os sobreviventes", e da noção de extimidade, de Jacques Lacan.

O testemunho de Primo Levi é o objeto privilegiado por meio do qual Giorgio Agamben propõe amplas considerações a propósito da política na contemporaneidade, na esteira das teses formuladas em sua trilogia "*Homo Sacer*, o poder soberano e a vida nua". Ele preconiza o estado de exceção como zona de

indistinção entre exterior e interior, exclusão e inclusão, e o campo de concentração como paradigma biopolítico do Ocidente pós-guerras.[5]

A abordagem à questão a partir da simples contraposição entre interior e exterior, inclusão e exclusão, vítima e algoz, mostra-se insuficiente quando se trata de localizar e problematizar tanto a experiência traumática, como também seu relato via o testemunho, cuja estrutura apresenta-se como "lacunar".[6]

I.

Como entender a hipótese de Agamben de que o testemunho possa se constituir como um modo privilegiado de haver-se com o horror vivido nos campos de concentração nazistas, e com os efeitos concentracionários da chamada biopolítica contemporânea que, em nome de um novo higienismo produtivista, bem poderá funcionar como matriz ideológica das novas formas de racismo e segregação, abordadas na segunda metade do século XX por Michel Foucault?[7]

Para Jorge Alemán,[8] a originalidade de Agamben é que ele permite articular diferentes modos de não inscrição simbólica, desde o "mulçumano' dos campos de concentração, até o contemporâneo estrangeiro exilado, que erra de aeroporto em aeroporto, enfim, permite articular as diferentes figuras do "*hommo sacer*", ao discurso do mestre contemporâneo. Objeta, entretanto, o que chama de extremismo de Agamben, quando este afirma o estado de exceção e os campos de concentração como norma da vida contemporânea.

É também nessa direção que Ernesto Laclau[9] problematiza a tese de Agamben de que não seja mais a cidade, mas o campo de concentração, o paradigma biopolítico do ocidente, uma vez que a redução da vida, à vida nua, e do homem ao "*homo sacer*", só se apresentariam em circunstâncias extremas, não devendo, por isso, ser consideradas como "padrão oculto" da modernidade. Objeta, ainda, que estar mais além de toda exclusão e de toda soberania significaria estar mais além da política. Laclau lê, nas entrelinhas do texto de Agamben, o mito de uma sociedade plenamente reconciliada, o que o levaria a depreciar as diferentes opções políticas das sociedades contemporâneas, fechando-as em uma unificação "essencialista" e atribuindo ao campo de concentração seu destino secreto. Ao invés disso, Laclau aposta numa permanente desconstrução da lógica das instituições políticas, através da localização de áreas em que as formas de luta e resistência sejam possíveis.

Lacan não deixou de se mostrar sensível a esta problemática, tal como é possível conferir em sua "Proposição de 9 de outubro de 1967", momento em que aposta no testemunho como um modo privilegiado de interrogar a formação do analista e

elaborar uma teoria do final de análise. Para Simone Ribeiro, Lacan convocaria, através da "Proposição", tanto a psicanálise quanto os psicanalistas a operarem com o real por uma via que não seja nem a da religião, nem a do mito, nem a da produção de uma ordem hierárquica, nem a de um humanismo que recobre e isola.[10]

II.

O neologismo "extimidade" foi empregado pela primeira vez por Lacan no Seminário 7, a ética da psicanálise.[11] Posteriormente, no Seminário 11, os quatro conceitos fundamentais da psicanálise,[12] desenha sua topologia e extrai algumas consequências em relação à transferência e suas relações ao campo do Outro.

Lacan comenta a propósito do advento do nazismo que nenhum sentido de história fundado nas premissas hegeliano-marxistas é capaz de dar conta dessa ressurgência, pela qual se verifica a oferenda a deuses obscuros de um objeto de sacrifícios.[13] Agrega ainda que tal sacrifício indicaria que, no objeto de nossos desejos, tentamos encontrar o testemunho da presença do desejo desse Outro, desse "deus obscuro". Nessa posição-limite, o homem só pode esboçar sua situação, num campo que seria de conhecimento reencontrado, se tiver antes preenchido o limite a que, como desejo, ele se acha acorrentado.[14] A partir desse comentário, cabe a questão: como fazer advir, de posições-limite, um ponto de extimidade?

Em "*Extimidad*", Jacques-Allain Miller problematiza que a política poderá funcionar como um envoltório da extimidade sempre que recobrir o hiato indelével da identidade de si consigo mesmo, fazendo com que a tensão e a opressão próprias ao ponto de extimidade, sejam sentidas como vindas unicamente do exterior.[15] Aponta ainda, quanto ao problema da segregação e do racismo, que é preciso interrogar a tolerância ou intolerância, mais além do campo dos ideais, no campo da tolerância ou intolerância ao gozo do Outro. Se o problema parece insolúvel, "é porque o Outro é Outro dentro de mim mesmo."[16]

Tomando o exemplo da vida nua, produto da biopolítica problematizado por Agamben em "O poder soberano e a vida nua", acredito que esta indique não um ponto de extimidade, mas a impossibilidade de sua constituição, ou seja, uma ejeção e exclusão absolutas, em lugar da constituição de um ponto de extimidade. A vida nua nada teria a ver com esse "resto de Coisa"[17] que jamais poderá ser completamente reabsorvido no Outro e pela linguagem, ao qual se atribui o ponto de extimidade. A produção do mulçumano, tal qual denunciada por Primo Levi em "É isto um homem?"[18] seria factível somente onde e quando não há resto de Coisa, onde há a Coisa em seu estado puro, enquanto pura cultura da pulsão de morte. O "mulçumano"

tal qual descrito por Levi e teorizado por Agamben, seria, nessa perspectiva, não uma figura da extimidade, mas uma encarnação da pura ejeção.

III.

A partir dessas notas, somos levados ainda a propor o exercício de diferenciar o que podemos chamar de uma narrativa da exclusão, de um testemunho que se enuncia a partir de um ponto de extimidade. As narrativas de uma exclusão, apoiadas no plano identitário, caminham por um lado, e o testemunho, como constituição de um ponto de extimidade, por outro. No segundo caso, teríamos um tipo de lacuna diferente do primeiro: não a lacuna produzida por uma pura ejeção, mas aquela da extimidade do gozo, ponto de torção entre exterior e exterior. Daí seu caráter inominável e impronunciável.[19]

Deste modo, acreditamos que tenha sido Levi, e não o "mulçumano", aquele a fazer o percurso da Coisa, do sem-nome, do não-lugar, ao resto de Coisa, ou seja, à extimidade do gozo. Ele o faz através de seus testemunhos,[20] e de sua enunciação.

Nesse contexto, vale destacar sua resposta às cartas dos leitores alemães.[21] Nela, o autor relata que, por ocasião da tradução e publicação de seu primeiro testemunho, em 1959, na Alemanha, foi tomado de uma emoção violenta e nova, e que isso tinha a ver com testemunhar para os alemães o que nele não se calava. Ao ser convidado pelo editor para escrever o prefácio, hesitou, e acabou recusando. Sentiu-se tomado por um embaraço confuso, por uma repugnância, um bloqueio emotivo que cortava o fluxo das ideias e da escrita. Pediam-lhe que acrescentasse ao testemunho um apelo direto ao povo alemão, que subisse à tribuna e que, de testemunha, passasse a juiz. Acrescenta que isso constituía uma série de tarefas que o ultrapassavam e que, de bom grado, devolveria aos leitores. Escreveu ao editor dizendo que não se sentia em condições de escrever um prefácio para seu próprio testemunho, e propôs uma solução indireta: antepor ao texto o trecho de uma carta de agradecimento, escrita ao fim da laboriosa colaboração entre ele próprio e seu tradutor, com o qual manteve, ao longo do trabalho, uma relação ao mesmo tempo de suspeita e de confiança. Eis dessa carta, alguns trechos:

> E assim terminamos. Estou contente por isso, satisfeito com o resultado, agradecido ao senhor, e ao mesmo tempo um pouco triste. Como compreenderá, é o único livro que escrevi, e agora que acabamos de vertê-lo para o alemão sinto-me como um pai cujo filho chegou à maioridade e vai embora, e dele não se pode mais ocupar [...].
>
> [...] Mas não é só isso. O senhor terá talvez percebido que para mim o Lager, o fato de ter escrito sobre o Lager, foi uma importante aventura

> que me modificou profundamente, me deu maturidade e uma razão de vida. Talvez seja presunção: mas hoje eu, o prisioneiro número 174517, por seu intermédio, posso falar aos alemães [...].
>
> [...] Jamais nutri ódio em relação ao povo alemão, e, se tivesse nutrido, teria me recuperado disto agora, depois de tê-lo conhecido. Não entendo e não suporto que se julgue um homem não por aquilo que é, mas pelo grupo ao qual lhe acontece pertencer [...] Mas não posso dizer que compreendo os alemães: ora, algo que não se pode compreender constitui um vazio doloroso, um aguilhão [...].

Podemos dizer que o testemunho foi, no caso de Levi, o que lhe permitiu contornar o furo traumático do real, através da enunciação e da escrita, pela constituição de um ponto de extimidade, onde antes só havia a pura cultura da pulsão de morte.

ABSTRACT: How to use the language within the adverse effects of violence? Is it possible to make use of language to treat the traumatic hole? We will approach these issues from a discussion regarding the testimony of the writer Primo Levi, published under the title *The Drowned and the Saved*, and the notion of extimité of Jacques Lacan.

KEYWORDS: Testimony. Extimité. Psychoanalysis. Language. Politics. Biopolitics.

NOTAS

[1] LAURENT, Eric. Dois aspectos da torção entre sujeito e instituição. In: _____. **Os usos da psicanálise**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2003. p. 83-96.

[2] ALEMÁN, Jorge. Soledad: común. In: LACAN, Jacques. **La política en cuestion**. Buenos Aires: Grama, 2010. p.17-26.

[3] A propósito desta questão, consultar TEIXEIRA, Antonio M. R. Psicanálise e ideologia: a violência da representação. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 15, n. 3, p. 159-171, 2009. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/psicologiaemrevista/article/viewFile/1025/961>. Acesso em: 20 maio 2011.

[4] Vale consultar ANTELO, Raul. Subjetividade, Extimidade, v. 9, nº 14. **Boletim de Pesquisa NELI**, Florianópolis, n. 14, v. 9, p. 54-65, 2009. Disponível em: <http://www.onetti.cce.ufsc.br/simposio/textosinvitados/raul/raul6.pdf>. Acesso em: 20 maio 2011.

[5] AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002. p. 187-194.

[6] AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 42.

[7] FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

[8] ALEMÁN, Jorge. **Para una izquierda lacaniana**: intervenciones y textos. Buenos Aires: Grama, 2010. p. 40.

[9] LACLAU, Ernesto. **Debates y combates**: por un nuevo horizonte de la política. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008. p. 122-123.

[10] Sobre este ponto, remeto o leitor a RIBEIRO, Simone Pinho. **Lacan e o campo de concentração**. 1 v. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Psicologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

[11] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 7**: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 173.

[12] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11**: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 2.ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 249-260.

[13] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11**: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 2.ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 259.

[14] Id., 1998, p. 260.

[15] MILLER, Jacques-Alain. **Extimidad**. Buenos Aires: Paidós, 2010. p. 27.

[16] Id., 2010, p. 55.

[17] Id., 2010, p. 71 e 447.

[18] LEVI, Primo. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

[19] MILLER, op. cit., p. 171.

[20] Os testemunhos foram mais de um. O primeiro, *Se questo è um uomo*, foi publicado, pela primeira vez, em 1947. Para maiores detalhes, vale consultar AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha : homo sacer III. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 55.

[21] LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**. São Paulo: Paz e terra, 2004. p. 143-169.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha : homo sacer III. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Estado de exceção:** homo sacer, II, I. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

ANTELO, Raul. Subjetividade, Extimidade, v. 9, nº 14. **Boletim de Pesquisa NELI**, Florianópolis, n. 14, v. 9, p. 54-65, 2009. Disponível em: <http://www.onetti.cce.ufsc.br/simposio/textosinvitados/raul/raul6.pdf>. Acesso em: 20 maio 2011.

ALEMÁN, Jorge. Soledad: común. In: LACAN, Jacques. **La política en cuestion**. Buenos Aires: Grama, 2010. p.17-26.

_____. **Para una izquierda lacaniana**: intervenciones y textos. Buenos Aires: Grama, 2010b.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 7**: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

_____. **O seminário, livro 11**: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 2.ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

LACLAU, Ernesto. **Debates y combates**: por un nuevo horizonte de la política. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

LAURENT, Eric. Dois aspectos da torção entre sujeito e instituição. In:_____. **Os usos da psicanálise**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2003. p. 83-96.

LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**. São Paulo: Paz e terra, 2004.

DISCURSOS E SEMBLANTES[1]

Eneida Medeiros Santos
Psicanalista. Membro da EBP e da AMP Coordenadora do Núcleo de Investigação de Psicanálise com Crianças "Pandorga", da EBP/SC. Florianópolis/SC. Brasil.
E-mail: eneida-medeiros@uol.com.br

RESUMO: Discorre sobre a problemática de abordar o termo semblante, na teoria lacaniana, como sinônimo de aparência. O semblante é um conceito que toca na inconsistência do ser e a questão do ser foi objeto de estudo de Lacan ao longo de seu ensino. Ao final deste ensino, Lacan vai precisar melhor este conceito, trabalhando com a ferramenta, criada por ele, dos quatro discursos, ou quatro formas de estabelecer laço social. A guisa de conclusão, depreende-se qual noção de semblante que interessa para a psicanálise lacaniana.

PALAVRAS-CHAVE: Quatro discursos. Objeto *a*. Semblante. Verdade. Real.

Desde cedo e, muitas vezes sendo irônico com a tradição filosófica, Jacques Lacan se ocupou de pensar a questão do ser. Quando elabora as bases do que conhecemos como os antecedentes de seu ensino, em 1936, afirma que é o estádio do espelho que confere à criança sua estrutura ontológica, determinando-a como ser e as coisas do mundo como seres. Isso, nos informa, está longe de ser um processo tranquilo, pois a criança não se acerca de seu ser senão via imagem do outro, restando como saldo o fato de que, ao longo da vida, todo sujeito se depara com o problema de não encontrar algo que lhe assegure quem é. O sujeito dividido, conceito surgido mais tardiamente com relação ao estádio do espelho, aponta para a subversão lacaniana promovida no "cogito" cartesiano, não somente porque entra em cheio na questão da consistência do ser – onde sou não penso e onde penso não sou – como, também, porque frustra a esperança do sujeito apaziguar-se definitivamente com a ideia de ser.

Ao longo de seu ensino, Lacan vai afinando sua concepção sobre a questão do ser, seguindo este tom de crítica irônica e lembrando-nos que sempre que falamos sobre o ser, estamos diante de um assunto de narcisismo naquilo que ele porta de exigência de completude, de pretensão de totalização e de absoluto.

Então, ele constrói um conceito que se mostra exemplar para demonstrar o que é que faz o sujeito crer que seu ser possui consistência, o conceito de objeto *a*. O objeto *a*, além representar esses objetos que nos dão a consistência de ser, presta-se a fixar o gozo que extraímos de nosso sintoma. Não é sem razão que ele se encontra, nos tempos atuais, em seu apogeu, pois, como objeto que agita o desejo, é perfeito para se vestir de uma aparência ou de um semblante de ser.

O conceito de semblante, Lacan o introduz a partir de um momento preciso de seu ensino, isto é, por volta de 68/69, quando profere seus seminários, "De um Outro ao outro" e "O avesso da psicanálise". São seminários que situam os fundamentos de seu último ensino. Neles aparece a noção de consistência lógica do objeto *a*, que fará

um contraponto com a inconsistência do Outro, inconsistência que se radicalizará, mais tarde, com a noção de inexistência do Outro. É também neste momento que ele recorre à lógica do discurso e não mais coloca em primeiro plano a estrutura como forma de pensar o que acontece na direção do tratamento analítico. Lançando mão da lógica, ele visou acercar-se da ideia do real, esvaziando os ditos de seu sentido, ou seja, reduzindo o sentido dos termos implicados num discurso a meras escrituras de letras, letras que, por si só, nada dizem. É por essa razão que ele dirá que o discurso é sem palavras porque "o real que pode apresentar a lógica matemática é um real aparelhado pela escrita [...] e a escrita é outro modo de linguagem que não fala."[1]

Portanto, o objeto *a*, elemento importante para abordar a categoria do semblante, provém da operação lógica da escritura discursiva, o que implica que teve que ser extraído, pelo discurso, do corpo vivo e ganhou o estatuto de mais-de-gozar, nome cuidadosamente retirado do conceito de mais-valia de K. Marx, por sua precisão teórica. De forma resumida, podemos dizer que o advento do ser como ser falante produz uma perda. Perde-se o objeto que cai do corpo e esse objeto adquire um mais-de-valor, equivalente aos objetos da cultura.

Através da estrutura de cada discurso – dos quatros discursos que Lacan, nesta época, postula: o discurso histérico, o universitário, o do mestre e o analítico – o objeto ganha localização e função distintas. Por exemplo, no discurso analítico aparece um fato inédito: o objeto mais-de-gozar, por se encontrar no lugar de semblante passa a funcionar como causa-de-desejo. Ao contrário, no discurso capitalista – que em 72 é incluído como o quinto discurso ou o falso discurso – a relação fetichista do sujeito com o objeto mais-de-gozo, que se situa em outro lugar, idêntico ao lugar em que está no discurso do mestre, e é também por isso que o discurso capitalista é conhecido como substituto do discurso do mestre – adquire outra função: não passa pela dialética dos vínculos sociais e aparece como objeto se e somente se for incorporado pelo capitalista. Sua função de causa-de-desejo está, portanto, fortemente subvertida.

Os fundamentos dos discursos de Lacan, ao longo de seu ensino, conferem ao objeto *a*, cada vez mais, a propriedade de não pertencer ao estatuto do significante. Entretanto, ao modo do discurso analítico, ele ocupa o lugar de semblante, condição também atribuída ao significante.

A estrutura dos quatro discursos é composta de quatro lugares ou quatro posições aonde vêm se alojar cada um dos conceitos cruciais na teoria de Lacan, quais sejam, S_1, S_2, $\$$ e *a*. Conforme o lugar que cada um desses termos ocupa, vemos

configurar-se uma forma específica de laço social. Isto é, seja qual for o termo que se coloque em cada um desses quatro lugares, este termo assume a função atribuída a esse lugar, caracterizando uma forma própria de laço discursivo.

O lugar que conhecemos como lugar do agente no discurso, Lacan nos dirá que é o lugar do semblante por excelência,[2] pois confere ao objeto, quando aí se encontra, seu verdadeiro estatuto. O lugar da verdade é o lugar que dá sustentação ao agente de cada discurso, ou seja, a verdade sustenta o semblante. Sabemos que Lacan diz que a verdade é dita pela metade, que ela é mentirosa ou que é estruturada como uma ficção. Entretanto, no discurso, ela possui um lugar fixo, o que significa que qualquer discurso que presentifique uma forma específica de estabelecer o laço entre os sujeitos, precisa se acercar da verdade que ele oculta e que o sustenta, isto é, sua forma de tratar o gozo. O discurso do mestre aponta de maneira exemplar para uma verdade oculta, a verdade do sujeito dividido, da falta do sujeito, ali onde o que domina é a vontade caprichosa do mestre. A verdade do mestre é a sua castração e não o significante de seu poder.

É então, a partir das posições do agente e da verdade nos matemas dos discursos do mestre e do analista que introduzo a questão do semblante para a psicanálise de Lacan. O que se diz quando os analistas repetem a expressão lacaniana "fazer semblante de..."?

O semblante, tal como Lacan o elabora, não é "querer se passar por..." ou "fazer-se de..." como quando dizemos "me fazer de louco" ou ainda "me fazer de mestre". Esta construção pode conduzir a estabelecer uma falsa oposição entre a verdade e o semblante, a de que o semblante é o contrário da verdade, coisa que invalida totalmente o aparato conceitual que Lacan constrói em seu Seminário 16, para nos fazer entender a relação existente entre verdade e semblante. A verdade, diz Lacan, sendo aquilo que sustenta o semblante, é indissociável dele. Cada discurso tomado como um todo é por si mesmo um semblante e, assim sendo, aquilo que o semblante encobre é precisamente a verdade sobre o real do gozo. Os discursos são formas de enganar e evitar o real e é por isso que Lacan afirma que não há discurso que não seja semblante.

Flory Kruger[3] afirma que haveria um duplo *status* para o semblante. De um lado, o que ele chama de falso semblante como aquilo que tende ao desconhecimento do real que o determina, e os verdadeiros semblantes, aqueles que regulam o real do gozo porque são orientados pelo próprio real. Os falsos semblantes dependem da demanda e do desejo do Outro. São os sintomas que se fazem semblantes, pois

respondem ao desejo do Outro e são da ordem do *savoir faire*. Os verdadeiros semblantes são sustentados a partir do *sinthoma* e provêm do seu *savoir y faire*.

A ênfase que Lacan dá à ideia de que o lugar de agente ou o lugar de onde parte cada discurso é o lugar próprio do semblante e que, além disso, este lugar está assentado sobre uma verdade, implica que, todo discurso, qualquer que seja o termo que o determine, não importando em qual verdade ele se sustente, pelo fato de ter sua partida no semblante, converte-se por inteiro num semblante. Isso não exclui considerar de que forma cada discurso se defende do real, pois o real que está em jogo para cada um não é acessível sem passar pelo fato discursivo.

Então, o semblante é para a psicanálise este instrumento que permite manter estreita a relação com o real que ele encobre. Um analista precisa ter como base o saber que construiu por ter vivido a experiência que separa o semblante do real. Este saber está na posição de verdade porque esta é a relação que a psicanálise privilegia, coisa que não acontece no discurso do mestre. Servir-se do semblante do real é a condição para não deslizarmos para outros discursos.[4] "Fazer semblante de" só mantém a relação com o real se o objeto estiver bem situado no lugar do semblante, podendo funcionar como causa para um sujeito, trazendo como consequência a declinação do objeto, que por si só é consistente em gozo, de sua inércia e apatia no que diz respeito à verdade do sujeito.

Não há, portanto, como abordar a forma que alguém tem de gozar na vida que não seja por esse semblante de ser que o objeto proporciona. A operação analítica se funda neste saber, o de que o ser é só aparência de ser e só é assim que ela é efetiva – eventualmente, como diz Lacan –, quando a analista não tem que prestar contas ao seu ser.

Parafraseando Miller em "Coisas de fineza em psicanálise"[5], se não há nada que ligue o semblante ao real, então não há nenhuma razão para sustentar um semblante, a não ser por conveniência social. Ele diz[6] que um dos critérios que poderia ser procurado para o passe seria o de desfazer a verossimilhança, ou seja, que os semblantes nos quais uma análise se manteve, ao final, precisam ser desfeitos e que um analista só é designado por não ter nenhum predicado comum, por não reunir nenhuma "semblância".

Quando o mais-de-gozar ocupa o lugar de semblante, o analista pode conduzir uma análise ao "discurso que não fosse semblante", se é que existe um discurso que não seja de semblante. Esta frase mostra um paradoxo que só é possível porque o dispositivo analítico fica à escuta de um discurso que não seria semblante, no final das contas, de um discurso que não existe porque é real.

ABSTRACT: The present work deals with the problem in approaching the countenance term, in the lacanian theory, as a synonym of appearance. The countenance is a concept that touches in the inconsistency of being and this was Lacan subject of study throughout his teaching. At the end of this teaching Lacan will need to improve this concept, working with a tool, created by him, of the four speeches, or four ways to establish social bond. In conclusion, infer which countenance sense is the one that interests for the lacanian psychoanalysis.

KEYWORDS: Four speeches. Object *a*. Countenance. Truth. Real.

NOTAS

[1] MILLER, Jacques-Alain. Todo mundo é louco. In:_____. **Curso de Orientação Lacaniana, III, 10**. Rio de Janeiro: EBP, [2008]. p. 9. Aula de 30 de janeiro de 2008.

2 LACAN, Jacques. **O seminário, livro 18:** de um discurso que fosse semblante. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009. p. 24.

[3] KRUGER, Flory. Não há discurso que seja do sinthoma. **Correio Revista da Escola Brasileira de Psicanálise**, São Paulo: EBP, n. 63, p. 30, 2009.

[4] TIZIO, Hebe. O analista e os semblantes. **Correio Revista da Escola Brasileira de Psicanálise**, São Paulo: EBP, n. 63, p. 35, 2009.

[5] MILLER, Jacques-Alain. Coisas de fineza em psicanálise. In:_____. **Curso de orientação lacaniana, III, 11** Rio de Janeiro: EBP, [2009]. p. 21. Aula n. 9, de 11 de fevereiro de 2009.

[6] Ibid., p. 20. Aula n. 8, de 21 de janeiro de 2009.

REFERÊNCIAS

KRUGER, Flory. Não há discurso que seja do sinthoma. **Revista Correio da Escola Brasileira de Psicanálise**, São Paulo: EBP, n. 63, p. 29-32, 2009.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 16:** de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

_____. **O seminário, livro 17:** o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.

_____. **O seminário, livro 18:** de um discurso que fosse semblante. Rio de janeiro: J. Zahar, 2009.

MILLER, Jacques-Alain. Coisas de fineza em psicanálise. In:_____. **Curso de orientação lacaniana, III, 11.** Rio de Janeiro: EBP, [2009]. p. 11-20. Aula n. 8, de 21 de janeiro de 2009.

MILLER, Jacques-Alain. Coisas de fineza em psicanálise. In:_____. **Curso de orientação lacaniana, III, 11.** Rio de Janeiro: EBP, [2009]. p. 21-28. Aula n. 9, de 11 de fevereiro de 2009.

MILLER, Jacques-Alain. Todo mundo é louco. In:_____. **Curso de Orientação Lacaniana, III, 10**. Rio de Janeiro: EBP, [2008]. Aula de 30 de janeiro de 2008.

TIZIO, Hebe. O analista e os semblantes. **Correio Revista da Escola Brasileira de Psicanálise**, São Paulo: EBP, n. 63, p. 33-39, 2009.

alíngua

A FAMÍLIA: FRAGMENTOS DE LINGUAGEM COM OS QUAIS SERÁ PRECISO SE VIRAR

RESUMO: Procura demonstrar, a partir de alguns extratos clínicos, que na sua família o sujeito deve desembaraçar-se dos restos de linguagem com os quais reencontra o real. Ele pode fazê-lo neste lugar especial que é o tratamento analítico, assim como testemunhar, através de um relato autobiográfico, a sua solução singular.

PALAVRAS-CHAVE: Embaraço. Alíngua. Adolescência. Toxicomania. Sexualidade.

Phillipe Lacadée

Psiquiatra, psicanalista, AME (Analista Membro da Escola), membro da ECF (École de la Cause Freudienne), e da AMP (Associação Mundial de Psicanálise). Bordeaux. França.
E-mail: phlacadee@wanadoo.fr

A psicanálise verifica que o ser falante pensa na sua família desde o momento em que lhe oferecemos a oportunidade de falar. A dita associação livre, que encoraja alguém a dizer qualquer coisa,[1] revela que numa psicanálise basta deixar um analisante falar para dar-se conta de que ele sempre termina em remoer a mesma coisa. Com efeito, ele termina por falar senão do que especifica e particulariza a relação com seus pais [*parents*], ao ponto de ocultar "todos os detalhes" dessa relação, acrescenta Lacan.[2] A função de verdade, que se poderia esperar da associação livre, se encontra de algum modo "amortizada", "tamponada".[3] Por que os analisantes falam somente das "suas relações com seus pais, principalmente, próximos"?[4] Utilizando o termo *pais próximos*, Lacan tem como objetivo chegar à justa medida da questão que indica a etimologia. "*Parens* em latim é o particípio presente substantificado de *parare*, que quer dizer *procurar*, *produzir* e, somente mais tarde, *parir,* dar à luz."[5] Assim, a palavra *pais* designa aqueles que produziram a criança. Mas, por que tudo submerge do parentesco mais raso? Por que as pessoas que vêm até nós não falam senão disso em análise?

As nuances das relações primordiais

A família da qual se ocupa o psicanalista é aquela da qual se fala.[6] Interrogar-se sobre a família e embaralhar-se na experiência analítica é, portanto, tomar a primeira expressão pela segunda, ao pé da letra. Isso implica em partir daquilo que o analisante diz de sua família e do uso que ele faz desses dizeres na sua análise.

Desse modo, a família, da qual fala o analisante, é inicialmente da ordem do real. A família não está com ele no consultório e na sessão. O que ele diz da sua família se refere sempre a alguma coisa que não está lá. Portanto, a família enquanto tal se refere a alguma coisa que não pode ser apreendida sem resíduo, indicará Lacan. Por conseguinte, de qual família se trata? Aquela da qual fala o analisante, da qual ele considera ser o produto? Por um lado, ele fala pouco daquilo que funcionou; por

outro, descreve com insistência e, até mesmo, com complacência os embaraços com os quais se confrontou, e as coisas incompreensíveis que reencontrou. Aquilo que está colocado no exergo é a falência dos ideais familiares. Assim, o sujeito fala tanto da impotência do pai, da sua função a cumprir, ou de sua impostura, assim como de sua mãe, completamente tomada pelas preocupações de gozo pessoal, referentes ao cuidado da criança. Frequentemente, ele fala do regime bizarro do gozo ao qual foi submetido e do qual não compreendia nada, denunciando assim o modo particular do gozo de cada um de seus pais. Quando ele fala de seus encontros com o gozo, com o seu próprio, ou com o do Outro, é para dizer que esse gozo lhe parece ainda mais inacreditável, até mesmo angustiante, interdito e inacessível, e que o Outro jamais soube estar à altura de suas questões. Por outro lado, mais tarde ele admite que não soube encontrar as palavras para expressar todas essas questões. Contudo, a versão da família que o sujeito retoma incansavelmente e que o particulariza tem para ele o valor de identificação e de referência. A família o identifica ao olhar de outras famílias, ou ao olhar de outras versões que lhe foram apresentadas. Lacan destaca que essa abordagem da família mascara o que determina efetivamente a história de um sujeito. Esta abordagem da família "obstrui todas as nuances"[7] da relação específica.

Mais além das relações familiares, o que é importante destacar nestes detalhes são as relações primordiais do sujeito ao saber, ao gozo e ao objeto *a*. Lacan recomenda ao analista se situar em relação a esses três termos para apreender o que nomeia de segunda biografia, ou melhor, a primeira, dita infantil. Se a denominamos de original é porque ela está lá somente para mascarar aquilo que a determina. Então, Lacan indica com exatidão: "Sua competência específica está sempre, bem entendida, nos modos entre os quais estão apresentados os desejos do pai e da mãe, isto é, entre os quais ofertaram efetivamente ao sujeito o saber, o gozo e o objeto *a*".[8] Por conseguinte, o que define a família de uma criança é o lugar que os parentes próximos têm nessas relações fundamentais. Os termos pai ou mãe, irmão ou irmã, não tomam "sentido e peso senão em razão do lugar que eles têm na articulação do saber, do gozo e de certo objeto".[9]

Trata-se então de explorar "o modo de presença sobre o qual lhe foi ofertado cada um desses três termos".[10] Trata-se de examinar os ditos e os não ditos que o determinaram, os momentos onde ele reencontrou um gozo que lhe foi estrangeiro e aquilo que estava como objeto *a*, causa de desejo para o outro.

Da incidência das relações familiares na relação à alíngua

Essa maneira de conceber as nuances mencionadas por Lacan evoca a lógica da verdade que está apresentada na primeira concepção do sintoma, nos reenvia ao seu texto sobre o lugar do sintoma da criança como representante da verdade do casal familiar,[11] seja em relação à linguagem ou à articulação do par significante elementar, $S_1 \rightarrow S_2$, que dá ao sujeito seu equilíbrio subjetivo.

Os avanços realizados por Lacan no seu último ensino nos permitem dar um passo a mais sobre os detalhes que obstruem o analisante, sobretudo a respeito de alguma coisa primordial na relação do sujeito à linguagem. Para melhor ilustrar aquilo que se trata nestas relações especificadas, Lacan inventa o neologismo *alíngua*.[12] Esse neologismo designa a maneira pela qual o desejo dos pais se encarna, gota a gota, em nosso modo de falar.[13] A forma pelo qual fomos desejados impregna nosso modo de falar e reaparece em nossos sonhos, em nossas hesitações, em nossos atos falhos e, até mesmo, em nossos sintomas. Ao mesmo tempo, a *alíngua* reenvia à aquisição da linguagem a impregnação da língua e reenvia o modo em que os sons ouvidos e articulados pela criança, muito antes de terem um sentido, se tornaram ponto de impacto[14] sobre o corpo.

O termo *alíngua* nos permite delimitar concretamente a incidência das relações familiares sobre a formação do sintoma. Em certas ocasiões, a impregnação no nosso modo de falar sustenta o sintoma pelo viés dos traços que o reencontro com o desejo dos pais deixou na *alíngua*.

Alexandre chegou à psicanálise para sair de sua condição de ser um serviçal, sempre à mercê do Outro, seja na sua vida familiar, seja no seu trabalho ou em seu engajamento político. Deste modo, ele se queixava, sobretudo, de ser tagarela, de ser aquilo que criticava seu pai: "é mais forte do que eu, assim que preciso tomar a palavra, eu me precipito. Há alguma coisa que me empurra". Que força demoníaca é essa que o empurra a dizer qualquer coisa? É o supereu[15]. O imperativo, diz Lacan, foi o que apoiei no significante S_2, isto é, o saber. Se ninguém toma a palavra, Alexandre se precipita, pois ele sabe. Ele toma a decisão rapidamente, como se ela se impusesse; ele é dominado por esta decisão, por mais que ele não queira: "eu não tenho escolha". Tudo se passa como se ele quisesse recobrir todo o efeito da divisão.

Na sua infância, ele se lembra de ter ouvido seu pai falar por sentenças, frequentemente em latim, relembrando-o das regras, se endereçando sempre de um modo solene e imperativo: "tu deves fazer isso e aquilo". Um de seus sonhos dará o sentido dessa precipitação: trata-se de evitar mostrar-se nu, de descobrir a sua

intenção de agradar o Outro. Nesse sonho ele perde os seus sapatos e se encontra de pés descalços diante do Outro enigmático, que lhe demanda alguma coisa

– *Che vuoi?* – "encontro-me nu aos olhos dos outros, eu tenho vergonha, pois me sinto denunciado, me sinto um zero à esquerda, um merda, um nada completo ao olhar do Outro, eu vejo aí o olhar do meu pai, sobretudo, a sua voz grave". Ele remói ainda suas dificuldades que o empurra a retornar frequentemente aos momentos precisos onde se queixou de estar completamente a serviço dos outros e, sobretudo, a serviço de seu pai, de não saber lhe dizer não. Ainda se queixava de ser o *valete*[16] do Outro. A repetição constante do significante *valete* [fr. *valet*] me tinha deixado bastante incomodado, ao ponto de interpelá-lo sobre isso, um pouco antes do relato do seu sonho. Essa intervenção deu valor à dimensão puramente fonética desse termo, e teve como efeito reavivar uma lembrança antiga: seu pai lhe disse *vale*, pouco antes de morrer. Na ocasião, foi impossível para ele compreender o sentido dessa palavra, a não ser que tivesse entendido que *vale* seria: *cuida-te*. Mas antes da intervenção do analista, ele se deu conta de como essa palavra havia tomado na sua vida o lugar da palavra da *alíngua*, ilustrando de um modo magistral as duas faces do supereu: a face herdada do complexo de Édipo e aquela da marca do gozo que comporta o reencontro com o significante único, o significante fora do sentido, o significante da *alíngua*.

Da família como efervescência de linguagem ao embaraço da alíngua

"Eu o ouvi me dizer mais uma vez o enunciado em latim: *Vale*. Eu entendi *vale*, *cuida-te (fica bem)*, mas na verdade eu faço aquilo que sempre fiz: ser o seu *valete*, sempre submisso a sua simples vontade". A emergência de um novo sentido para o significante *Valet* teve como efeito deslocá-lo de sua relação com o Outro, o que antes lhe permitia gozar na completa inocência do significante encarnado como *valete*.

O desvelamento da identificação que centrava sua existência não produziu grandes efeitos neste momento crucial da sua análise. Ele não sabia ainda qual a língua que o atrapalhava, ao ponto de continuar se queixando de ser muito tagarela, nem sabendo verdadeiramente o que dizia. Queixando-se de ser o valete, obteve como efeito deixar muito mais visível a sua relação com o sentido, que testemunhou até nesse ponto. Dava-se conta que ser um tagarela era um modo de se oferecer como *valete* da língua. *Valete* também é um inútil, alguém que não sabe utilizar o seu conhecimento de causa, sobretudo, aos olhos desse pai que secretamente o aterrorizava, o que na língua de seu pai era a depreciação por excelência.

Era isso mesmo que Alexandre reproduzia na sua relação com o Outro,

como se, para ficar bem, lhe fosse necessário, a sua revelia, ser o *valete* desse Outro, o que lhe dava o alicerce para deixar a vida suportável. Logo, ele revelou o embaraço com a autoridade fria e terrificante de seu pai, que o gelava: "isso ressumava, eu sentia por trás dele um desejo de morte". Desde que tomou seu próprio filho como aluno, esse pai professor jamais soube se deveria lhe dizer "tu" ou "você". Esse "tu" que distinguia seu filho quando o empregava, reenviava Alexandre ao insuportável de uma intimidação: "tu és aquele que me seguirá por toda parte". Alexandre se lembra de ter recebido uma bofetada de seu pai diante da classe do quarto ano do ensino fundamental: "Eu o tinha procurado, pois eu havia queimado, diante dos companheiros, os exercícios de história. Essa bofetada permitiu situar-me, mas de repente meu pai me pareceu estranho. Foi de uma violência inacreditável e isso me desestabilizou". Ele nota, justamente após esta bofetada do pai, o aparecimento de um sintoma bastante exigente que o empurrará a copiar os seus camaradas:

> [...] isso era mais forte do que eu. É uma lembrança muito dolorosa. Após a bofetada do meu pai, eu fiquei nocauteado. Aquilo que eu me dizia era uma confusão. Eu me perguntava por que estava lá. Eu tinha medo do fracasso, como se eu não soubesse mais nada. Então, eu copiava o vizinho, era mais forte que eu, era o meu olhar que estava atraído.

Mais tarde, durante sua análise, Alexandre realizará aquilo que foi o escrito que o atraía: ele estava atropelado pela escritura do Outro. Então, a questão do pai será problematizada a partir do desdobramento do significante *vale*/*valete*, que o desalojará do seu apoio no significante mestre e no supereu, a partir do gozo do pai real entrevisto no mais além da marca simbólica da bofetada, e não a partir do Nome-do-pai. Face à desregulamentação do embaraço do gozo revelado pela bofetada, ele encontrou, graças ao sintoma, um tratamento possível desse gozo através da letra e do objeto olhar apreendido na escritura do Outro, tratamento que lhe permitiu remediar aquilo que não lhe ofereceu o pai na sua função significante.

Esse fragmento mostra a dimensão factual do sintoma. Este acontecimento tinha tomado, neste caso, a forma de ruminações mentais particularmente insuportáveis desde que se tratou de não mais querer agradar sempre ao Outro, oferecendo seus serviços. Para que ele tenha um sintoma, é necessário, por um lado, que uma fala tenha reencontrado o corpo e, por outro lado, que o corpo tenha respondido. Esse sujeito tinha sido efetivamente tocado pela palavra de seu pai e pelo prazer que esse obtinha de seu uso. Lembrar-se disso lhe dava manifestamente uma grande satisfação, a qual sem dúvida não era dissociável do prazer que ele pensava me

fazer ao evocar essas lembranças.

O que vem do Outro é contingente. O gozo que o sujeito encontrou é, ao contrário, determinante. O que é determinante não são os ditos ou os não ditos paternos como tais, mas o fato que um sujeito os tenha investido. O que é determinante não é o fato que certas cenas tenham tido lugar, a palavra *vale*, dita por seu pai no momento de sua morte, ou a famosa bofetada, muito menos o sentido que elas receberam, mas sim o gozo que, a sua revelia, se extrai destas cenas e se repete quando ele as evoca. Reencontrando seu corpo, o dito do pai, a sua parte de não dito, assim como a bofetada, despertaram nele uma excitação pulsional que ressurgia cada vez que ele falava. Ele admitia, igualmente, que isso não acontecia sem lhe desencadear fenômenos psicossomáticos precisos. Se certos enunciados dos pais o deixavam frequentemente mal, era porque esses enunciados estavam frequentemente associados a um gozo que o sujeito não podia assimilar.

Lacan nos ensina que a família da qual o analisante fala é o lugar de um aprendizado por imersão. Com sua fórmula esclarecedora, a família é "uma efervescência de linguagem", nós podemos situar aí o lugar das confusões daquilo que se goza ou se gozou em uma família[17]. A criança se banha na linguagem e "suporta"[18] a língua na qual nasceu. Ele a suporta, queira ou não. Ele a suporta pelo seu impacto antes mesmo que ele a tenha usado; ele é, cada vez mais, o joguete e, até mesmo, o jogado no que ele mesmo joga.

A família é desde o início o lugar onde o sujeito aprende a sua língua, aquela que denominamos como materna[19]. Sabemos que a incidência da língua materna se manifesta muito cedo na criança, até nas suas primeiras manifestações sonoras. A família não é somente o lugar onde se aprende a língua materna. A família[20] é também o lugar onde uma criança recolhe no seu modo de falar alguma coisa que lhe vem de seu reencontro com o desejo do Outro e do que comporta de indizível.

A criança tem uma missão difícil de cumprir, aquela de "fazer a coalescência [...] desta realidade sexual e da linguagem".[21] Nessa tentativa há um modo de fracasso próprio a cada um, pois diante do real que a criança é confrontada (sua prematuração, suas pulsões, o gozo fálico, o lugar no qual cada um é colocado na sua família, os "estragos realizados pelo significante") é difícil "de dizer alguma coisa", ao passo que não existe no início nada além de fragmentos de linguagem [...] com os quais será necessário que ela se vire"[22]. A ordem simbólica não é essa potência capaz de controlar as turbulências, o ser humano é feito de três dimensões, onde nenhuma domina as duas outras. Tornar-se sujeito não é cumprir com este desafio que consiste

em encontrar a articulação entre o real, o imaginário e o simbólico? Seja através do Nome-do-pai, que Lacan demonstra ser equivalente a um sintoma na neurose, seja através de um *sinthoma*, quando o Nome-do-pai está forcluído na psicose.

Desembaraçar o sujeito

Freud se refere ao fato de que seus pacientes falavam de seus pais e que os assuntos de família frequentemente tomavam o jeito de uma tragédia, aquilo que se enuncia sob a forma do mito do Édipo. A repetição incessante do analisando, do lado daquilo que alimenta a sua neurose, apoia-se sobre o complexo de Édipo[23]. Observa-se Alexandre referir-se ao inconsciente para fazer consistir e ligar a cadeia inconsciente às relações parentais. Mas graças ao seu tratamento, os traços linguageiros que constituem a trama de seu inconsciente são retomados naquilo que Lacan denomina de armação. Esta armação, ele sublinha, é "seu amor por seu pai"[24].

Se o analisante tampona todas as nuances da relação específica aos pais, ele se afasta daquilo que é suscetível de encontrar o real, ou seja, o despertar.

Se a psicanálise utiliza a família a decifrar os enigmas dos embaraços do gozo que um sujeito reencontra, Lacan relembra aos psicanalistas que Freud comparava essa operação àquela do cirurgião, desejando seguramente "elevar a psicanálise à dignidade da cirurgia, por exemplo".[25]

Se vocês deixarem um analisante falar, não existe nenhum motivo para que os pontos de apoio sobre os pensamentos que alimentam o sentido parem, "salvo se ele se abrir para dialogar com um psicanalista"[26]. Introduzindo a palavra "dialogar", Lacan nos indica que não se trata de deixar falar, mas de intervir para que a conversa possa desfazer o que foi feito pela fala, a fim de desarrumar o que para o neurótico constitui a sua armação. Lacan convida a interferir, até mesmo a não hesitar em cruzar o *ferro-real,* até mesmo o *fazer-real*[27], aí onde o sujeito utiliza o inconsciente para se defender da incidência do vivo na sua vida. Neste ponto, se abre a via que impede os significantes de correrem sozinhos indefinidamente de um sentido ao outro.

Para desembaraçar o sujeito o psicanalista não deve reenviá-lo na cadeia de gerações, tornando-se cúmplice da neurose que o incita a investir a trama do sentido, mas ao contrário: o psicanalista deve sustentar que há outra coisa que organiza a cadeia. Assim, ele poderá, por causa do seu ato operatório, desarrumar o agenciamento da cadeia significante do seu inconsciente de um modo que não desminta o real que está no coração do ser falante.

A repetição incessante dos analisantes nos convida a tratar de um bom modo

aquilo que o analisante insiste em comunicar? É estando o mais próximo da raiz dos dizeres de um sujeito asfixiado pelo excesso de sentido daquilo que ele diz, que Lacan convida o psicanalista a se orientar através do "parentesco[28] com um poeta". A fórmula é precisa e indica o jogo sonoro *a-parent-amento*[29] que a operação carrega não somente sobre o sentido, mas sobre a materialidade mesma da língua, ou seja, sobre o embaraço do entrelaçamento da *alíngua* à língua, frequentemente ligado ao impacto da sonoridade.

Do aprendizado da língua à aparente-tecelagem da alíngua[30]

A prática da análise encontra neste ponto um novo aspecto daquilo que é a família na experiência analítica. A família não é somente o lugar onde a criança se submeteu ao aprendizado de uma língua ou de *alíngua*. É também um lugar onde se transmite uma equivocidade singular que inclui a criança como objeto, pois ele é feito da *alíngua* na qual se banha. Esta equivocidade torna possível para cada um o seu parentesco com um poeta.

Nesse ponto, Lacan destaca que não há outra amarração traumática para cada um "senão o aprendizado que o sujeito se submeteu de uma língua entre outras, que é para ele *alíngua*, na esperança de ferrar, *ela*, a língua, o que equivoca com *fazer-real*. Alíngua, qualquer que seja ela, é uma obscenidade, o que Freud designa – me perdoem o equívoco – a *obrescena*, a outra cena".[31] Portanto, a *alíngua* recolhe e inclui o lugar, a cena onde se joga, e até mesmo, se goza, o que do gozo dos pais, com certa obscenidade, é elaborável. Mas se Lacan escreve *obrescena* é para indicar de forma precisa que a criança está aí como objeto – *res* em latim –, que ela está inclusa na *alíngua*. Lacan nos convida a considerar que a estrutura elementar da linguagem se equivale à do parentesco, justificando a importância da maneira pela qual uma criança se inscreve com *alíngua* na base elementar da língua articulada, ou seja, pelo par $S_1 \rightarrow S_2$, indicando que a gente deve apostar mais sobre esse par que sobre o pai.

Assim, se existem palavras ouvidas que a criança não compreende, então são essas palavras responsáveis pelo banho de linguagem que banham o lugar do embaraço e, na medida em que ele as repete, atestam seus lugares de impacto. No entanto, Lacan denota, sobretudo, que essas palavras produzem sobre a criança um efeito real, já que elas vão até se inscrever no seu corpo como sintoma ou acontecimento de corpo. Isolar os fenômenos que se repetem faz parte dos meios que nós temos para delimitar um tratamento da *alíngua* próprio a um sujeito. Assim, a maneira pela qual o sujeito se posiciona no mundo é a consequência do tratamento que ele impõe a *alíngua* que ele suportou. Frequentemente na prática clínica aparece

detalhadamente o modo pelo qual uma criança trata *alíngua*. Isso permite situar o coração da operação analítica no que modifica a apreensão de uma posição subjetiva.

A reprodução de um mal-entendido e a façanha da psicanálise

Lacan questiona de um modo radical o desejo daqueles que produziram essa criança "não há outro trauma do nascimento que nascer desejado".[32] Isso considera de fato que nós somos seres tomados na linguagem, isto é, na *alíngua*, "os analisantes falam senão disso, de como seus parentes próximos lhes ensinaram a *alíngua*".[33] Os seres falantes se repartem "[...] em dois falantes. Dois falantes que não falam a mesma língua. Dois que não se escutam falar. Dois que não se escutam e nada mais. Dois que se afastam para a reprodução de um mal-entendido realizado que seu corpo veiculará com a dita reprodução."[34]

Lacan insiste que não é somente um assunto de palavras ditas ou não ditas, mas também um assunto de corpo. Uma boa parte de nossas desgraças vem daí, deste mal-entendido que especifica a efervescência de linguagem, ou seja, da *alíngua* na qual a criança se banha desde seu nascimento e que veicula na família, cada uma tendo a sua versão, pelo fato do gozo que ela veicula.

Mas se a criança faz parte da *alíngua*, também quer dizer que ela é a parte interessada, há uma parte de responsabilidade, ela pode retomá-la por sua conta introduzindo sua diz-menção subjetiva. Um psicanalista pode dar uma pequena ajuda na condição de consentir em não recuar diante da *alíngua* da criança. Está aí a operação possível do psicanalista quando surge o mal-entendido de uma linhagem que deve levar aqueles que se flexibilizam a se assemelhar a um poeta. A façanha da psicanálise não está em suprimir o mal-entendido, nem em fazer crer que o verbo seja criador. Lacan indica: o verbo é o mal-entendido. A façanha da psicanálise está em explorar o mal-entendido até "uma revelação do fantasma".[35]

Lacan nos dá um exemplo quando ele escreve *alíngua* em uma só palavra "na esperança de *ferrar*, ela, a língua, o que evoca com o *fazer-real*"[36]. Lacan joga sobre o equívoco para fazer ressonar o que há de vivo na língua e no mal-entendido do verbo. Trata-se de explorar o mal-entendido, de não colocá-lo ao lado do sentido, mas de dar apoio como poeta, sobre a articulação do sentido e do som. Somente esta operação poética desembaraçará o mal-entendido no qual o corpo pulsional do sujeito está preso, pelo fato de pertencer a uma família que é o lugar onde se transmite, pelo viés desse mal-entendido, alguma coisa da pulsão, pelo simples fato de que há um corpo vivo que se enoda a *alíngua*. Lacan destaca que, desse fato, de um modo paradoxal, a

família oferece ao sujeito uma oportunidade de aproveitar, de ele ter a possibilidade de ferrar esta *alíngua* a seu modo, isto é, de fazê-la real de uma maneira que, algumas vezes, lhe seja singular e praticável na linguagem comum. É sobre esse ponto preciso que Lacan convoca o psicanalista a estar no seu ato à altura de um poeta e, da mesma maneira, o analisante na associação livre.

Os embaraços de ter um corpo

Os dizeres dos pacientes interrogam a inércia imaginária que pode representar o simples fato de ter um corpo. As palavras que dizem, ou antes, traduzem as sensações imediatas do corpo, mobilizam certa parte das suas funções imaginárias. Para Lacan, no início, o imaginário é o lugar do gozo; o sujeito goza do imaginário, da imagem de seu corpo, primordialmente escópica, que dirige a visão e o olhar do Outro que autentica a imagem.

O corpo, antes de tudo, para o primeiro Lacan, não é a substância gozante, mas *a forma* do corpo. Essa inércia sustenta, no seu ensino, a descoberta que ele fez do estádio do espelho, onde há a jubilação, a emergência de uma jubilação do sujeito diante da sua imagem no espelho. Lacan também revela outro corpo, isto é, o real pulsional do corpo vivo, que possui também uma inércia real do gozo não especularizável, que pode invadi-lo diante da cena.

De um lado temos o corpo que deveria ser normalmente regulado pelo princípio do prazer, um corpo que sabe daquilo que necessita, um corpo prazer que obedece. Do outro lado temos o corpo gozo, desregulado, aberrante, onde se introduz o recalque como recusa da verdade e das suas consequências, e uma vontade de gozar. O corpo é somente uma entidade imaginária completada por um prolongamento simbólico. Há um real do corpo. "O corpo é alguma coisa que é feita para gozar, para gozar de si mesmo".[38]

Partamos disso que Freud colocou em evidência, desde o que se passou no corpo da criança: o corpo é um enigma para ele, mas também para aqueles que se ocupam dele. O corpo não é um dado de início, não é uma evidência primeira. Pode-se pensá-lo como um instrumento, como um conjunto de órgãos, como assento do ser, como casado ao espírito ou atado à alma. Ter um corpo é ter um problema. O homem se embaraça com o seu corpo. Ao mesmo tempo, o homem é cativado pelo seu corpo, ele o adora porque ele crê que o tem. "Na realidade, ele não o tem, mas o seu corpo é a sua única consistência – consistência mental, bem entendido, porque seu corpo se manda a todo o instante. Ele já é suficientemente miraculoso, que ele

subsista durante o tempo de sua consumação".[38]

A psicanálise nos ensina que não temos um corpo, se nasce com um corpo. O corpo que se herda é o fruto de uma linhagem, na qual boa parte de nossas desgraças se mantêm na mesma coisa que essa linhagem boiou no mal-entendido.

Quando se dá a vida a uma criança é frequente transmitir alguma coisa. É isso que explica o seu mal-estar e que pode dar a impressão a alguns que o corpo se vai, sobretudo no momento da puberdade, em que a sexualidade vem fazer furo no real.

A vida vale a pena ser vivida e deixada cair do corpo

Em seu memorável testemunho "A constelação da virgem", Bernard Diu[39] nos ensina bastante coisas sobre o que é ter um corpo, quando se experimenta o seu nascimento como uma calamidade. Ele diz não ter amado a vida. Para ele a única palavra que lhe conviria para falar de seu mal-estar não se escreve: "a sexualidade é uma maldição".[40]

Sua vida parece ter sido organizada para ele em torno de um impacto de uma frase de seu pai, a qual ele jamais conseguiu ter pegado o sentido: a vida vale a pena de ser vivida. O que significa *exatamente* valer a pena? Seu pai, solene e melodramático, enunciou essa sentença, ocultando de uma maneira ostensiva "um olhar molhado e reprimindo, com uma grande pena, um suspiro bem esboçado, um soluço que o teria sufocado. Mas saber se minha vida, para mim, se a minha vida próxima a dele era apenas suportável, não o preocupava muito."[41]

Por falta de ter tomado o sentido da pena, Bernard irá experimentar no seu ser e no seu corpo como é a sombra da pena de viver, o objeto de inércia de sua vida que caiu sobre si, sobre "seu eu", lhe ofertando apenas um gozo de vida um pouco fora do sentido, ruinoso ao ponto de querer separar-se dele caindo. Ele não pode calcular a função do Nome-do-pai, um ponto de onde ele teria podido enodar uma imagem sustentando seu ser de objeto.

O que o traumatiza, sobretudo, é ter se escutado, em um dia de conferência como professor emérito de física na Universidade de Paris VII, dizer: "a vida não tem fundo, nós podemos ir sempre um pouco mais pra baixo."[42] Ele tinha se achado estapafúrdio e bizarro. Impulsionado por um forte desejo de morrer, não encontrando mais algum interesse na vida, cometeu uma grave tentativa de suicídio, se jogando de seu escritório do sétimo andar. Seu livro ilustra a dificuldade para alguns de viver sem um corpo sexuado por uma articulação simbólica, quando o corpo não aguenta mais, quando o corpo não lhe diz mais nada. Então é sempre necessária alguma coisa

para fazê-lo suportar. É por isso que Lacan pode também dizer que "o corpo não tem um estatuto respeitável, no sentido comum da palavra, como do nó".[43] Então, é preciso um princípio de articulação, que no percurso de seu ensino Lacan formalizou de diferentes maneiras.

É nesse ponto, onde o deixar *cair o corpo*, de Bernard Diu, que podemos comparar ao "deixar cair, da relação ao próprio corpo de Joyce",[44] que ele mesmo se refere à derrelição designada no delírio do presidente Schreber pelo *liegen lassen*, que Lacan isola e traduz por deixar no projeto.[45] A partir de então, como quebrar o galho ou inventar outro nó que possa fazer com que seu corpo se estabilize? O que singulariza o corpo que nós recebemos é que sempre existem acontecimentos, frequentemente linguageiros, tendo o valor de *alíngua* que deixou traços. Esses traços incomodam o corpo, pois eles produzem sintomas.

Bernard Diu descreve detalhadamente que antes de seu salto realizado no vazio do sétimo andar, que lhe valeu um corpo politraumatizado, ele tinha realizado uma tentativa que não conseguiu levar a termo por causa de um instinto de sobrevivência de seu corpo: "antes da decolagem, meu corpo se retesou inopinadamente e arqueou-se para trás, um impulso fez meus joelhos frearem bruscamente, no entanto, é considerável que eu tenha percebido e me impedido claramente na borda deste obstáculo derrisório."[46] Portanto, ele quis, nesta espécie de instinto de conservação mal-vindo, que se manifestou a sua revelia e contra sua vontade, dar cabo na sua vida. "Não é humilhante ver assim o seu corpo, se sentindo condenado, resistindo e recusando finalizar um gesto tão simples assim?"[47] Seu livro toma para ele valor de *sinthoma*, foi o que ele conseguiu criar para, a partir de seu corpo traumatizado, fazer uma obra que é apenas o eco do seu sofrimento, da sua pena de viver e de como o seu corpo é atravessado pela pulsão de morte, eco no corpo por ter reencontrado um dizer de seu pai, o qual na *alíngua* fez uso do gozo. Frequentemente convidado para congressos científicos sobre a depressão, ele adota uma posição de exceção: ser aquele que testemunha que a gente pode não valorizar a vida lhe dando valor.

"Vida que me foi imposta e que não cessa, desde sempre, em me atormentar, em me supliciar com determinação, com constância, com ferocidade, a vida que, até então, se encarnou de me impedir de viver, agora se encarna de me impedir de morrer!"[48] "Às vezes eu penso, sinceramente, que teria me ajudado a viver o sentimento, que em um determinado momento de minha existência tivesse criado um objeto, um conceito, um livro, o que eu sei?"[49]

As trapalhadas da adolescência e as soluções embaraçadas

Em seu prefácio "O despertar da primavera",[50] Lacan versa este episódio crucial da puberdade onde a sexualidade em vez de fazer sentido, faz furo no real. No momento da puberdade, o sujeito, cujo corpo se transforma, afronta esta parte de desconhecimento diante da qual as palavras falham ao ponto de se chocarem ao impossível de dizer, cuja clínica nos ensina. Alice fala da sua vida sexual visando se desvencilhar do objeto droga ao qual ela está adicta, para *fazer um curativo* no exílio da não relação sexual, que não lhe diz nada. Ela ilustra como o novo binômio sexo e pulsão encontra uma solução no impasse desta dependência, que lhe oferece, no entanto, uma solução de suplência.

Na puberdade, o sujeito se confronta de forma lógica no seu inconsciente com essa não relação sexual. Por conseguinte, a dificuldade é saber o que fazer quanto ao sexo. Para o ser humano congestionado da pulsão, devido a sua inserção na linguagem, o sujeito reencontra da estrutura este furo, o vazio da relação entre um homem e uma mulher. Pelo fato do real da puberdade, o sujeito é exilado de seu corpo infantil e das palavras da sua infância, sem poder dizer aquilo que lhe ocorreu. O paradoxo com o qual ele se confronta no seu reencontro com o Outro sexo é o exílio de seu próprio gozo que, no lugar de proporcionar uma relação ao Outro, o exila ainda mais na sua solidão, a qual não consegue traduzir em palavras.

A tarefa do adolescente é ter que inventar uma amarração a fim de gerir a alteridade radical do Outro sexo. Daí a importância de saber escutar a resposta singular que cada sujeito carrega. Diante deste furo no real, onde Alice se encontra sem a segurança de um discurso estabelecido, ela recorre à substância tóxica para obedecer justamente à voz silenciosa da pulsão, tentando velar esse furo ao se fechar, assim, ao acesso do reencontro sexual. É neste movimento de pesquisa da substância, no ponto onde se depara com certa falha da substância ao experimentar um sentimento de inexistência, que ela acha, por um tempo, a solução deste reencontro através do objeto droga. Alice me diz que ela não conseguirá parar sozinha. Ela tem o desejo de fumar o *shit:*[51] "é mais forte do que eu".

"É um curativo", diz ela, pois quando se sente só "é um curativo sobre uma ferida aberta que ainda sangra. É uma ferida que eu não consigo curar, então, eu penso em fumar, mas com você, falando, eu me dei conta disso".

O deslocamento de uma solução embaralhada à solução da linguagem

Assim, é no seu trabalho de associação livre que ela desloca sua relação com a substância da droga gozando de certa relação com a sua língua, aí onde ela lhe dá um pequeno empurrãozinho, criando-a a cada instante. Por isso que ela fala ao Outro, do qual ela demanda o aviso de recebimento de sua invenção linguageira. Este momento foi decisivo no seu tratamento, onde ela passa a fazer um curativo no pensamento. O valor deste tratamento da letra permitiu-lhe fixar a letra suspensa na invenção de sua língua, ou seja, essa ferida aberta que ela gostaria de curar, de pensar isso na sua sessão. Dizer isso a ela mesma permitiu-lhe delimitar o real de sua existência que estava em jogo.

Ela indicara com exatidão: *esta ferida* é a solidão. Isto é, "a necessidade de compartilhar quando eu me sinto assim. Como eu não posso compartilhar então eu fumo, completamente só, para exacerbar o sentimento de bem-estar".

Quando fuma de manhã, ela encontra sua razão de ser e de viver: "eu tenho a impressão que minha vida está melhor, mas é apenas uma impressão". Portanto, ela diz muito bem que: "quando fumo, me excluo de mim mesma". Pois bem, é deste modo que ela visa se excluir, até mesmo se exilar desta parte dela que lhe deixa a vida insuportável. "Mas ela diz também: excluir-se dos outros, mas sim é isso, sobretudo, os outros". Depois que ela consentiu falar com um analista, no entanto, sua vida tomou outro sentido, foi capturada pelos seus horários que lhe deram a chance de encontrar aí uma orientação, uma encarnação do desejo na Lei da língua articulada ao Outro ao qual ela supôs um saber, que se tornou o lugar da origem deste saber onde ela supõe, enfim, encontrar uma nova fórmula para a sua vida.

O medo do vazio, está aí aquilo que ela vai isolar no fio de suas entrevistas:

> [...] para lhe contar a coisa, eu me sinto como um ponto no espaço, fumar me dá menos consciência desse horror do vazio, para depois agir, dar um passo através do objeto que me tira de meu torpor. O objeto é esse troço para tocar minha vida, para paliar as angústias, para não ficar no vazio. O shit me serve para fazer a ligação com vocês e com os objetos em meu entorno.

Agora, ela diz que fuma menos, que se sente mais vinculada à pessoa a quem ela fala de si mesma. Ela conseguiu recuar diante da sua relação ao objeto e, assim, ela tenta novas experiências. Após suas sessões ela atravessa a *Place de la Victoire*, lá onde ela sabe que encontrará os traficantes de drogas que a conhecem e que irão em sua direção. Sua pequena vitória consiste em ter a coragem de se ouvir dizendo não. Ela

se sente se apoderar mais da substância, quando, por um instante, ela me fala disso. Antes, era um objeto, algo que se constituía como parte integrante de sua vida, mas agora ela não o considera mais com um objeto, "eu o tomo como o medo do vazio".

Ela, que também bebeu bastante, então irá tratar da sua relação a essas práticas da adição, colocando sentido a partir de seu encontro com o seu momento de adolescente. "O álcool, eu não gosto disso, o haxixe sim, e isso é o mais duro, como dizer não a um objeto que a gente gosta? A primeira vez que eu fumei, eu tinha quinze anos, estava ligada ao amor e ao sexo. O seu primeiro encontro com o Outro sexo foi com um grande toxicômano". Nesse momento, ela disse que a fronteira de seu corpo eram os seus ossos, pois fumando ela se sentia magra, ela tinha:

a impressão de ter as pernas finas, a gordura desaparecia completamente sozinha, as relações sexuais para mim tinham que estar sempre ligadas ao *shit*, pois isso me afastava dos complexos e, então, eu podia ficar nua diante dele, diante do homem. O *shit* ao mesmo tempo em que me libera me aprisiona duas vezes mais. Todos os meninos que eu havia encontrado eram todos fracos, como o meu pai fraco, que jamais nos amou.

Com o *shit* ela não vê os homens como realmente são, isto é, nulos, mas, sobretudo, ridículos. Todos eles se comportam para ela como "velhas mulheres". "O fato de fumar me impede de ver a verdadeira realidade". Esta realidade ela vai definir com precisão como sendo a realidade sexual e, graças ao seu trabalho com a lei significante, a da associação livre, ela não vai mais se situar na lei do mais forte, isto é, na lei do objeto droga, mas na sua relação com a língua, de conseguir enodar, a partir disso, o tipo de pai que ela teve.

Ela definirá, assim, que este pai encarna muito bem o tipo de homem sobre o qual não pode jamais calcular *o ponto onde* ela poderia ver-se amada, ou mesmo digna de ser amada. Ao mesmo tempo, foi esse o tipo de homem que, a sua revelia, procurava inconscientemente na sua errância sexual ligada ao objeto droga.

Para ela, uma certeza ainda insiste: todos os homens são fracos. "Quais imagens eu poderia ter deles, meu pai bebia, ele era violento com a minha mãe, para mim ele jamais teve colhões, e é por isso que jamais me senti respeitada. Meu padrasto era um grosso, foi muito violento conosco sobretudo, com meu irmão".

Deste modo, ela vai delimitar precisamente como o *shit* a ajudou a não olhar de frente para essa realidade dos homens, velando-a com a fumaça, pois é neste ponto onde tudo se torna frouxo: "não se discute mais nada, tudo se torna igual. A verdade em face é a relação homem/mulher, que para mim estava distorcida".

Na verdade, o *shit* é a merda e, por outro lado, é o que isso quer dizer em

inglês. "É isso que eu gostaria de ser, uma merda".

Ela explica isso, dizendo que antes, quando ela não tinha mais o *shit*, ela passava a olhar frequentemente para o chão para ver se não encontraria sobre a calçada pedaços de *shit*. Um dia, após uma sessão de um modo contingencial, ela tomou uma merda de cachorro seca por um pedaço de *shit* que, ao juntar, ela se viu reduzida a este pedaço de real, a esta dejeção seca. É a partir desse ponto, deste objeto recolhido sobre a calçada, deste objeto olhar, por assim dizer, destacado do Outro e que se colocou ao olhar, que ela se percebeu, ela mesma, reduzida a esta merda seca. Então ela se escutou dizer: "não, isso basta". Foi aí que decidiu dizer mais para o seu analista sobre a sua prática aditiva.

Na conversação sobre "os embaraços do corpo",[52] Miller remarca que a palavra embaraço [*embrouille*], no último ensino de Lacan, conota mais especialmente a relação com real do que com o verdadeiro. O real embaraça o verdadeiro, pois ele não se deixa dominar nem pelo simbólico, nem pelo imaginário. Neste trabalho, eu tentei mostrar que o sujeito na sua família tem que se desembaraçar dos restos de linguagem com os quais ele reencontrou um real. Ele pode fazê-lo neste lugar endereçado que é o tratamento analítico, assim como tentar testemunhá-lo através de um relato autobiográfico, com o qual construirá um nome próprio.

Tradução de Luis Francisco Espíndola Camargo

ABSTRACT: It's showed from clinical extracts how the subject, in his or her family, must get rid of the remnants of language with which reencounters the Real. He or she may do it in this especial place which is the psychoanalytical treatment, as well as testify, from an autobiographic account, his or her singular solution.

KEYWORDS: Embarrassment. Lalangue. Adolescence. Addiction. Sexuality.

NOTAS

[1] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 25** : o momento de concluir [1977-1978]. Inédito. (Lição de 11 abril 1978).

[2] LACAN, Jacques. Vers un signifiant nouveau. Le séminaire de Jacques Lacan. In: **Ornicar?** Bulletim périodique du Champ Freudien, Paris: Lyse/Seuil, n. 17/18,1979, p. 12.

[3] Ibid, p. 13.

[4] Ibid, p. 23.

[5] MALENGRAU, Pierre. Paroles de Famille. **Quarto.** Bruxelas: ACF en Belgique, n. 88-89, 2006, p. 26. Nesta apresentação, Pierre Malengreau cita o *Robert* Dicionário histórico da língua francesa e os trabalhos de Eric Laurent e de François Leguil que retomo neste texto.

[6] MALENGRAU, Pierre. Les avatares de la famille. **Letterina**. Normandie, ACF, n. 6, nov., 1998, p. 22.

[7] LACAN, 1979, [1977], op. cit., p. 12.

[8] LACAN, J. **Le Séminaire, livre 16** : d'un Autre à l'autre [1968-1969]. Paris: Seuil, 2006, p. 332.

[9] Ibid..

[10] Ibid. p.332.

[11] LACAN, Jacques. Note sur l'enfant. In: _____. **Autres écrits**. Paris: Seuil, 2001.

[12] LACAN,1979, op. cit., p. 12.

[13] LACAN, Jacques. Conférence à Genève sur le symptôme [4 octobre 1975]. **Le bloc-note de la psychanalyse**. Genève, Georg Editeur, n.5, 1985, p. 11.

[14] Esta noção de impacto designa alguma coisa que se passa no corpo sensível e pulsional, fora de qualquer significação preconcebível. Isso é equivalente ao S_1 ligado ao corpo através do efeito que ele produziu. É aquilo que o define como *sinthoma*. LAURENT Apud MALENGRAU, 1998, op. cit. p. 26.

[15] LACAN, Jacques. Nomina non sunt consequentia rerum [Le séminaire. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Lição de 8 de março de 1977]. In: **Ornicar?** Bulletim périodique du Champ Freudien. Paris, Lyse/Seuil, n. 16, p. 7-13, 1977.

[16] Em francês *valet*. Além do sentido que denota a figura das cartas de baralho inferior ao rei e a dama, *valet* também tem outro significado na língua francesa: aquele que está a serviço de algum senhor. No ambiente doméstico *valet* é um serviçal; no interior de um governo ou um reinado, *valet* é um oficial subordinado. Optei por manter uma tradução quase literal (*valet* por valete) informando aqui o sentido que esta palavra possui na língua francesa [N. T.]

[17] LACAN, 1979, op.cit., p. 13.

[18] Ibid., p. 12.

[19] MILLER, Jacques-Alain. Affaires de famille dans l'inconscient. **Lettre Mensuelle**. Paris: ECF/ACF, n. 250, p.9, jul. 2006.

[20] MILLER, 1998, p. 12. MILLER, Jacques-Alain. Lacan avec Joyce. **La Cause Freudienne** - Revue de Psychanalyse. Paris: ECF, N° 38, p.12, fev. 1998.

[21] LACAN, 1985, op. cit., p. 14.

[22] LACAN, ibid., p. 14.

[23] LACAN, [1977-1978], op. cit., (lição de 11 de maio de 1978).

[24] LACAN, 1977, op. cit., p.12. (lição de 14 de dezembro de 1976).

[25] LACAN, Lição de 11 de abril de 1978.

[26] LACAN, 1978a, p. 12.

[27] Jogo homofônico na língua francesa entre *fer-réel* (ferro-real) e *faire-réel* (fazer-real).

[28] No original: *apparenttement* [N.T.].

[29] No original: *l'ap-parent-tement* [N.T.].

[30] No original: *De l'apprentissage de la langue à l'apparent-tissage de lalangue*. Na língua francesa, há um jogo homofônico entre *l'apprentissage* e *l'apparent-tissage* que se perde na tradução para o português [N. T.].

[31] LACAN, 1979, [1977], op. cit., p. 12.

[32] LACAN, 1979, [1977], op. cit., p. 12.

[33] LACAN, Jacques. Dissolution. Le séminaire de Jacques Lacan. ***Ornicar?*** *Bulletin périodique du Champ freudien*. Paris, Lyse/Seuil, n. 22/23 p.13, 1981.

[34] Ibid., p. 13.

[35] Tese de Lacan é desenvolvida pelo autor no livro: LACADDÉE, Philippe. **Le malentendu de l'enfant**. Lausanne: Payot, 2003.

[36] LACAN, 1979 [1977], op. cit., p. 12.

[37] LACAN, Jacques. Psychanalyse et médecine. **Lettres de l'École Freudienne de Paris.** Paris, EFP, n. 1, p.42, 1967.

[38] LACAN, Jacques. **Le séminaire, Livre 23**: le sinthome. Paris: Seuil, 2005, p. 66.

[39] Bernard Diu é doutor em física, professor titular da Escola Normal Superior da rua *d'Ulm* e professor emérito na Universidade de Paris VII – Dennis-Diderot.

[40] DIU, Bernard. **La constellation de la vierge**: autobiographie d'un savant aux prises avec la vie. Paris :

Herman, 2008, p. 50.

[41] Ibid., p. 50.

[42] Ibid., p. 37.

[43] Ibid., p. 37.

[44] MILLER. In: LACAN, 2005, op.cit., p. 150.

[45] LACAN, Jacques. ***Ecrits***. Paris: Seuil, 1966, p.560-563.

[46] DIU, 2008, op. cit., p. 52.

[47] Ibid., p. 53.

[48] Ibid., p. 55.

[49] Ibid., p. 177.

[50] LACAN, Jacques**. Autres Ecrits**. Paris: Seuil, 2001.

[51] O *shit* é uma gíria para o haxixe, a resina da *cannabis*, conhecida popularmente no Brasil por *maconha*. A *cannabis* pode ser fumada na forma de erva (maconha, marijuana) ou na forma de resina (haxixe, *shit* [fr.]). Vale ressaltar que a palavra *shit* tem sua origem no inglês *merda* [N. T.].

[52] MILLER, Jacques-Alain et al. Conversation sur les embrouilles du corps. **Ornicar?** Bulletin périodique du Champ freudien. Paris, Navarin/Seuil, n. 50, p.228 2003. (Conversation de la section clinique de Bordeaux).

REFERÊNCIAS

DIU, Bernard. **La constellation de la vierge**: autobiographie d'un savant aux prises avec la vie. Paris: Herman, 2008.

LACAN, Jacques. Psychanalyse et médecine. **Lettres de l'École Freudienne de Paris**. Paris, EFP, n. 1, 1967.

LACAN, Jacques. **Autres Ecrits**. Paris: Seuil, 2001.

LACAN, Jacques. Conférence à Genève sur le symptôme. **Le bloc-notes de la psychanalyse,** Genebra, Georg Editeur, n. 5, p. 5-23, 1985.

LACAN, Jacques. Dissolution. Le séminaire de Jacques Lacan. ***Ornicar?*** Bulletin Périodique du Champ Freudien. Paris, Lyse/Seuil, n. 22/23, p.7-14, 1981. [Lições de 15 de abril e 10 de junho de 1980].

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

LACAN, Jacques. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre [1976-1977]. ***Ornicar?*** Bulletim périodique du Champ Freudien. Paris, Lyse/Seuil, n.14, p. 4-9. 1978ª. (Lição de 11 de janvier de 1977).

LACAN, Jacques. **Le séminaire, livre 16**: d'un Autre à l'autre [1968-1969]. Paris: Seuil, 2006.

LACAN, Jacques. **Le séminaire, livre 23**: le sinthome. Paris: Seuil, 2005.

LACAN, Jacques. **Le léminaire, livre 25**: le moment de conclure [1977-1978]. Paris, inédito. (Lições de 11 de abril e 11 de maio de 1978).

LACAN, Jacques. Nomina non sunt consequentia rerum. ***Ornicar?*** Bulletim périodique du Champ Freudien. Paris, Lyse/Seuil, n.16, p.7-13, 1977. (Le séminaire: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Lições de 14 de dezembro de 1976 e 8 de março de 1977).

LACAN, Jacques. Note sur l'enfant. _____. **Autres écrits**. Paris: Seuil, 2001.

LACAN, Jacques. Vers un signifiant nouveau. **Ornicar?** Bulletim périodique du Champ Freudien. Paris, Lyse/Seuil, n.17/18, p.7-23, 1979. (Le séminaire de Jacques Lacan. Lições de 15 de março, 19 de abril, 10 e 17 de maio de 1977).

MALENGRAU, Pierre. Les avatares de la famille. **Letterina**. Normandie, ACF, n.6, nov.1998.

MILLER, Jacques-Alain. Affaires de famille dans l'inconscient. **Lettre Mensuelle**, Paris, ECF/ACF, n. 250, p. 8-11, jul, 2006.

MILLER, Jacques-Alain. Lacan avec Joyce. **La Cause Freudienne** - Revue de Psychanalyse. Paris, ECF, n. 38, p. 4-15, fev. 1998.

O SILÊNCIO NAS ENTRELINHAS[1]

RESUMO: Seguindo questões abertas frente à afirmação de Lacan no Seminário 20, de que "o Um encarnado na alíngua é algo que resta indeciso entre o fonema, a palavra, a frase, mesmo todo pensamento", o texto segue o percurso da elaboração do conceito de pulsão dentro de suas formulações teóricas. Base freudiana do conceito de gozo lacaniano, muda e acéfala, ela move o mundo. E faz arte.

Cinthia Busato

Psicanalista. Correspondente da EBP-SC. Participa do Núcleo de Psicanálise e Cultura da EBP-SC. Florianópolis/SC. Brasil.
E-mail: cin.busato@hotmail.com

PALAVRAS-CHAVE: Pulsão. Gozo. Real. Simbólico. Imaginário. Arte. Alíngua.

Quando perguntaram a Clarice Lispector por que escrevia ela respondeu: "Não tem pessoas que cosem para fora? Eu coso para dentro. Já que se há de escrever, que ao menos não se esmaguem com palavras as entrelinhas."[2] Esses são os artistas, os que sabem o valor das entrelinhas, dos silêncios, do vazio, da quietude. Os que não esmagam o oco que sustenta toda obra de arte.

Não sei por quais caminhos andei para ligar este saber fazer dos artistas com a seguinte afirmação de Lacan, que foi o enigma inicial a me lançar neste trabalho: "O Um encarnado na alíngua é algo que resta indeciso entre o fonema, a palavra, a frase, mesmo todo o pensamento."[3]

O que é o Um encarnado na alíngua?

> A realidade é matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la – e como não acho. Mas é do buscar e não do achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas volto com o indizível. O indizível só poderá ser dado através do fracasso de minha linguagem. Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu.[4]

Lacan afirma que alíngua serve para coisas inteiramente diferentes da comunicação. Tem valor de gozo.[5] O conceito de gozo na experiência analítica dá conta de uma "polaridade do sujeito diferente daquela do significante."[6] A Coisa freudiana é o ponto de partida de Lacan para formular seu conceito de gozo. A Coisa é o primeiro real para a criança, um real mudo, a-dialético, inapreensível. É uma experiência de tensão endógena que a criança em seu desamparo primordial vivencia como estranha e hostil. Este estado de tensão somente pode encontrar descarga através da ação específica de um semelhante, da assistência alheia.[7] Nesse momento a intervenção do Outro, que adquire para a criança indefesa a função de comunicação, vai engendrar a demanda e articular inconsciente (-phi) e ser de gozo (a). Significante e gozo, libido e fala são polaridades que Lacan, incansavelmente, durante todo seu ensino,

questionou. Enigma fundador de uma obra que hoje nos reúne aqui e nos convoca a trabalhar. Gozo e linguagem, material que o poeta trabalha por outra vertente, não teórica, tecendo com palavras um saber que nos toca com uma verdade que vem não pela via do sentido.

> Dá-me tua mão: vou agora te contar como entrei no inexpressivo que sempre foi a minha busca cega e secreta. De como entrei naquilo que existe entre o número um e o número dois – entre duas notas de música existe uma nota, entre dois fatos existe um fato [...] por mais juntos que estejam, existe um intervalo de espaço [...] nos interstícios da matéria primordial, está a linha de mistério e fogo que é a respiração do mundo, e a respiração do mundo é aquilo que ouvimos e chamamos de silêncio [...].[8]

O Um encarnado na alíngua é silêncio? É Isso o que resta indeciso entre todo pensamento? Para me orientar nestas veredas, busco como guia Miller e seu Silet,[9] os paradoxos da pulsão, esta que é sempre silenciosa. Nele Miller nos orienta no percurso de Lacan em torno da concepção freudiana da pulsão.

É a palavra que salva, dirá Lacan, no início desse percurso. É a historicidade do sujeito que conta. Mas como conciliar o real da pulsão com o significante? O discurso de Roma sofre dessa dificuldade, da qual Lacan irá, passo a passo, tentar desvencilhar-se, introduzindo a pulsão freudiana e sua satisfação no registro simbólico.

No Discurso de Roma, Lacan separa o gozo do falo, o Imaginário do Simbólico, e diz que a análise opera pela fala. É a fala que funda o sujeito e o liberta da tirania do gozo Imaginário. O gozo não funda nada. Sendo o sintoma um modo de gozar pelo sofrimento, a análise visa retificar este estado de gozo pulsional. Como fazer isso? Através da interpretação. Ou seja, é o mesmo que colocar a questão do dizer em relação ao gozar. Por isso Lacan elabora toda uma teoria da interpretação na terceira parte do seu discurso de Roma. A questão é saber até onde vai o poder da palavra em relação ao gozo.

Lacan separa o dizer do gozar. O dizer pertence ao eixo Simbólico, no qual a análise opera. O gozo pertence ao eixo Imaginário, registro do narcisismo, onde se desenrolam as miragens, lugar da fala vazia. É no Imaginário que se encontram as resistências que se opõem à fala plena, aquela que abole o recalque e alcança a verdade do sintoma no significante recalcado. Querer interpretar as resistências num lugar onde só há gozo é desencadear a agressividade. Portanto, neste nível, é melhor o analista silenciar.

Esta teoria da intersubjetividade deixa de lado a pulsão. Lacan chega mesmo a dizer que a teoria das pulsões tem um valor secundário na obra de Freud.[10] Esta

separação entre gozo e significante obedece a uma razão epistemológica: sendo a libido ligada ao narcisismo, e este da ordem do Imaginário, como fazer que o gozo seja da ordem Simbólica? Seria preciso antes desfazer o nó entre narcisismo e libido. Enquanto isso não se fizesse, a pulsão estaria proscrita. Além do mais, sendo o gozo, gozo do corpo, e sendo o corpo da ordem do Imaginário, com maior razão só se poderia concluir que o gozo é Imaginário. Portanto, o que é do sujeito na ordem Simbólica está necessariamente fora do gozo. Como ler Freud proscrevendo a pulsão? A relação entre gozo e significante seria, portanto, um ponto delicado e constante no ensino de Lacan.

No Seminário 4 (1956/57), ele fará um esforço para conjugar o que é da ordem Simbólica com o gozo da ordem Imaginária, colocando o falo, significante imaginário, no lugar da pulsão. Só que, ao enfatizar dessa forma a dimensão significante da pulsão, perdia-se o valor de gozo. Foi preciso esperar até o seminário 11 (1964) para se constatar a inserção da pulsão no simbólico, na medida em que o objeto *a* é posto no centro do circuito pulsional como objeto condensador de gozo.

A ruptura com a teoria da intersubjetividade começa com a introdução do par demanda/desejo. O desejo não procura a resposta do outro (como na teoria da intersubjetividade), pois o desejo é sua interpretação, quer dizer, a sua resposta se encontra na pergunta. O aprofundamento do conceito de recalque original[11] levará Lacan à percepção de que o obstáculo ao tudo dizer é que no próprio Simbólico há sempre uma discordância irredutível entre o significante e o significado. O desejo é o significado recalcado, que só pode ser dito nas entrelinhas, por alusão, e que nunca poderá vir todo à luz da consciência. A falta é intrínseca ao simbólico. Como bem sabia Clarice, "que ao menos não se esmaguem com palavras as entrelinhas [...]."

Ao definir a fala como demanda, o sujeito ao falar não busca mais reconhecimento na resposta do outro. Ele procura sua satisfação. A demanda pede satisfação. Com a demanda, a pulsão começa a deslizar para o registro do significante, já que a demanda é o que da pulsão passa à fala, graças à anulação do bruto da necessidade. Isso abre caminho para a articulação da pulsão como cadeia significante.

No Seminário 7 Lacan fará uma nova leitura do conceito freudiano de pulsão. Apesar de ter promovido o falo a representante pulsional e condensador de gozo, Lacan logo se dá conta de que o gozo pulsional não pode ser todo absorvido pela instância do significante fálico. Há resíduos libidinais. Há algo que ultrapassa os limites do prazer, é o gozo pelo excesso, é como ele é tratado no Seminário 7. A partir de então, Lacan se dedicará a elaborar o *status* deste resíduo. Saber em que este resíduo

é irredutível ao falo é a questão que moverá o "Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise".

Neste Seminário e no texto "Posição do inconsciente' culmina o esforço de Lacan para integrar o conceito de pulsão à sua concepção. Nele o desejo como conceito fundamental é suprimido em benefício da pulsão, conceito freudiano. Ele sela a passagem do gozo enquanto Imaginário para o real, através do conceito de repetição, que busca o objeto *a* sem nunca encontrá-lo, evitando sempre o encontro desagradável com o real sexual.

O gozo é tratado a partir do objeto *a*, resíduo libidinal irredutível ao significante fálico, tendendo assim a desvalorizar o significante fálico, pois Lacan atribuirá ao abjeto *a* o registro Real. O falo passa a ser apenas um semblante!

Um novo salto de Lacan é marcado pelo "Seminário 16: de um outro ao Outro", pelo "Seminário 17: o avesso da psicanálise" e pelo texto "Radiofonia".

No Seminário 17 Lacan retoma o conceito de repetição, mas desta vez para confrontá-lo e articulá-lo com a pulsão, conjunção apenas esboçada no Seminário 11. A repetição está fundada no gozo e busca o gozo. O excesso de gozo agora é qualificado de mais-de-gozar, fixado no objeto *a*. Não se trata de transgressão, como no Seminário 7, mas de anulação do gozo pelo significante, com o resíduo inerente à essa operação. O mais-de-gozar é justamente o resto que sobra da operação de simbolização.

A consequência é que agora o gozo passa a ser uma instância primária, a partir da qual situamos o significante e o sujeito.

A confrontação direta entre o gozo e o significante implica uma relação primitiva do saber ao gozo. "Esta relação primitiva é feita para dar conta do que, sendo da ordem do significante, surge na junção com o gozo. Ela faz do gozo a origem do significante, o motivo da própria repetição significante."[12] Dessa forma, fala e linguagem se subordinam ao caráter primário do gozo, a partir do qual se situam o significante e o sujeito. É exatamente o contrário do que está dito no discurso de Roma, onde, como vimos, o significante é autônomo em relação ao gozo. Agora, no Seminário 17, é proclamada a heteronomia do significante em relação ao gozo. A fala está a serviço do gozo, ela é gozo. Tal ponto de vista será amplamente reafirmado e consolidado no Seminário 20. O significante, a intersubjetividade, o reconhecimento, tudo isso agora é reduzido a semblante!

Com isso se afirma também o caráter real do gozo. O real passa ao primeiro plano. O gozo é a instância primária à qual o sujeito está subordinado.

Essa primazia do gozo em relação ao significante indica igualmente que não é só o significante, mas também o próprio sujeito que emerge desta relação.

Para que o sujeito possa advir num discurso, há que se ter uma certa insuficiência de interpretação. Parece-me que é isso que esse longo percurso aborda: de abandonar a via de toda decifração, a via do sentido último, para seguir em direção ao que o crítico José Antônio Pasta, num ensaio sobre "Grande Sertão: Veredas" nos diz ao afirmar que é difícil discutir alguns textos roseanos porque eles intencionalmente borram a diferença entre a categoria estético-literária do enigma, aquilo que pede decifração, e a categoria mágico-religiosa do mistério, aquilo que só admite culto e celebração... "entre uma e outra, o silêncio parece contaminar tudo que é dito... Todavia esse silêncio é inoculado na medula da escrita, não deve ser visto como algo impenetrável, mas como um convite."[13] Parece-me que é assim também em uma análise, o Um encarnado na alíngua é o que garante que o silêncio seja um convite e não um obstáculo intransponível.

ABSTRACT: Lacan, in Seminary 20, said that "the One embodied in lalangue is something that remains undecided between the phoneme, the word, the phrase,even all the thinking". Following the questions opened by such a statement, this article deals with the concept of drive and its theoretical developments. Freudian foundation of the lacanian concept of jouissance, silent and acephalic, it moves the world. And produces art.

KEYWORDS: Drive. Jouissance. Real. Symbolic. Imaginary. Art. Lalangue.

NOTAS

[1] Trabalho apresentado na VI Jornada de dissolução de cartéis da seção SC da EBP em março de 2011.

[2] WALDEMAN, Berta. **Clarice**. São Paulo: Brasiliense, 1981. p.7

[3] LACAN, Jacques. **Seminário 20**: mais, ainda. Rio de Janeiro: J. Zahar,1985. p. 196.

[4] LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G.H**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995. p. 176.

[5] LACAN, Jacques. A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In:_____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 591.

[6] LACAN, Jacques. Memórias de um doente dos nervos. In:_____. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003. p. 221.

[7] FREUD,Sigmund. Projeto para uma psicologia científica [1895]. In:_____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 1. p. 422.

[8] LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G.H.** Rio de Janeiro: Rocco,1995. p. 101.

[9] MILLER, Jacques-Alain. **Silet**: os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

[10] LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem. In:_____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 264.

[11] LACAN, Jacques. A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In:_____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 591-652.

[12] MILLER, op. cit., p. 124.

[13] AUGUSTO, Daniel Sampaio. **Um assunto de silêncios**: estudo sobre o "Cara-de-bronze". 2006. 126 f.

Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

REFERÊNCIAS

AUGUSTO, Daniel Sampaio. **Um assunto de silêncios**: estudo sobre o "Cara-de-bronze". 2006. 126 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

FREUD,Sigmund. Projeto para uma psicologia científica [1895]. In:_____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 1. p. 335-454.

LACAN,Jacques. Memórias de um doente dos nervos. In:_____. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003. p. 219-223.

_____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

_____. **Seminário 20**: mais, ainda. Rio de Janeiro: J. Zahar,1985.

LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G.H.** Rio de Janeiro: Rocco,1995.

MILLER, Jacques-Alain. **Silet**: os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

WALDEMAN, Berta. **Clarice**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

psicanálise e arte

ARTE DO REAL: PONTOS DE CONTATO ENTRE A ARTE E A PSICANÁLISE NA CONTEMPORANEIDADE [1]

Patrícia Boeing Nogueira

Psicanalista. Correspondente da EBP-SC. Florianópolis/SC. Brasil.
E-mail: patriciaboeing@hotmail.com

RESUMO: Uma aproximação entre arte e psicanálise e a relação desses saberes com o conceito de real na teoria lacaniana são o ponto de partida deste trabalho, que apresenta uma breve passagem pelas três estéticas de Lacan descritas por Massimo Recalcati para introduzir a questão central do texto: como tratar o real? A resposta sobre esse *savoir y faire* com o real implica na arte de tratar o impossível.

PALAVRAS-CHAVE: Arte. Psicanálise. Real. *Savoir y faire*.

"O real é de cada um. É uma assinatura".[2]

Arte e psicanálise, saberes que atravessam o meu desejo e me lançam neste percurso de traçar entre eles um diálogo que suscite uma reflexão sobre subjetividade contemporânea, questão de interesse tanto do fazer psicanalítico quanto do fazer artístico. A aproximação entre esses saberes e sua relação com o conceito de real em Lacan foi o ponto de partida para este pequeno estudo. É importante lembrarmos que a relação entre arte e psicanálise sempre será um tema historicamente situado no plano da cultura.

O conceito de real na teoria lacaniana diz respeito a um "registro ou ordem de existência do que é impossível de se representar na realidade psíquica ou material... apresenta-se como traumático, como angústia, ou ainda como aspecto irredutível do corpo e da sexualidade." [3]

Massimo Recalcati (2006), em seu livro *Las tres estéticas de Lacan* [4], localiza três diferentes estéticas no ensino de Jacques Lacan, o autor considera que não se trata de teorias completas sobre a arte e sim de três tópicas possíveis da criação artística e de seu produto, que insistem em colocar a arte em uma relação determinante com o real. A primeira delas seria *a estética do vazio*, extraída do Seminário, livro 7: a ética da psicanálise. Lacan, nesse seminário centraliza a ética no real, no vazio, trata-se da ética do desejo, propondo não mais articulá-la com o ideal e sim com o real da experiência psicanalítica, aqui o registro do real é articulado com o vazio. Para essa primeira estética, a arte caracteriza-se por um modo de organização em torno desse vazio, levando o sujeito a criar uma borda significante em torno do real, sem palavras, de *das Ding*, daquilo que se encontra fora do sentido. A segunda estética é a *estética anamórfica,* que tem seu ponto de condensação no Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Essa passagem do Seminário, livro 7, ao Seminário, livro 11, é assinalada por Miller como um novo paradigma do gozo.

A arte que aparecia como organização possível em torno do vazio, passará a não mais exercer uma função de organização e bordeamento do real. Sua finalidade será, justamente, a de possibilitar o encontro com o real antes evitado, encontro singular e contingente, ou seja, da ordem da *Tique*. Embora seja uma estética descontínua em relação à primeira, ela permanece inseparável da mesma. Dessa forma, "não se trata mais da arte que contorna o real e o gozo impossível. Se o gozo advém do corpo, ele possibilita o encontro com um pedaço do real que se situa por detrás da fantasia e para além do automaton."[5] A terceira estética descrita por Recalcati é a *estética da letra*, uma estética da singularidade que enfatiza "um signo solto na cadeia significante, uma letra indecifrável esvaziada de sentido, que Jacques-Alain Miller resumiu como o osso de uma análise: um significante novo, singular, inspirado na operação redução com a qual o falasser se nomeia." [6] Aqui o real não está mais relacionado ao abismo de *das Ding*, nem tampouco se configura como um resto localizado, que excede, na estética anamórfica. A letra na terceira estética "aponta para uma nova teoria do gozo que permite a singularidade e o contingente."[7]

Arte do real, estética da ética, subversão de subjetividades[8], expressões utilizadas para falar dos efeitos de uma aproximação entre a arte contemporânea e o real, semelhantes àqueles encontrados num processo de análise. A questão central que parece estabelecer esse ponto comum entre os saberes aqui colocados seria: **como tratar o real**? Parece que, tanto para a arte quanto para a psicanálise, trata-se de deixar que o incômodo produza, seja esta uma produção artística ou uma produção analítica.

Sérgio de Campos (2010), psicanalista e pintor, em seu relato de final de análise para a revista Opção Lacaniana online, faz uma aproximação entre os saberes do artista e do analista em sua relação com o real:

> O *savoir y faire* do artista se aproxima ao do analista na medida em que não há qualquer saber que se dirija ao fazer. No fundo o real se impõe todo o tempo, seja para o artista ou para o analista, diante do que fazer. Portanto, o fazer é que constitui o saber, distinto de outras profissões nas quais a regra e a técnica encontram-se a *priori* regulamentadas e fundamentadas em protocolos que propõem o que fazer de antemão, e que não raro fracassam. Tanto na arte como na psicanálise há algo semelhante à douta ignorância que atua como princípio criador, seja do pintor acerca de sua obra antes de iniciar a pintura, seja do analista diante de cada caso em questão.[9]

Considero relevante mencionar que a diferença entre as expressões *savoir--faire* e *savoir-y-faire,* conforme nos indica Miller[10], reside no fato de que a primeira

traduz um saber-fazer como técnica ensinada por meio de normas, um saber domesticado, ao passo que a segunda inclui uma interpretação mais cara aos psicanalistas, um "saber-fazer com" ou um "saber se virar com isso" que inclui a diferença entre o universal e o singular, que conduz o sujeito ao singular de seu ato.

Em última análise, o saber-fazer com o real, do ponto de vista destes dois saberes, arte e psicanálise, parece tratar da possibilidade de explorar o desconhecido, o intocado, criando algo novo que traga as marcas da singularidade do sujeito em sua diferença absoluta. Em suma, saber-fazer com o real implica na arte de tratar o impossível.

ABSTRACT: A rapprochement between art and psychoanalysis and their relation with the concept of " real" in lacanian theory is the key stone of this work, which gives a brief passage through the three lacanian aesthetics by Massimo Recalcati, and introduces the central question of the text: how to treat the real? The answer about this *savoir y faire* involves the art of dealing with the impossible.

KEYWORDS: Art. Psychoanalysis. Real. *Savoir y faire.*

NOTAS

[1] Trabalho apresentado na VI Jornada de dissolução de cartéis da Seção SC da EBP em março de 2011.

[2] MIRANDA, Maria Teresa Tavares de. **O real**. São Paulo: Instituto da Psicanálise Lacaniana - IPLA, 2005. Disponivel em: < http://www.psicanaliselacaniana.com/estudos/muxarabi-teresa-miranda.html>. Acesso em: 8 mar. 2011.

[3] DUNKER, Christian Ingo Lenz. Pequeno glossário lacaniano. **Revista Cult**, São Paulo, v. 11, n. 125, p. 41, 14 mar. 2010.

[4] RECALCATI, Massimo. **Las tres estéticas de Lacan**: arte y psicoanálisis. Buenos Aires: Del Cifrado, 2006.

[5] LIMA, Márcia Mello de. Freud, Lacan e a arte: uma síntese. In: LIMA, Márcia Mello de; JORGE, Marco Antônio Coutinho (Org). **Saber fazer com o real**: diálogo entre psicanálise e arte. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2009. p. 23.

[6] Ibid., p. 25.

[7] Ibid.

[8] SEDDON, Glória Georgina. Retificações subjetivas na arte contemporânea. In: LIMA, Márcia Mello de; JORGE, Marco Antônio Coutinho (Org). **Saber fazer com o real**: diálogo entre psicanálise e arte. Rio de Janeiro: Cia. De Freud, 2009.

[9] CAMPOS, Sérgio de. O final de análise e a arte da pintura. **Opção lacaniana online**, São Paulo, ano 1, n. 3, 2010. Disponível em: <http://www.opcaolacaniana.com.br>. Acesso em: 5 mar. 2011.

[10] MILLER, Jacques-Alain. **El otro que no existe y sus comités de ética**. Buenos Aires: Paidós. 2005. Seminário em colaboración com Eric Laurent.

REFERÊNCIAS

CAMPOS, Sérgio de. O final de análise e a arte da pintura. **Opção lacaniana online**, São Paulo, ano 1, n. 3, 2010. Disponível em: <http://www.opcaolacaniana.com.br>. Acesso em: 5 mar. 2011.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. Pequeno glossário lacaniano. **Revista Cult**, São Paulo, ano 11, n. 125, p. 41, 14 mar. 2010.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 7:** A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

_____. **O seminário, livro 11:** os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

LIMA, Márcia Mello de. Freud, Lacan e a arte: uma síntese. In: LIMA, Márcia Mello de; JORGE, Marco Antônio Coutinho (Org). **Saber fazer com o real**: diálogo entre psicanálise e arte. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2009.

MILLER, Jacques-Alain. **El otro que no existe y sus comités de ética**. Buenos Aires: Paidós. 2005. [Seminário em colaboración com Eric Laurent].

MIRANDA, Maria Teresa Tavares de. **O real**. São Paulo: Instituto da Psicanálise Lacaniana - IPLA, 2005. Disponível em: < http://www.psicanaliselacaniana.com/estudos/muxarabi-teresa-miranda.html>. Acesso em: 8 mar. 2011.

RECALCATI, Massimo. **Las tres estéticas de Lacan**: arte y psicoanálisis. Buenos Aires:

Del Cifrado, 2006.

SEDDON, Glória Georgina. Retificações subjetivas na arte contemporânea. In: LIMA, Márcia Mello de; JORGE, Marco Antônio Coutinho (Org). **Saber fazer com o real**: diálogo entre psicanálise e arte. Rio de Janeiro: Cia. De Freud, 2009.

ALGUMAS QUESTÕES SOBRE A ESCRITA CRIATIVA EM PSICANÁLISE

RESUMO: Através do ato de escrita, levanta alguns pontos que sustentam uma reflexão sobre o fazer do poeta e o fazer psicanalítico como experiências questionadoras do saber estabelecido.

PALAVRAS-CHAVE: Escrita criativa. Experiência. Psicanálise.

Rômulo Fabiano Silva Vargas

Psicanalista. Mestre em Psicologia (UFSC).
Graduado em Psicologia (UFSJ).
Florianópolis/SC. Brasil.
E-mail: rovargs@yahoo.com.br

Estamos preparados para seguir sem hesitação mesmo que nos distanciemos do "prosaico mundo governado pelas leis da ciência"? [1]

Com "sua" *Gradiva* – aquela que avança –, o autor de "A interpretação dos sonhos" propõe investigar espécies de sonhos que nunca haviam sido sonhados, sonhos criados pelo escritor, pelo poeta – *Dichter*. Aos olhos da ciência e das pessoas cultas de sua época, poderia parecer uma investigação estranha e improfícua, digna de gozação, nos diz Freud. No entanto, segue seriamente e, como ele próprio reconhece, mais uma vez ousa "colocar-se ao lado da superstição e da Antiguidade", na esperança de que tal caminho perturbador ainda que não leve a algo "cientificamente" novo ao menos permita uma compreensão, tênue que seja, "da natureza da criação literária". Será que Freud, perseguindo os rastros da lida do poeta, seu milenar fazer com a linguagem, com a fala, com as palavras, com a escrita e com as letras; será que Freud, com essa pretensão de aspecto modesto, ao menos imaginava que os passos dados então enlaçariam de maneira inextricável sua jovem criação a uma das práticas mais antigas que coloca em movimento a função do mistério no campo da linguagem?

No final do sétimo seminário, "a ética da psicanálise", encontra-se uma menção de Lacan ao livro e o que ele sustenta de mistério como comidas para o leitor, indicando que não importa saber se o livro é bom ou malvado, e sim o que dará "quando tiver sido totalmente comido".[2] Pode-se dizer que não se trata de fazer mistério, pois o mistério já está posto desde que o tomemos em relação às origens da linguagem. O mistério acerca das origens da linguagem, desta maneira, sustenta-se não pela intenção, mas por sua impossibilidade de esclarecimento total. Contudo, Lacan indica em diversos momentos e de diferentes formas durante sua obra que a psicanálise não deve recuar frente a este impossível e, embora não seja de seu escopo encontrar uma compreensão cerrada de tal mistério, a psicanálise se orienta justamente em direção a este impossível, em direção ao real, como diz Lacan, que "é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente".[3] A psicanálise avança nesta direção nas próprias trilhas oferecidas pela linguagem em todo seu mistério com o

propósito de que neste movimento algo seja dizível sobre as condições pelas quais a linguagem se aparelha no humano.

O campo da linguagem, onde o homem acredita ser privilegiado, ou ainda mesmo ser salvo, não consiste em segurança. "Considerar aspectos", "perambular com visões", "cismar com o futuro", "ler sonhos"... Corriqueiras que pareçam, estas expressões estão impregnadas de uma espécie misteriosa que bem pode ser surpreendentemente assombrosa, não? Faz-se necessário seguir com cuidado este perigoso caminho ou teria cabimento indagar se perdemos a capacidade de assombro? Ou, quem sabe, seria melhor reconhecer que neste mundo espetacular do dizer bem e dizer belo "ser defraudado da experiência tornou-se estado geral"? [4]

A escritora Lya Luft em seu ato criador testemunha "que o espanto é mais essencial que a compreensão".[5] Beatriz Bessa, recorrendo à obra do escritor Walter Benjamin, diz ser o espanto uma condição própria do ato criador, "já que o contrário – estar desperto, não se espantar, não se surpreender, ou pior, ser indiferente – é o alimento da existência moderna".[6] Em "Experiência e pobreza",[7] de 1933, Benjamin fala do frágil e minúsculo corpo humano, pobre em experiências comunicáveis, jogado diante de uma nova forma de miséria surgida com o monstruoso desenvolvimento da técnica. Poucos anos antes, Freud, em "O mal-estar na civilização",[8] indaga por que o homem, com todas essas coisas que fez surgir sobre a Terra através de sua ciência e tecnologia, não se sente feliz em seu papel de semelhante a Deus. Seria por ter se tornado justamente uma espécie de "Deus de prótese", sobre a qual num primeiro momento não tem controle, o que lhe causa uma série de embaraços? Poder-se-ia dizer que tal familiaridade ainda despertasse certo assombro por tamanha ousadia, apesar de há muito nas Escrituras Sagradas poder ser encontrado o enunciado da imagem e semelhança do homem com o Criador?

No texto de 1919, "O estranho",[9] Freud vai tratar de um tema "indubitavelmente assustador", um sentimento que "provoca medo e horror", remetendo, porém, a certa familiaridade. Freud observa que "raramente um psicanalista se sente impelido a pesquisar o tema da estética, mesmo quando por estética se entende não simplesmente a teoria da beleza, mas a teoria das qualidades do sentir".[10] Entretanto, diz ele, o analista, operando com outras camadas do psiquismo, interessa-se por ramos particulares desses assuntos que revelam "um campo bastante remoto, negligenciado na literatura especializada da estética".[11] A investigação empreendida com *Das Unheimliche*, expressão traduzida por "o estranho", envereda, pois, por um desses ramos.

A palavra *Unheimlich* "nem sempre é usada num sentido claramente definí-

vel", o que precisamente a faz coincidir "com aquilo que desperta o medo em geral".[12] Freud reafirma que "nada em absoluto encontra-se a respeito deste assunto em extensos tratados de estética, que em geral preferem preocupar-se com o que é belo, atraente e sublime"[13] e, para dar seguimento a sua pesquisa, primeiramente percorre suas derivações em diversas línguas, buscando ir além da equação em que "estranho" é igual a "não-familiar", entretanto não encontra em muitas línguas esse tom particular do que é assustador.

Com o filósofo Schelling,[14] diz Freud, surge um esclarecimento a respeito do conceito do *Unheimlich*, "para o qual não estávamos preparados. Segundo Schelling, *unheimlich* é tudo o que deveria ter permanecido secreto e oculto, mas veio à luz".[15] No entanto, mais uma vez, Freud acredita ser o *Dichter* quem melhor conduz o leitor ao contato com o estranho, pois o poeta, ao invés de buscar fornecer uma definição, lança mão de recursos que permitem ao leitor experimentar o estranhamento de sua própria construção. Com sonhos, fantasmas, visões, com os medos mais arcaicos, como o dos olhos serem arrancados,[16] o poeta joga com os sentidos e com o impossível, joga com a "superioridade das mentes racionais" colocando em xeque concepções convencionais em que tais espécies de coisas seriam apenas produtos do delírio de um louco, o que coloca em suspenso a sensatez da verdade, deixando o leitor em contato com o estranho mundo das incertezas.

Todavia não seria prudente simplesmente rechaçar o papel da ciência para que avancemos nas questões postas até aqui, mesmo porque décadas se passaram e ela ainda está aí como um importante depositário de esperanças ante a miséria que também avança. Há também de se lembrar da profusão de concepções de mundo que desembocam na esfera do misticismo, caminho não pouco perigoso, menos *peri* do que gozo - se atentarmos a esse *peri*, carregado pela palavra ex*peri*ência, que tanto em raízes gregas quanto latinas traz a dimensão de travessia e perigo,[17] e gozo como uma imperativa e terrível satisfação paradoxal que não coincide simplesmente com o prazer. Talvez, portanto, como Benjamim reconhece, ainda estejamos condenados à pobreza de experiência em um sublime mundo "sem fronteiras", fantástico, ameaçado e imundo que, apesar de estarmos nele mergulhados até o pescoço, geralmente não o sentimos em contato, não somos capazes de reinventá-lo.

Não seria razoável ainda darmos crédito à ciência ou, em outras palavras, investirmos nela, acreditando que seu enorme progresso nos concederá mais cedo ou mais tarde condições menos angustiantes de se viver neste mundo? Até que ponto em um mundo desencantado, de pernas para o ar, no qual se multiplicam as formas

de mal-estar, seria condenável a acomodação aos sentidos secretados aos montes por doutrinas, seitas e religiões? Ou mesmo ainda, estaríamos nós dispostos a ponderar sobre a conjugação de ambas as questões, o que nos forneceria a forma exponencial de nossa época, que dispõe em qualquer prateleira produtos extraídos dos céus e industrializados na terra prontos para o consumo? Para que não se incorra em concepções místicas e não se descarte de forma simples o ideal científico, muito caro a Freud, talvez coubesse perguntar enfim por qual causa enveredar por um estranho e arriscado campo de incertezas?

Surpreso com a habilidade do escritor que, mesmo não familiarizado com as teorizações psicanalíticas, parece alcançar "conhecimentos" semelhantes aos fornecidos por sua experiência, Freud enxerga em obras dos escritores criativos analogias com o operar do inconsciente – a lida com as palavras, com os sonhos, o delírio, a angústia, a inconsistência da realidade e a questão da suspensão da verdade. Os ensaios com os contos de Jensen e Hoffman[18] deslocam a ciência, que se põe no lugar do desejo sem a menor ideia do que faz[19], o que pode entrever uma abertura de caminho para a inventividade humana.

A construção inaugurada por Freud através da relação da psicanálise com literatura continua gerando infindáveis leituras. São alcançados diversos enlaces entre as duas práticas, são muitos os psicanalistas que utilizam toda espécie de literatura no cultivo da teoria, enquanto se pode encontrar sem dificuldade elementos conceituais psicanalíticos em escritos acadêmicos, políticos e artísticos.

Em 1971, *Lituraterra*[20], escrito por Lacan, inscreve-se nesta relação como ponto crítico. Começa com um jogo de palavras chegando ao deslizamento de letras capazes de transmitir uma mensagem suprimida que questiona a ordem do saber estabelecida, e questiona a possível espécie de convergência entre as práticas que supostamente lidam com os restos da civilização, com o produto do esgoto. O inconsciente efeito de linguagem ordena a fala e comanda a função da letra e o que esta carrega de não-sentido. De acordo com Lacan, a psicanálise se diferencia dos discursos que buscam escamotear o furo no saber, este que de uma forma ou de outra estabelece suas misteriosas marcas nos sonhos, devaneios e delírios, exigindo tradução, leitura, experiência. Ir em direção ao inconsciente e da experiência de seu mistério significa enveredar pelas sendas da linguagem e suas impossibilidades, exigindo que cada um que por tais vias se aventure importe-se com criação das maneiras como irá lidar com o estranho-familiar imposto pela linguagem que o constitui.

Dessa maneira não encontraremos a chave que põe abaixo o mistério da ten-

tativa de habitar a linguagem. O que não traz sossego, permanecendo em movimento, em abertura, indicando o tentar fazer com esse contínuo corpo-a-corpo com a escrita, com as letras, com o vazio, com o estranho, com o assombroso, com aquilo que não tem explicação; um tentar fazer capaz de fazer inscrições criadoras de uma experiência nova.

ABSTRACT: This paper aims, through the act of writing, to raise some points that support a reflection on the poet's experience and psychoanalytic practice as questioning of established knowledge.

KEYWORDS: Creative writing. Experience. Psychoanalysis.

NOTAS

[1] FREUD, Sigmund. Delírios e sonhos na Gradiva de Jessen [1907 (1906)]. In:_____. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 9. p. 26.

[2] LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 7**: a ética da psicanálise [1959-1960]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008. p. 380.

[3] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20**: mais, ainda [1972-1973]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985. p. 178.

[4] BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas III**: Charles Baudelaire: um Lírico no Auge do Capitalismo. Citado por BUCK-MORSS, Susan. Estética e anestética: o "ensaio sobre a obra de arte" de Walter Benjamin reconsiderado. In:_____. **Travessia** – Revista de Literatura, Florianópolis, UFSC, n. 33. p. 11 – 41, ago.-dez., 1996.

[5] LUFT, Lya. **Histórias do tempo**. São Paulo: Mandarim, 2000.

[6] BESSA, B. As experiências de Walter Benjamin. **Morpheus** - Revista Eletrônica em Ciências Humanas, v. 5, n. 9, 2006. Disponível em: <http://www.unirio.br/morpheusonline/numero09-2006/bessa.htm>. Acesso em 20 jun. 2011.

[7] BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In:_____. **Obras escolhidas** I: magia e técnica, arte e política**:** ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1985.

[8] FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização [1930]. In:_____. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 21, p.73-148.

[9] FREUD, Sigmund. O Estranho [1919]. In:_____. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 2006. v.17, p.237-269.

[10] Ibid., p. 237.

[11] Idem.

[12] Idem.

[13] Ibid., p. 238.

[14] Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) foi um filósofo alemão, um dos representantes do Idealismo alemão, assim como Fichte e Hegel.

[15] FREUD, 1976, op. cit., p. 242.

[16] Os milenares escritos sobre Édipo, e seu reaparecimento na escrita contemporânea. Neste ensaio Freud percorre o conto do escritor alemão Ernst Theodor Amadeus Hoffmann, *O homem de areia*, em que o personagem é envolto numa misteriosa trama marcada pela morte do pai e pelo medo de perder os olhos.

[17] BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de**

Educação. n. 19, p. 20-28, jan./fev./mar./abr. 2002.

[18] JENSEN, W. **Gradiva**: uma fantasia pompeiana. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1987. / HOFFMANN, E. T. A. **O homem da areia**. Rio de Janeiro: Rocco. 1986.

[19] LACAN, J. 2008, op. cit., p. 389.

[20] LACAN, Jacques. Lituraterra. In:_____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002. p. 15-25.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In:_____. **Obras escolhidas I**: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1985. Tradução: Sergio Paulo Rouanet; prefácio: Jeanne Marie Gagnebin.

BESSA, B. As experiências de Walter Benjamin. **Morpheus** - Revista Eletrônica em Ciências Humanas, v. 5, n. 9, 2006. Disponivel em: <http://www.unirio.br/morpheusonline/numero09-2006/bessa.htm>. Acesso em 20 jun. 2011.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**. n. 19, p. 20-28, jan.-abr. 2002.

BUCK-MORSS, Susan. Estética e anestética: o "ensaio sobre a obra de arte" de Walter Benjamin reconsiderado. **Travessia** – revista de literatura – n. 33. Florianópolis, UFSC, ago.- dez., 1996, p.11 -41.

FREUD, Sigmund. Delírios e sonhos na Gradiva de Jessen [1907 (1906)]. In:_____. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 9. p. 149-162.

_____. O Estranho [1919]. In:_____. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 2006. v.17, p.237-269.

_____. O mal-estar na civilização [1930]. In:_____. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 21, p.73-148.

JENSEN, W. **Gradiva:** uma fantasia pompeiana. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1987.

HOFFMANN, E. T. A. **O homem da areia**. Rio de Janeiro: Rocco. 1986.

LACAN, Jacques. Lituraterra. In:_____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002. p. 15-25.

_____. **O seminário, livro 7**: a ética da psicanálise [1959-1960]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

_____. **O seminário, livro 20**: mais, ainda [1972-1973]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

LUFT, Lya. **Histórias do tempo**. São Paulo: Mandarim, 2000.

SUBLIMAÇÃO E OLHAR NO "ENSAIO SOBRE A CEGUEIRA" [1]

RESUMO: Aborda o real que emerge tanto no livro quanto no filme "Ensaio sobre a cegueira"; e como o horror, a repugnância e o desamparo são vividos pelos personagens da historia e transmitidos ao leitor/expectador.

Soraya Valerim

Psicanalista (AP), Diretora de Biblioteca da EBP-SC. Coordenadora do Núcleo de Psicanálise e Cultura da EBP-SC. Florianópolis/SC, Brasil.
E-mail: soraya@floripa.com.br

PALAVRAS-CHAVE: Real. Sublimação. Cegueira. Arte. Desamparo.

"A cegueira é viver num mundo onde se tenha acabado a esperança."[2]

Sublimação é o que Freud vai chamar às formas de satisfação, desviadas da satisfação sexual direta, que propiciam integração e reconhecimento por parte do grupo. Lacan tomará este conceito como a elevação do objeto à dignidade da Coisa. Para ambos, está presente a ideia de uma ascensão, e de acordo com Miller, em "A salvação pelos dejetos"[3], implica uma socialização do gozo, uma integração ao laço social. A psicanálise, desde Freud, toma a arte, a religião e a ciência como as formas estruturadas de sublimação, as três formas tomadas, organizadas e instituídas pela cultura para lidar com o real.

Nem tudo do real revelar, nem tudo ocultar – esse é o desafio de uma obra de arte. A arte como uma produção que utiliza os recursos imaginários e simbólicos para abordar o real, sem pretender velá-lo, negá-lo nem domá-lo, mas sim trazê-lo à cena, dar-lhe um contorno possível para sua aparição. Aponta para o que está além da imagem, além desse véu. Numa obra de arte, o real pode aparecer como a contingência, como aquilo sobre o qual não há controle, nem previsibilidade. As histórias se desenrolam a partir de um fato inesperado, de um acidente desconcertante, de um acontecimento imprevisto. "Súbito, de repente – vocês sempre encontrarão essas expressões no momento da entrada do fenômeno do *Unheimlich*. Encontrarão sempre em sua dimensão própria a cena que se propõe, e que permite que surja aquilo que, no mundo, *não pode* ser dito."[4]

Considero a história contada por José Saramago em "Ensaio sobre a Cegueira," propícia para pensar refletir sobre a sublimação, pois, mesmo revelando um real de horror, de imundície e barbárie, transmite emoção e sensibilidade. A história foi transposta para o cinema por Fernando Meireles, que consegue lançar mão justamente de recursos da imagem na abordagem desse horror: luz estourada, brancos, reflexos, espelhos, foco nos detalhes, imagens vistas através de buracos, grades, frestas.

Resumo da obra

O núcleo da trama é composto por sete personagens, os primeiros a serem acometidos por uma epidemia de cegueira: o primeiro cego, sua esposa, o médico, um menino, um velho e uma moça que estavam no consultório quando o cego foi consultá-lo, além da mulher do médico. Pela estranheza da epidemia, o governo decide recolher os cegos num manicômio desativado. A mulher do médico, a única que não ficou cega, decide ir junto com o marido. A história vai se concentrando nestes personagens e no que vai acontecendo com eles, ao mesmo tempo em que o manicômio vai, mais e mais, recebendo cegos. "O mundo está todo aqui dentro", diz a mulher.[5]

Essa estranha epidemia, branca, vai contagiando todo o restante da gente, em cadeia, repentinamente. Após serem recolhidos sumariamente e largados no manicômio, os cegos recebem instruções – previamente gravadas, repetidamente executadas – avisando-os que devem se virar por sua conta, que afora a ração diária, que logo acaba, não receberão nenhuma ajuda externa, nenhum contato e que, além disso, qualquer tentativa de sair será violentamente reprimida pela guarda armada.

Mãos tateando o ar, tentando se mover, pessoas vivendo em meio à imundície, o sexo fortuito. É o horror que se instala.

Um grupo violento toma o poder, confisca a comida e passa a exigir pagamento e serviços sexuais das mulheres em troca da alimentação dos demais. (Em entrevista, Saramago comenta que é o retrato do papel que as mulheres assumiram na história da humanidade).

Os cegos ateiam fogo no sanatório e conseguem fugir.

Lá fora, já não há mais guarda, já não há mais governo, já não há serviço algum. Instalou-se o caos na cidade. Todo seu funcionamento anterior não serve para mais nada. Ao mesmo tempo, temos o núcleo da trama se protegendo, se cuidando. Falando de si, se conhecendo, se amando.

E, subitamente, assim como veio, a cegueira vai embora. Quando o primeiro cego começa a enxergar, todos supõem que a visão voltará para eles também.

O olhar

A história é contada pelos olhos de uma mulher, "a que nasceu para ver o horror".[6] Ela diz ao marido: "Se tu pudesses ver o que eu sou obrigada a ver, quererias estar cego".[7] Na trama, os valores culturais e os contratos de convivência se perdem junto com a visão. Não há lei, não há regra. Instala-se a barbárie. É como se estivesse indagando sobre como podemos ser quando julgamos estar agindo sem testemunhas. A

obra parece sustentar que a civilização está à mercê do ver e ser visto. Sem isso, é o caos completo que se instala. É o real sem forma, nu e cru, nojento, repugnante, grotesco. "Descemos todos os degraus da indignidade, todos, até atingirmos a abjeção".[8]

O Outro que aparece na obra – via governo –, é um gozador, que não relança os sujeitos ao desejo, que não deseja que eles desejem. Segrega e exige obediência. É um Outro que não deseja civilizar.

Está lançado para essa gente o desafio de fazer surgir o desejo quando estão ocupados com a satisfação imediata, com a luta pela sobrevivência, quando não podem contar com o Outro.

Tanto no livro quanto no filme, os momentos mais sublimes se passam com a água. Os banhos de chuva, o brinde com os copos de água, uma mulher lavando o homem. É a celebração da vida, é o lavar-se da imundície, é a valorização da simplicidade, do fundamental.

José Saramago cria uma cidade sem nome, com personagens sem nome. O filme ainda explora mais essa universalidade ao filmar em várias cidades, com personagens de diferentes etnias. "Dentro de nós há uma coisa que não tem nome, essa coisa é o que somos".[9] O que não tem nome aparece quando desmorona o que poderíamos chamar do envoltório imaginário e simbólico, o semblante que reveste o real, justamente o que não tem nome. Ao final do livro, o médico diz: "Penso que não cegamos, penso que estamos cegos. Cegos que veem, cegos que, vendo, não veem"[10]. O que é isso senão que a visão é ofuscante de algo que está mais além, mais aquém?

ABSTRACT: This article addresses as the real emerges in the book like in the movie Ensaio sobre a cegueira, and as the horror, disgust and helplessness are experienced by the characters of the story is conveyed to the reader/viewer.

KEYWORDS: Real. Sublimation. Blindness. Art. Helplessness.

NOTAS

[1] Trabalho apresentado no V ENAPOL (Encontro Americano de Psicanálise de Orientação Lacaniana), ocorrido no Rio de Janeiro em 11 e 12 de junho de 2011.

[2] SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo. Companhia das Letras, 2010. p.204.

[3] MILLER, Jacques-Alain. **Perspectivas dos Escritos e Outros Escritos de Lacan**: entre desejo e gozo. Rio de janeiro: J. Zahar, 2011. p. 229.

[4] LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 10**: a angústia. Rio de janeiro: J. Zahar, 2005. p. 86.

[5] SARAMAGO, op. cit., p. 102.

[6] Ibid., p. 262.

[7] Ibid., p. 135.

[8] Ibid., p. 262.

[9] Ibid., p. 262.

[10] Ibid., p. 310.

REFERÊNCIAS

ENSAIO sobre a cegueira. Direção: Fernando Meirelles. Produção: Niv Fichman; Andrea Barata Ribeiro; Sonoko Sakai. Roteiro: Don McKellar. Intérpretes: Julianne Moore, Danny Glover, Alice Braga, Mark Ruffalo, Gael García Bernal, Don McKellar, Maury Chaykin, Martha Burns. Música: Marco Antônio Guimarães. 2008. 1 DVD (120 min). Distribuído por Fox Filmes. Baseado no romance "Ensaio sobre a cegueira" de José Saramago.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 10**: a angústia. Rio de janeiro: J. Zahar, 2005.

MILLER, Jacques-Alain. **Perspectivas dos Escritos e Outros Escritos de Lacan**: entre desejo e gozo. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2011.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo. Companhia das Letras, 2010.

AS MULHERES DE ALTHUSSER [1]

RESUMO: Destaca as razões arroladas por Louis Althusser para o assassinato de sua mulher Hèlene. Revisita a história do filósofo, desde a morte de seu tio, o verdadeiro amor da mãe, seu nascimento, o batismo com o nome do tio morto, que o teria condenado à inexistência para além do reflexo deste tio e, as dificuldades de seu encontro com o sexo e com as demandas das mulheres, até a hipótese do assassinato como "suicídio por pessoa interposta".

Jacqueline Virmond Vieira

Psicanalista. Florianópolis/SC. Brasil.
E-mail: jvirmondvieira@yahoo.com.br

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise. Psicose. Homicídio.

Louis Althusser, filósofo marxista nascido na Argélia em 1918, professor da Escola Normal Superior em Paris, amigo de Lacan (acolheu Lacan na Escola Normal Superior, quando este teve que deixar de apresentar seus seminários no Hospital Sainte-Anne), de Michel Foucault, professor de Jacques-Alain Miller, choca a intelectualidade francesa ao estrangular Hèlene, sua mulher em seu apartamento da rua Ulm.

> De repente, estou em pé, de roupão, ao pé de minha cama em meu apartamento da Escola Normal Superior. Um dia cinzento de novembro – era domingo, 16, por volta das nove horas da manhã - vem da esquerda, da altíssima janela emoldurada há muito tempo por velhíssimas cortinas vermelhas do império rasgadas pelo tempo e queimadas pelo sol, clarear o pé de minha cama.
>
> Diante de mim: Hèlene, deitada de frente, ela também de roupão. Sua bacia repousa na cama, suas pernas largadas sobre o carpete do chão.
>
> Ajoelhado bem pertinho dela, debruçado sobre seu corpo, estou lhe massageando o pescoço. Frequentemente aconteceu-me massageá-la em silêncio, a nuca, as costas e os rins: eu aprendera a técnica com um colega de cativeiro, o pequeno Clerc, um futebolista profissional, especialista em tudo.
>
> Mas, dessa vez, é a frente de seu pescoço que massageio. Apoio meus dois polegares na cavidade da carne que beira o alto do externo e, apoiando, chego lentamente, com um polegar para a direita e um polegar para a esquerda, em diagonal, à zona mais dura debaixo das orelhas. Massageio em V. Sinto um grande cansaço muscular em meus antebraços: eu sei, massagear sempre me dá dor nos antebraços.
>
> O rosto de Hèlene está imóvel e sereno, seus olhos abertos fixam o teto.
>
> É de repente que me invade o terror: seus olhos estão interminavelmente fixos e, sobretudo, eis que uma pequena pontinha de língua repousa insólita e serena, entre seus dentes e seus lábios.

> Por certo já vi mortos, mas em toda a minha vida nunca vi o rosto de uma estrangulada. No entanto, sei que é uma estrangulada. Mas como? Levanto-me e grito: Estrangulei Hèlene![2]

É do livro de Althusser "O futuro dura muito tempo" que extraio este relato. Tendo sido imediatamente internado num hospital psiquiátrico, após o assassinato, a justiça proferiu um despacho de impronúncia, considerando-o incapaz de falar em julgamento, bem como incapaz de responder por seus atos. Althusser decide, alguns anos mais tarde, prestar contas a si mesmo e aos amigos, pois entende que um homem deve sim se responsabilizar por seus atos, mesmo aqueles cometidos em estado de confusão mental. É neste texto autobiográfico que se pronuncia.

É neste relato que finalmente aparece um sujeito que se recusa o lugar de morto-vivo, não só familiar aos asilados nos hospícios que, como ele, tiveram seu destino selado: desaparecidos, mortos para a vida pública, mas muito familiar a ele próprio que assim sempre se reconheceu.

Conta que sua história começa com o encontro de sua mãe, Lucienne, com Louis Althusser. A paixão dos dois jovens é brutalmente ceifada, quando Louis morre durante a Primeira Guerra. É o irmão de Louis, noivo da irmã de Lucienne, que traz a notícia e, mais que isso, decide tomar o lugar do irmão, casando-se com Lucienne. Esta, atravessada de dor, consente no casamento, mas jamais deixará de amar o noivo morto.

Curiosamente, a primeira mulher com quem Althusser tem contato, a parteira russa que o trouxe ao mundo, afirmou a sua mãe "esse não é como os outros". Tal expressão transformada, diz ele, iria persegui-lo por muito tempo. Lembra da irmã e das primas a dizerem: Louis é um caraparte[3].

Do casamento da mãe soube por relatos de familiares que, depois da cerimonia, o pai passara alguns dias com ela, antes de retornar para a frente de batalha. Soube também que a mãe se sentira violentada em seu corpo pela violência sexual do marido e, em suas economias de solteira, dilapidadas por ele numa noite de farras. Além disso, o marido decidira que ela deveria deixar seu trabalho de professora e dedicar-se inteiramente ao lar.

Coisas que faziam sentido para ele, pois sua imagem da mãe era a de uma "mãe-mártir sangrando como uma chaga". Diz Althusser:

> Diante desse doloroso horror, eu iria sentir permanentemente uma imensa e infinita angústia e a compulsão de dedicar-me de corpo e alma à minha mãe, de socorrê-la oblativamente para me salvar de um sentimento de culpa imaginário e salvá-la de seu martírio e de seu marido, além da convicção inextirpável de que aquela era minha missão suprema e minha razão de viver.[4]

Althusser tinha horror ao seu nome Louis. Inicialmente achava que era muito curto, de uma sílaba só, depois achava que o nome dizia *oui*, sim em francês, em seu lugar. Diz que se revoltava contra este sim, que mais tarde veio a reconhecer como o *oui*, o sim ao desejo da mãe. Além disso, esse *lui*, pronome em terceira pessoa na língua francesa, soava como que chamando a um terceiro anônimo, o despojava de toda personalidade própria, fazendo alusão àquele homem às suas costas: *Lui, cétait Louis,* o tio, que a mãe amava, e não ele.

Carregou seu corpo, que custou a reconhecer como próprio, como o corpo de um morto, pois era assim que se percebia. Um corpo através do qual sua mãe amava a um outro, o tio Louis.

Como então se fazer amar por uma mãe que não o amava como pessoa e assim o condenava a ser apenas o reflexo, o outro de um morto? Não bastasse tudo isso, o pai sempre que se ausentava da mulher silenciosa, lançava uma frase dirigida a ele: Faça-a feliz! O menino decide então que, para tornar-se ele mesmo o homem que ela amava por trás dele, no céu da morte (o tio morrera voando), deveria seduzi-la realizando seu desejo.

O que fez de várias formas: tornando-se puro e casto, saindo-se muito bem nos estudos, tornando-se um intelectual, professor da Escola Normal Superior, criando uma carreira literária. A mãe abandonara a profissão de professora, mas mantivera sua ligação e interesse pela cultura. Lia seus livros, os de Althusser, encantada.

Althusser reconhece que isto não passou de uma cilada, pois, querendo existir para a mãe, existia apenas no desejo dela, jamais no seu, inacessível.

Relata que sua vida foi pautada por momentos de depressão e outros de hipomania. As depressões eram rápidas e, como se seguiam da mania, não chegavam a afetar sua vida profissional, pois conseguia nas manias fazer tudo que tinha deixado pendente. Atribui suas depressões a três causas, ou três rubricas, como chama:

1 – medo de ser abandonado;

2 – medo de ser exposto à demanda excessiva de amor de uma mulher;

3 – medo de ser exposto publicamente.

O primeiro medo era como uma ameaça de morte, e deixava-se cair em seu destino "não mais existir, desaparecer, em suma, ser hospitalizado". Os hospitais psiquiátricos lhe davam a sensação de amparo, sensação parecida a que vivera durante a segunda guerra quando fora mantido em cativeiro. O segundo medo aparecia sempre que uma mulher se apaixonava por ele e "tinha ideias" sobre ele. Também aí se sentia desaparecer. O terceiro medo devia-se ao fato de que se considerava uma falcatrua,

uma farsa e a exposição pública poderia revelar que ele era nada.

Mas eis que encontra uma mulher "aparte", Hèlene. Logo de cara, ao subirem uma ladeira, põe sua mão na dela, toma a iniciativa. Consegue ficar tranquilo com ela. Com ela troca seu primeiro beijo, aos 30 anos.

Com essa mulher, Althusser se encanta. "Percebi nela uma dor e uma solidão insondáveis. [...] desde aquele momento fui assaltado por um desejo e uma oblação exaltantes: salvá-la, ajudá-la a viver !"[5]

Essa mulher, a quem Lacan disse que teria sido uma grande analista, tinha uma história dura. Contava que a mãe nunca a amara e que, ainda criança, tivera que cuidar do pai com câncer, pois a mãe jogara toda a responsabilidade nesta filha má. A única figura com quem contava – o médico do pai –, lá pelas tantas, tocara seu sexo e a lançara num profundo desamparo. E ainda pedira a ela, que aplicasse a derradeira injeção de morfina no pai, aos 11 anos. Um ano mais tarde foi a mãe que adoeceu e Hèlene teve que cuidar da mãe que a odiava. Também teve que encerrar o sofrimento da mãe. Contava, então, com treze anos.

Aquele beijo despertou em Althusser o desejo e fizeram amor. Para ele era algo novo, surpreendente, violento e exaltante. Quando ela saiu do quarto e se foi, abriu-se um abismo de angústia que, segundo ele, nunca mais se fechou. Sentia uma "repulsa extremamente surda e violenta".[6] O encontro com o outro sexo e com o real de seu corpo descosturado de si foi insuportável. Althusser caiu em profunda melancolia. Não mais as depressões conhecidas, que o liberavam de ter que se haver com seu desejo na proteção hospitalar. Por sugestão de Ajuriaguerra, foi tratado com eletrochoques. Hèlene não o abandonou e estabeleceu-se entre eles uma relação forte, intempestiva. Haviam encontrado seu duplo complementar. Um homem que não se reconhecia capaz do dom do amor, uma mulher que se entendia incapaz de ser amada. Um laço de morte no desejo do outro os unia. E assim permaneceram juntos por três décadas.

Althusser iniciara um processo de análise e, por não suportar ver o sofrimento de Hèlene, convence seu analista a recebê-la também. Lamentavelmente, o analista aceita. Não que sempre esta prática seja contra indicada. Neste caso, porém, em que o laço entre Althusser e Hèlene foi se fechando, não pareceu recomendável.

Althusser precisou submeter-se a uma cirurgia e a anestesia lançou-o ainda mais num estado de angústia acompanhado de estados confusionais. A vida dos dois se tornara um inferno. Nestes momentos, Hèlene declarava a Althusser que não tinha outra saída a não ser matar-se. Em outro dia pediu simplesmente a ele que a matasse, ele estremeceu com tal pedido.[7]

Os dois ficavam, às vezes, por longos períodos encerrados no apartamento da rua Ulm sem receber ninguém, sem atender o telefone. Colocavam na porta um aviso: ausentes no momento, não insista.

O analista, preocupado, insiste para que Althusser seja internado, mas cede a um pedido novamente, desta vez de Hèlene, para que adie a internação por três dias.

É neste estado de coisas que Althusser estrangula Hèlene. A perícia não constata nenhum indício de resistência por parte dela. É o próprio Althusser, que na sua tentativa de compreender como pudera matar a mulher que tanto amara, hipotetiza que este assassinato teria sido "um suicídio por pessoa interposta". Teria Louis dito *oui* ao desejo de morrer de Hèlene?

ABSTRACT: Presents the reasons given by Louis Althusserfor the murder of his wife Helène. The history of Althusser is revisited, since the death of his uncle, the man his mother really loved, his birth, his baptism in the name of the dead uncle, that have condemned him to the nonexistence beyond the reflexion of Uncle, the difficulties with the encounter with the sex and with women demands, until the hypothesis of "suicide by an intermediary".

KEYWORDS: Psychoanalysis. Psychosis. Murder.

NOTAS

[1] Trabalho apresentado no 1º Colóquio sobre a sexualidade feminina, promovido pelo Núcleo de Investigação da Clínica do Feminino da EBP-SC, realizado em 20 e 21 de agosto de 2010. Versão revisada.

[2] ALTHUSSER, Louis. **O futuro dura muito tempo**. Tradução Rosa Freire de Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 23.

[3] Em francês: *typapart*.

[4] ALTHUSSER, op.cit., p. 42.

[5] Ibid., p. 108.

[6] Ibid., p. 114.

[7] Ibid., p. 222.

REFERÊNCIA

ALTHUSSER, Louis. **O futuro dura muito tempo**. Tradução Rosa Freire de Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

O LEVIATHAN DE ANISH KAPOOR[1], O FORT-DA E O AUTISMO

RESUMO: Articula as possibilidades de fruição de uma obra de arte que joga com as dimensões exterior-interior – o Leviathan, de Anish Kapoor –, com a passagem ou não pela operação do Fort-Da, e as particularidades dos sujeitos autistas quanto a essa questão.

PALAVRAS-CHAVE: Fort-Da. Autismo. Obra de arte.

Louise Lhullier

Psicanalista, (AP). Doutora em Psicologia pela PUC-SP. Professora da disciplina "Psicanálise e Cultura: uma leitura a partir de Freud e Lacan" no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFSC. Pesquisadora. Coordenadora do Atelier de Leitura "Real, simbólico e imaginário no Seminário 1, de Jacques Lacan" e; corresponsável pelo Núcleo de Pesquisa em Psicanálise e Cultura na EBP-SC. Membro do Conselho Editorial da Arteira. Florianópolis/SC. E-mail: lal@ethos.com.br

Rosane Padilla

Psicanalista, AP, Mestre em Psicanálise pela Université Paris VIII, Mestre em Psicologia pela Université Paris VII, Coordenadora do Grupo Sur le Féminin do Brasil Cosmopolita – Envers de Paris. Paris. França. E-mail: rosanepadilla@hotmail.com

A entrada é por uma porta giratória que impede a visão do interior. O "dentro" chega súbito, repentino, atordoante: um vazio escuro, côncavo, o ventre do monstro, o impacto do vermelho que vem do alto, atenuado por uma luminosidade difusa que sugere uma claridade mais-além. Há um rumor de vozes distantes, indistintas, que parecem vir do mesmo "fora" de onde vem a luz. Os visitantes circulam, o pescoço esticado para o alto, seu olhar cativo das belas formas, do escuro, da luz, do dentro que aponta para fora por meio das três imensas bocas abertas para três caminhos, três túneis convidativos, mas de um convite impossível de aceitar, pois não há como chegar até sua entrada. Mais do que as dificuldades concretas de subir pelas paredes lisas, côncavas, escorregadias da estrutura inflável, há respeito ao limite, à borda, às fronteiras dentro das quais estamos confinados. Aqui, apesar de dentro, estamos fora: não se pode entrar nos espaços restritos, feitos apenas para nossos olhos e ouvidos. Alguns arriscam um toque tímido nas paredes ao seu alcance, para logo recuar. Ir além, na exploração das dimensões concretas da estrutura, traz o risco de abdicar do efeito sublimatório proporcionado pela obra de arte, pelo talento do artista.

Uma criança bem pequena chora e chama por seu pai: Papá! Papá! Uma mulher se agacha até ficar face a face com ela e começa a conversar. Evoca o familiar à criança assustada, lembrando-a da história de Pinóquio no ventre da baleia. O choro cede, a criança começa a responder suas perguntas, o pavor do desconhecido apaziguado pela significação.

A saída é pela mesma porta giratória. Ainda é dia. A banalidade da fila dos que esperam a sua vez contrasta violentamente com a experiência no interior da instalação. Dobra-se à direita: o exterior da obra surge em sua grandiosidade sob a luz

que ilumina o interior da estrutura do Grand Palais. Aqui o impacto é diferente: fora do objeto, formas e cores bem definidas, convexidades e concavidades, as superfícies lisas remetem vagamente à casca de uma fruta, mas podem evocar também outras associações. Se o exterior revela uma casca, seu interior se ressignifica como polpa, dando outra dimensão ao que foi visto dentro. Em outras palavras, a visão do exterior ressignifica o interior. É a mesma escultura, o mesmo objeto, visto pelos mesmos olhos, porém sob outra perspectiva, sob um outro olhar.

Para Anish Kapoor "a implicação do espectador na obra deve ser total". O artista concebeu uma escultura que "o espectador somente pode apreender se deslocando, implicando então seu corpo inteiro no ato perceptivo."[2] Como costuma acontecer, a obra foi além da intenção do artista: ao demandar o deslocamento do "corpo inteiro", promove a implicação total do sujeito.

A exposição no Grand Palais ocorre na mesma época em que Jacques-Alan Miller apresenta seu Curso de Orientação Lacaniana no Théâtre Déjazet, também em Paris. No dia 6 de abril de 2011, ou seja, na semana anterior à abertura da exposição, ele retoma o conceito freudiano de Fort-Da[3] no primeiro ensino de Lacan. Destaca – entre outros aspectos – que este considerava que, através desse jogo, a criança se liberta de todo laço com a materialidade do objeto perdido por meio da operação de separação. Em outras palavras, ela se torna capaz de evocar a presença do objeto na sua ausência, de se referir a algo ou alguém que não está presente.

A partir daí, pela repetição significante da presença e da ausência, do dentro e do fora, se constitui o sujeito livre da dependência em relação à materialidade do objeto.

No Leviathan, Kapoor brinca com esses elementos no amplo espaço colocado à sua disposição, de acordo com a intenção que já havia declarado na época em que idealizou a obra: "Trata-se de realizar sob a Nave uma dupla experiência, de estar simultaneamente no interior e no exterior. Quero embaralhar as pistas, de tal maneira que se tenha a sensação de estar no exterior, enquanto se está no interior do prédio."[4]

A possibilidade de desfrutar dessa alternância interior-exterior depende da passagem pelo Fort-Da. Embora esse efeito específico da obra esteja reservado aos que fizeram tal passagem, há outros efeitos que ela pode provocar no sujeito autista, efeitos esses relacionados à presença material do objeto no aqui e agora, à sua experiência no interior (dentro) ou no exterior (dentro do fora) do Leviathan, na medida em que não lhes é possível subjetivar a experiência "dentro" quando estão no exterior da escultura, ou simbolizar um "fora" quando no seu interior.

No autismo, como não ocorre a passagem pelo Fort-Da, existe apenas o que se chama de On-Off. Assim, o On traduz a presença absoluta do objeto, onde não está dada a possibilidade de sua negação, de afastamento. O Off apaga, exclui o objeto de gozo do sujeito sem a possibilidade de simbolização de um possível retorno. Essa operação ilustra claramente um modo particular do sujeito se relacionar com o objeto de gozo, separado do significante, onde a dimensão do dentro e fora, do presente e ausente, não está posta. Essa separação entre gozo e significante produz uma existência pontuada por experiências ora de puro gozo, ora de pura reprodução de significantes. Enquanto o Fort-Da abre ao sujeito a via do significante dentro de um determinado discurso, na operação On-Off o significante tem o valor do próprio objeto na articulação de sua linguagem, tem valor de coisa. A simbolização de substituição e de presença-ausência está posta pela operação Fort-Da, assim como o significante-coisa, a rigidez do absoluto e a invasão da presença constante do Outro estão postos pela operação On-Off.

Cabe lembrar que estamos todos – autistas e não-autistas – imersos no simbólico. Portanto, cada sujeito se encontra sob a demanda de se relacionar de alguma forma com essa dimensão. No confronto com essa ordem simbólica, o "excesso de presença" que caracteriza o autismo pode levar à produção de um tipo de mecanismo ou de organização repetitiva, na tentativa de engendrar alguma forma de haver-se com essa a demanda, ou seja, alguma forma de amarração. No autismo, a busca do sujeito se orienta na direção do estabelecimento de um sistema que possibilite a conexão de significantes a objetos ou a situações bem determinadas. Quando isso ocorre, se dá de forma constante, rígida, não dialetizável. Exemplificam esse tipo de sistema as contribuições singulares de alguns sujeitos autistas. Entre os que alcançaram reconhecimento e uma situação diferenciada, a despeito de não viverem sua existência regida pela Lei simbólica, estão Daniel Paul Tammet (famoso pela sua extraordinária habilidade com números, especialmente por ter sido capaz de recitar milhares de casas decimais do número irracional pi, durante cerca de cinco horas seguidas) e a Dra. Temple Grandin (professora da Colorado State University e pesquisadora renomada na área de comportamento animal, reconhecida internacionalmente por ter projetado uma máquina que permite abater animais de forma menos cruel, entre outras realizações importantes).

A psicanálise de orientação lacaniana leva a sério as diferenças e possibilidades características do autismo. Por essa razão, sua proposta para essa clínica vai bem além da abordagem compensatória de diminuição de déficits, ampliando as perspectivas de

trabalho com os sujeitos que obedecem à lógica dessa estrutura. Em função do paradigma que orienta sua prática, a psicanálise está comprometida com o respeito pela experiência diferenciada, pela lógica do "um por um", e, consequentemente, é direcionada para uma aproximação do interesse singular de cada sujeito. Portanto, está em oposição às abordagens dirigidas à busca de adaptação, à diminuição da defasagem e à aproximação da "normalidade", que representam, justamente, a tentativa de enquadrar esses sujeitos em uma lógica que não se coaduna com sua estrutura.

Isso significa que o efeito de "Uau!", de surpresa frente ao inusitado que Anish Kapoor provoca nos espectadores com seu Leviathan, é uma possibilidade que deve estar sempre presente, na clínica do autismo, do lado do analista, como uma entrada súbita, repentina e atordoante por uma porta giratória.

ABSTRACT: Connects the jouissance of the inside-outside experience provided by some pieces of art - such as the Leviathan, from Anish Kapoor - to the Fort-Da operation. At the same time, it highlights the particularities of the autistic subjects in view of this question.

KEYWORDS: Fort-Da. Autism. Work of art.

NOTAS

[1] KAPOOR, Anish. **Leviathan**. 2011. 1 obra. Obra inédita construída exclusivamente para exposição no Grand Palais em Paris.

[2] TURRELL, James; NEWMAN, Newman. Le Regard du Prof. In: Monumenta (2011), Œuvres accompagnées, numéro 4, CNDP, France, 2011.

[3] FREUD, Sigmund. **Au-delà du principe du plaisir** (1920). Paris : Payot, 1963. p. 15.

[4] "Il s'agit de réaliser sous la Neuf une double expérience, à la fois intérieure et extérieure. Je veux brouillier les pistes, de sorte que l'on ait finalement le sentiment d'être à l'extérieu, alors qu'on est enfrmé à l'intérieur du bâtiment." Monumenta 2011; Anish Kapoor. Supplément du magazine du ministère de la Culture et de la Communication réalisé par le DIC – www.monumenta.com et www.culture.gouv.fr

REFERÊNCIAS

FREUD, Sigmund. Au-delà du principe du plaisir. In:_____. **Édition Petite Bibliothèque Payot**. Paris: Payot, 1963.

KAPOOR, Anish. **Leviathan**. 2011. 1 obra. Obra inédita construída exclusivamente para exposição no Grand Palais em Paris.

LACAN, Jacques. **Le séminaire, livre III**: les psychoses. Paris: Seuil, 1981.

LAURENT, Eric. Le trait de l'autiste. In: HALLEUX, Bruno de. **Quelque chose à dire à l'enfant autiste**. Paris: Michèle, 2010. p. 219-222.

_____. Les futurs des spectres de l'autisme. In: HALLEUX, Bruno de. **Quelque chose à dire à l'enfant autiste**. Paris: Michèle, 2010. p. 223-236.

MILLER, Jacques-Alain. **Curso de Orientação Lacaniana**. Paris: [s.n.], 2011. Anotações pessoais das autoras.

TURRELL, James; NEWMAN, Barnett. Le Regard du Prof. In: **Monumenta 2011**. Œuvres accompagnées, n. 4, CNDP, France, 2011.

peças avulsas

O AVESSO DA VIDA CONTEMPORÂNEA E A LOUCURA DO LAÇO SOCIAL

RESUMO: Trata-se da análise da vida contemporânea, partindo por caracterizar a limitação de todo o saber, inclusive na precariedade dos modelos econômicos, cuja racionalidade suposta está submetida aos efeitos dos grupos sociais. Aponta o fracasso do discurso do amo e a irrupção do real, que introduz pânico mostrando a face de verdade do laço social: a crise, o terror, tal como pontuado por Freud.

Eric Laurent

Psicanalista. Delegado Geral da AMP. Analista Membro EBP, EOL e AMP. Paris. França.
E-mail: ericlaurent@lacanian.net

PALAVRAS-CHAVE: Laço social. Discurso do amo. Discurso do psicanalista.

Falar do avesso da vida contemporânea no momento atual é uma sorte. Estamos vivendo algo como o avesso desta; porém ao direito. São tempos interessantes que nos fazem recordar o refrão chinês "Oxalá vocês possam viver em tempos sem interesse!". Hoje mesmo Gordon Brown dizia que é um momento decisivo na história. Todos os jornais dizem que esta crise é um caso de estudo, para estudar os fenômenos da psicologia social, os fenômenos da angústia de massa. A crise que atravessa as finanças globalizadas, e agora a economia mundial; é uma crise no discurso do amo, do qual pode-se dizer que é um caso muito particular. Vemos o que se passa quando o saber fracassa, quando se torna impotente para ordenar um mundo: a modelização dos riscos nos computadores não funcionou.

Agora estamos no tempo de recordar que todos os modelos econômicos são produzidos num contexto de saber limitado; o agente suposto racional do mercado engana a si mesmo, é contaminado pelo contágio das emoções sociais do grupo. É um momento no qual uma dimensão do real aparece mais além do ciframento. Como o disse Barack Obama, em seu debate com John McCain, "o dinheiro desaparece mais rapidamente do que se pode contar". O dinheiro, que se manifesta em sua real dimensão, mais além do ciframento, revela também que está fundamentado em uma crença no laço social; é o que se chama confiança. "In God we trust"[1] está finalmente escrito nos dólares após a Segunda Guerra Mundial. É a definição da transferência. Necessita-se da transferência a Deus para adorá-lo ou não.

Essa quebra do sujeito suposto saber, como se maneja nos mercados, é o momento que estamos atravessando, o qual nos ensina muito, e havemos que estudá-lo precisamente porque não vai durar. Haverá uma reconstituição depois desta hiância. Porém, por hora, estamos atravessando um momento de pânico que nos lembra que esta é a verdade do laço social, trata-se da energia que atravessa o laço social. Os paradigmas do conforto são os momentos nos quais funciona o *automatón,* e esquecemos que o laço social se fundamenta na crise, no terror. Este drama é subjacente ao laço social.

A "titularidade" das dívidas introduziu a ilusão de uma quantificação possível de um risco diluído, cujo objetivo era poder imaginar, através de mecanismos de seguros, um "risco sem risco". Este método nos faz pensar no que denunciava Lacan no método condutual que reduz a conduta humana a um "ato sem ato". "A noção de conduta, aplicada de maneira unitária para decompor até a tolice todo o dramatismo da vida humana."[2] E o risco também se pode decompor até não se reconhecer as suas consequências.

Nestes momentos de pânico financeiro, as experiências de laboratório de Daniel Kahneman sobre a importância maior do temor de perder as esperanças de lucro, aparecem numa dimensão ridícula. Lembro-lhes essas experiências de economia comportamental, *behaviour economics*: "Em um teste, pediram para escolher entre uma aposta de ganho certo de US$ 3.000, ou uma possibilidade de 80% de ganhar US$ 4.000 (que implicava haver 20% de risco de não ganhar nada). A maioria dos estudantes disse que ficaria com os US$ 3.000.

A mesma pergunta, proposta de maneira diferente, indagava se os estudantes preferiam perder US$ 3.000 ou aceitar uma possibilidade de 80% de perder US$ 4.000 (com 20% de chance de não perder nada). Neste caso, eles disseram que fariam a aposta mais arriscada.

Em outras palavras, eles estavam mais dispostos a correr o risco maior para evitar perder dinheiro do que assumir o risco de conseguir mais dinheiro."[3]

Tudo permite então mostrar que preferiam correr um risco maior para evitar perder dinheiro, do que correr risco quando podiam ganhá-lo.

Além dessas experiências de laboratório, o pânico globalizado revela, como o dizia Freud, que esta reação é a verdade do laço social. Abaixo do laço, temos o terror.

> A essência de um grupo reside nos laços libidinais que nele existem, pode também ser encontrada no fenômeno de pânico, que se acha mais bem estudado nos grupos militares. Surge o pânico se um grupo desse tipo se desintegra. Suas características são a de que as ordens dadas pelos superiores não são mais atendidas e cada indivíduo se preocupa apenas consigo próprio, sem qualquer consideração pelos outros. Os laços mútuos deixaram de existir e libera-se um medo gigantesco e insensato.[4]

Agora que os militares são profissionalizados isto é menos facilmente observável, especialmente pela televisão, ainda que se observe o pânico ao nível das massas civis.

Lacan retoma esta perspectiva quando faz do discurso um vínculo social, articulando à dimensão da gramática dentro da língua a uma quantidade, a quantidade de informação:

> [...] essa noção de discurso deve ser tomada como liame [laço] social, fundado sobre a linguagem, e parece não deixar de ter relação com o que na linguística se especifica como gramática, nada parecendo modificar-se com isto.
> Talvez que isto ponha esta questão que ninguém levanta, de saber que é da noção de informação, cujo sucesso é tão arrasador que podemos dizer que a ciência inteira vem a se infiltrar nela. Estamos agora no nível da informação molecular do gene e dos enrolamentos das núcleo-proteínas em torno dos troncos de ADN, eles próprios enrolados uns em torno dos outros; tudo isso ligado por ligações hormonais – mensagens que se enviam, se registram, etc. Notemos que o sucesso desta fórmula tem origem incontestável numa linguística que não é apenas imanente, mas muito bem formulada. Enfim, esta ação se estende até o fundamento mesmo, do pensamento científico, ao se articular como neguentropia. Será isto que eu, de um outro lugar, de minha *linguisteria*, colho, quando me sirvo da função do significante?[5]

Articulando a língua a essa quantidade, com referência ao conceito de informação que atravessa as ciências, Lacan dá uma nova dimensão ao seu uso de significante. Para Lacan o discurso é uma articulação do simbólico, do imaginário e do real que determina a forma de vida do ser falante. Neste sentido, o "discurso" faz parte da mesma família de problemas que os "jogos da linguagem" de Wittgenstein, autor citado no Seminário XVII com grande precisão. Lembremos que a definição desses jogos de linguagem para Wittgenstein é "o todo formado pela linguagem e as atividades nas quais está entrelaçado". Pode-se acrescentar também a esta série de concepções da língua, como *seconda natura*, a *Sittichkeit* de Hegel.

O discurso inclui o ponto de sua ruptura possível. O contrato qualificado de "social", o laço de confiança que enlaça os cidadãos, é invisível: porém sua necessidade estoura em caso de ruptura. Quando dele nos esquecemos, também nos perdemos, como o dizia Raymond Aron falando do Presidente Giscard d'Estaing, "o sentimento trágico da vida". O terror que aparece nos momentos de ruptura vem no lugar do amor que circula quando o pacto de confiança está vigente.

Este amor implica o objeto desde sempre perdido. O que então encanta em todo o discurso é o fantasma deste objeto, sua presença na ausência:

> Se o gozo é marcante, e se ele se homologa por ter a sanção do traço unário e a repetição – que desde então o institui como marca –, se isso se produz, só pode originar-se em um pequeníssimo desvio no sentido do gozo. Tais desvios, afinal, nunca serão extremos, mesmo nas práticas que eu evocava agora há pouco.
> Não se trata de uma transgressão, de irrupção num campo proibido em virtude do ajustamento de aparelhos vitais reguladores. De fato, é

> apenas nesse efeito de entropia, nesse desperdiçamento, que o gozo se apresenta e adquire um *status*. Eis porque o introduzi de início com o termo *Mehrlust*, mais-de-gozar. É justamente por ser apreendido na dimensão da perda – alguma coisa é necessária para compensar, por assim dizer, aquilo que de início é número negativo – que esse não-sei-quê, que veio bater, ressoar nas paredes do sino, fez gozo, e gozo a repetir. Só a dimensão da entropia dá corpo ao seguinte - há um mais-de-gozar a recuperar.[6]

Juan Fernando, quando falou comigo um pouco antes, pediu-me para dizer umas palavras sobre o avesso e por que Lacan escolheu este substantivo, o *avesso*, que em francês [*reverso*] é ao mesmo tempo uma preposicão.

Quando o avesso e o direito se cruzam assim, em um ponto de inflexão, surge uma oportunidade de refletir sobre o uso que faz Lacan, em seu ensino, do substantivo *reverso*. Tem dois sentidos essenciais: o primeiro é o lado que não se vê no primeiro encontro, imediatamente. É também o lado mal, misterioso, "a outra face da medalha", como se diz. O segundo é o contrário, o oposto. Estes dois sentidos se juntam no efeito de desorientação topológica que se manifesta quando alguém tem a "cabeça transtornada", "ao avesso".

Com este substantivo "reverso", Lacan qualifica as relações entre o discurso do amo e o discurso da psicanálise. Não se pode articular só no "o oposto", "o contrário", tal como o inconsciente, que não se pode definir somente com a negação "in" do consciente. Contudo, a consciência como reflexo do discurso do amo e desconhecimento às vezes do discurso do amo como tal testemunha em suas crises os desconhecimentos que faz da presença do discurso do inconsciente. Dizer que o discurso do inconsciente é o discurso do amo, é lembrar a homología de estrutura entre o amor ao pai no inconsciente e o amor ao *leader* na psicologia das massas. Em seu amor, em sua crença, o inconsciente é precisamente transindividual, um laço como tal.

O discurso da psicanálise é um avesso porque pode apontar a presença do inconsciente no que não funciona do discurso do amo, ao que faz sintoma, que não é da ordem da negação. Mais propriamente, como na *carta roubada*[7] o que está na superfície do discurso como um sinal; algo que não se vê à primeira vista, mas que indica a presença do objeto. É um método muito freudiano: considerar os detalhes nos quais a atenção não põe em foco. É também um método que Lacan podia formular em certas ocasiões em uma curiosa máxima: "Nos museus, sempre há que olhar os quadros que estão ao lado dos elevadores", os que parecem descartados. É o método barroco do detalhe, da imperfeição, do que se opõe à perspectiva e à ordem clássica. Trata-se de considerar o que faz obstáculo a esta ordem.

Do avesso da psicanálise, podem-se ver os pontos de inflexão que marcam a superfície do discurso do amo. O substantivo "reverso", neste sentido, se aproxima à função topológica dos prefixos "ver" na língua alemã (*Ver-werfung*, *Ver-drangung*, *Ver-leugnung*) que Freud utilizou. Designam um movimento, um *drang*, que tem num momento dado uma inflexão que passa ao avesso de seu movimento inicial. Mais que a oposição, o movimento do *Unbewusste* se concebe na relação com a consciência de si, como uma passagem ao avesso, um atravessamento do espelho e das aparências. É assim como se decifram as cartas roubadas que cifram nosso destino. É também a razão pela qual situar-se na relação entre o discurso do amo e o discurso da psicanálise é crucial. Temos que estar atentos às passagens. Quando acreditamos denunciar ou seduzir o discurso do amo, na verdade é ele o que nos seduz e nos engole. Portanto, precisamos saber onde estamos.

Ao nível do inconsciente, no qual há uma desorientação entre o "sim" e o "não", a afirmação e a negação (ambivalência), o amor e o ódio, o amódio[8], há somente um nível. Em outro nível não cessa a vigência da oposição entre o sim e o não, entre o discurso da psicanálise e o discurso do amo.[9] Saber orientar-se na diferença entre o discurso do amo e o discurso da análise é crucial para a transmissão do laço social psicanalítico.

A transmissão da psicanálise no Século XXI radicaliza as apostas do XX. A International Psychoanalytical Association (IPA), até pouco tempo, havia retido da herança freudiana o que se chamava uma trípode para formalizar a "formação do psicanalista": a análise, o controle e os seminários teóricos – recapitulando a história do inconsciente através dos diferentes nomes do cânone psicanalítico. A crítica que Lacan efetuou desde os anos 1950 apontava aos comitês implícitos e obscuros que avaliavam estes três registros. Lacan, ao fundar sua Escola, propunha uma inflexão decisiva. Anunciava três seções, cada uma orientada em torno de uma que era posta à prova explícita. A Seção de Psicanálise Pura, explorando o que eram os resultados efetivos de uma análise, explicitava seus resultados através de uma prova quase científica, o dispositivo do passe. A Seção de Psicanálise Aplicada, que implicava terapêutica e controle, procurava sua prova na posta em série dos resultados da psicanálise com os das disciplinas clínicas. Finalmente, a Seção de Comentário de Ciências Afins tinha como tarefa explicitar a relação com as ciências sociais, as logociências, além de estabelecer ressonâncias com elas.

A passagem ao Século XXI se acha marcada pelo que Jean-Claude Milner chama, em LNA nº. 9, a "perda de certezas" das ciências sociais nos anos oitenta. La-

can prossegue esta perda de certezas das ciências sociais precisando as modalidades de certezas próprias da psicanálise: Esta não podia contar senão consigo mesma.

As novas modalidades da não relação da psicanálise com estas ciências a tornam órfã de ciências afins. Devemos pensar a relação com as logociências nesta não relação. A intervenção de Jacques-Alain Miller, por ocasião da jornada doutoral do Departamento de Psicanálise em 2008, extraiu as consequências do fato.[10]

A mudança do regime da certeza na civilização acentuou um giro pragmático. A aplicação da psicanálise assim mudou de sentido. Para acompanhar este movimento, a Escola adotou um instrumento novo na aplicação da psicanálise, os CPCT.

O deslocamento do discurso universitário deve ter sido aí levado em conta. A aliança dos *scientists* e dos *managers* produziu a proliferação de um campo da técnica a partir da universidade, que se pretende afim com a psicanálise, 'o campo psi', o qual chega ao ponto de querer substituí-la. Neste campo, o saber deve verificar-se na aplicação de uma técnica avaliada.

Estamos agora num movimento para interrogar o lugar exato deste novo instrumento, os CPCT, para ver se não foi desequilibrada a relação entre a Seção de Psicanálise Pura – quer dizer, o que centra a formação do analista em sua análise – e o que é a aplicação. Isso tem precisamente um valor mais agudo quando temos não somente os deslizamentos até o discurso da ciência, senão também até o discurso universitário. A aliança do científico, ou melhor, do cientificista e dos *managers*, repito, produziu uma proliferação no campo da psicoterapia que se crê afim à psicanálise e cada modo [tipo] de psi quer agora substituir a psicanálise.

Neste contexto os contornos das três Seções da Escola se acham modificados em sua determinação da "formação do psicanalista". O dispositivo do passe é influenciado pelo debilitamento das certezas científicas para o passe poético, o *passe-performance*. Sua efetividade é ainda mais desejada… [chamada telefônica]. Bem, sigamos então; estes são os riscos; tenho que ter a sala bem isolada…

Para a Seção de Psicanálise Aplicada, a existência dos CPCT transformou seu programa. A comparação da eficácia dos tratamentos de psicanálise aplicada com outros, pode fazer-se em nosso dispositivo, em termos que são nossos. A questão central se converte então em não permitir a confusão entre autorização institucional na prática no CPCT e a autorização como analista. É homóloga em sua dificuldade na distinção desejada por Lacan, entre a autorização à prática pelas supervisões e a autorização pela psicanálise mesma. É uma potência deslocada, superior, porém é o mesmo tipo de problema que reatualizou Jacques-Alain Miller agora em suas inter-

venções nas Jornadas da ECF, que todos podem ler na web. Miller interroga o que foi um crescimento, hipertrófico, de um aparato de aplicação, esquecendo a necessidade de manter certo vazio em seu centro. Se o passe mantém a pergunta central do que é o analista como vazio em seu dispositivo, dentro da aplicação da psicanálise tem que se manter a pergunta sobre a autorização como analista.

Finalmente, a Seção do Comentário das Ciências Afins se encontra agora confrontada ao campo psi. A civilização quer reluzi-lo a uma homogeneidade pluralista e técnica. Para nós se trata de fazer valer, sem a sustentação débil das ciências afins, a especificidade das certezas analíticas. Não é necessário, por isso, segundo as últimas indicações de Lacan, desdobradas por Jacques-Alain Miller, articular o estatuto da contingência na psicanálise ao principio da causalidade, sempre melhor afirmado pela ciência. Poderíamos então falar de uma *Seção de Ciências Não-afins?*

A IPA aposta no século XXI na absorção da formação do psicanalista no modelo universitário padrão, segundo a indicação de Eric Kandel. Nós apostamos, ao contrário, na reorganização de nossa para universidade não padrão, mesclando o saber explícito teórico e prático. Isso deixa todo seu lugar ao saber implícito, o qual é o campo próprio das Escolas.

Então a relação topológica entre o discurso do amo e o discurso da análise, posta assim, no avesso, nos implica, em nossa orientação sobre o laço social na AMP. Deve-se levar em conta que a AMP, nossas Escolas, a NEL tem que calcular sua situação em relação ao discurso do amo, com relação ao avesso desse discurso. Não devemos confundir-nos; não há que se confundir no discurso do amo ou dissolver-se nele, como Hartmann, que queria amarrá-lo, reintegrar a psicanálise à psicologia geral, ou Kandel, que quer agora reintroduzir a psicanálise na ciência da memória em geral.

Então, nossa aposta para o laço social que confere à psicanálise no século XXI é ter em conta nossas três Seções, cada vez repensadas, (re)atualizadas com uma prova explícita que permita articular uma crítica, um modo de pensar de maneira crítica os resultados que nos brinda a experiência do tratamento analítico, sua aplicação e o diálogo da psicanálise com o discurso universitário; porém sempre mantendo sua posição de saber implícito.

Tradução de Laureci Nunes / Revisão de Blanca Musachi

ABSTRACT: This is an analysis of the contemporary life, beginning by characterize the limitation of all knowledge, including in the precariousness of the economic models, whose supposed rationality is subjected to the effect of the social groups. Points to the failure of the Discourse of the Master and the irruption of the real which introduces panic showing the face of truth of the social bond: the crisis, the terror, as punctuated by Freud.

KEYWORDS: Social bond. Discourse of the Master. Discourse of the Analyst.

NOTAS

[1] N.T. 1 – "Em Deus confiamos" – frase do verso da nota de US$ 20; é lema nacional dos Estados Unidos e do Estado da Florida. Foi designado por ato do Congresso em 1956. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/In_God_We_Trust>. Acesso em: 03 jun. 2011.

[2] LACAN, Jacques. **Le triomphe de la religion**. Paris: Seuil, 2005.

[3] BAJAJ, Vikas. Forget logic; fear appears to have edge. **The New York Times**, New York, 8 Oct. 2008.

[4] FREUD, Sigmund. Psicologia de grupo e a análise do ego. In: _____. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.18, p. 107.

[5] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20**: mais, ainda. Rio de janeiro: J. Zahar, 1985. p.28.

[6] LACAN, J. **O seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992. p. 47-48.

[7] N.T. – LACAN, Jaques. O seminário sobre "A carta roubada". In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 13-66.

[8] N.T. Cfe, LACAN, Jaques. **O seminário, livro 20**: mais, ainda. Rio de janeiro: J. Zahar, 1985. p. 122. A palavra amódio corresponde hainamoration em francês e odiamoracion do original em espanhol deste texto.

[9] LACAN, Jaques. Introductions aux Nomes-du-Père. In : _____. **Des Noms-du-Père**. Paris: Seuil, 2005. p. 104.

[10] MILLER, Jacques-Alain. Psicoanalisis y conexiones. **Mediodicho Revista de psicoanalisis**, Córdoba: Escuela de la Orientación Lacaniana, v. 12, n. 34, p. 11, 2008.

REFERÊNCIAS

BAJAJ, Vikas. Forget logic; fear appears to have edge. **The New York Times**, New York, 8 Oct. 2008.

FREUD, Sigmund. Psicologia de grupo e a análise do ego. In: _____. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. v.18.

LACAN, Jaques. Introductions aux Nomes-du-Père. In : _____. **Des Noms-du-Père**. Paris: Seuil, 2005. p. 65-104.

_____. **Le triomphe de la religion**. Paris: Seuil, 2005.

_____. **O seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.

_____. **O seminário, livro 20**: mais, ainda. Rio de janeiro: J. Zahar, 1985.

_____. O seminário sobre "A carta roubada". In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 13-66.

MILLER, Jacques-Alain. Psicoanalisis y conexiones. **Mediodicho Revista de psicoanalisis**, Córdoba: Escuela de la Orientación Lacaniana, v. 12, n. 34, p. 11-18, 2008.

NÓS DO AMOR [1]

Maria de las Nieves
Soria Dafunchio

Psicanalista, Membro da EOL/
AMP. Buenos Aires. Argentina.
E-mail: nievesoria@fibertel.com.ar

RESUMO: A inexistência da relação sexual se traduz no lapso estrutural do nó, no fato de que o enodamento dos três registros no ser falante nunca configura um perfeito nó borromeano, sempre há alguma falta que dará lugar ao sintoma, ou ao sinthome. O presente texto apresenta enodamentos possíveis entre os sexos.

PALAVRAS-CHAVE: Topologia. Nó borromeano. Amor.

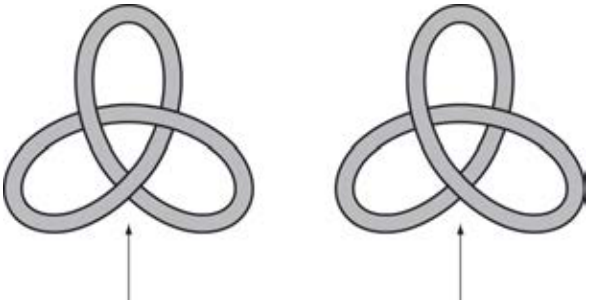
1. A relação sexual não existe

Fizemos um recorrido pela leitura proposta por Miller das fórmulas da sexuação como estruturas significantes do corpo. Não nos detivemos no fato de que uma mulher pode estar do lado esquerdo e um homem do lado direito das fórmulas, como o indica Lacan. Assinalo simplesmente que, sem dúvida, não é o mesmo estar de cada lado com um corpo que com outro, as consequências clínicas são outras. Por exemplo, ao referir-se ao místico São João da Cruz, a quem Lacan coloca do lado direito das fórmulas, indica que terá que ver o que faz com que "[...] a guisa de falo les estorba".[2]

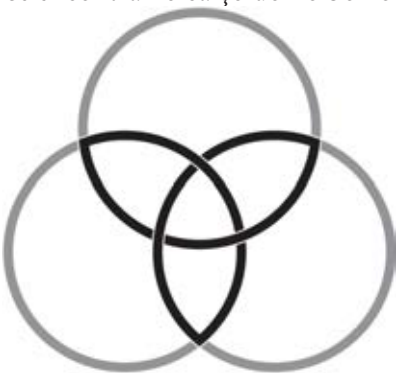
Proponho nos dirigirmos agora diretamente aos nós do amor. O percurso que Lacan realiza entre os seminários 22 e 23 conclui que o lapso do nó é estrutural. A inexistência da relação sexual se traduz no lapso estrutural do nó, no fato de que o enodamento dos três registros no ser falante nunca configura um perfeito nó borromeano, sempre há alguma falta que dará lugar ao sintoma, ou ao sinthome.

Podemos abordar, como faz Lacan no Seminário 23, esta falha no nó de trevo, que conta com três pontos de cruz e que pode ter distintas apresentações:

Se fizermos um lapso em algum destes pontos de cruz, o nó de trevo se transforma em nó trivial:

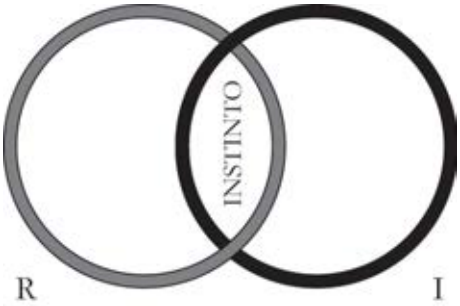


A forma mínima de introduzir a falha da inexistência da relação sexual é o lapso do nó de trevo, que se encontra no calço do nó borromeo:

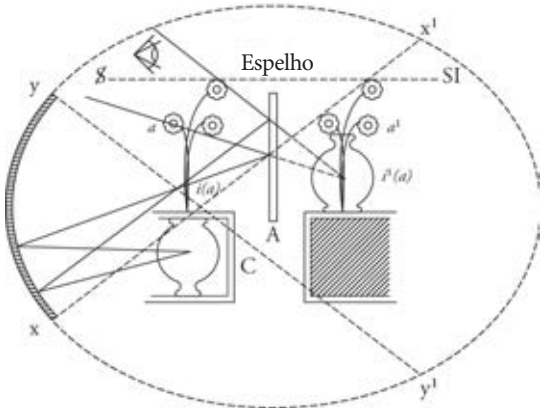


O lapso no nó de trevo indica a necessidade de uma reparação, e é esse outro laço que vai dar lugar ao partenaire na relação, sempre sintomática, que estabelecem os sexos no campo do ser falante.

Nos animais, em contrapartida, poderá dizer-se que a relação sexual existe graças ao instinto. O macho e a fêmea se acoplam perfeitamente em um enodamento que se limita aos registros imaginário e real, como demonstra Lacan em seus primeiros seminários ao fazer referência ao enodamento entre esses registros que implicam o instinto e desencadeiam comportamentos programados no real do corpo a partir do encontro com imagens:



No ser falante, em contrapartida, os registros imaginário e real não estão amarrados de entrada, daí que se torna necessária essa segunda operação psíquica que assinala Freud[3] em "Introdução ao narcisismo" para que se constitua esse entrelaçamento. É também o que Lacan[4] desdobra no esquema óptico como a necessária mediação do simbólico para que se opere o enodamento entre imaginário e real:



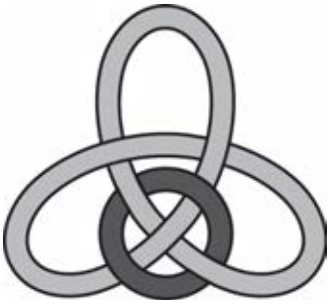
Ao tomar como referência o esquema óptico, veremos que a mediação do simbólico, por sua vez, está desdobrada em duas instâncias: a posição do sujeito (o olho no esquema) e a função do Ideal do Eu (o espelho plano), de modo que o enodamento entre imaginário e real no ser falante não é simples, pois já desde os primeiros textos de Lacan encontramos o registro simbólico dividido em dois, mais adiante será a tensão entre o Nome do Pai e o falo, e assim até chegar à divisão entre símbolo e sintoma do Seminário 23[5].

Esta complexidade do enodamento entre os três registros no ser falante é efeito de que o registro simbólico mesmo está falhado – o que Lacan escreve S(Ⱥ) –, faz buraco, está habitado por certas ausências, tais como a representação da morte e do feminino.

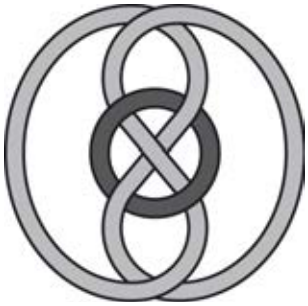
2. Amarrações entre os sexos

Na aula 6 do Seminário 23, Lacan parte do lapso do nó de Joyce e sua particular reparação, na qual implica a relação do escritor com Nora para interrogar duas possibilidades diferentes de enodamento entre os sexos que dariam lugar ou bem à equivalência entre ambos, ou bem a uma relação sexual sinthomática.

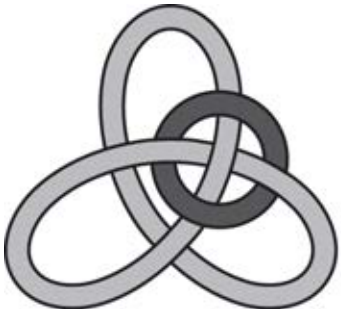
Neste ponto Lacan reduz cada corda a um dos sexos e assinala que no caso de Joyce a reparação se produz no mesmo lugar do lapso, pelo que esses não são equivalentes, o que possibilita que haja relação:

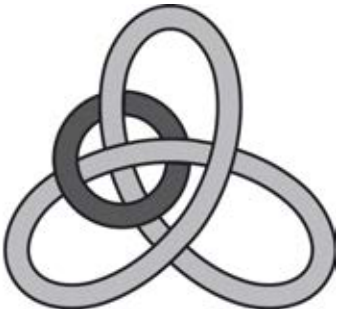


Se trocarmos esta apresentação para o nó em oito, demonstramos que os dois sexos não são equivalentes, já que ao tentarmos reverter os lugares de cada sexo não o conseguimos:

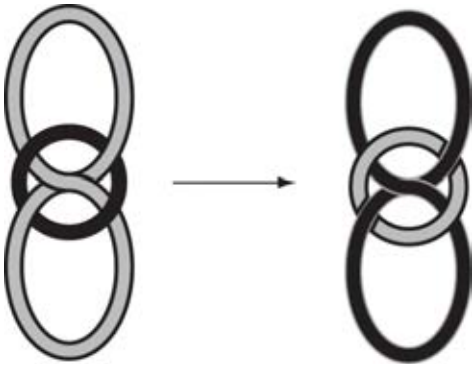


Lacan assinala que esta não equivalência dá conta de uma diferença entre os sexos que possibilita que haja relação sexual, que por suposto será sinthomática. E distingue este tipo de enodamento daquele que se produziria se o lapso fosse reparado num lugar diferente de onde se produziu, neste caso, em algum dos outros dois pontos de cruz:





Lacan demonstra que neste caso ambos os sexos se tornam equivalentes, como podemos verificar ao invertê-los na apresentação em oito:

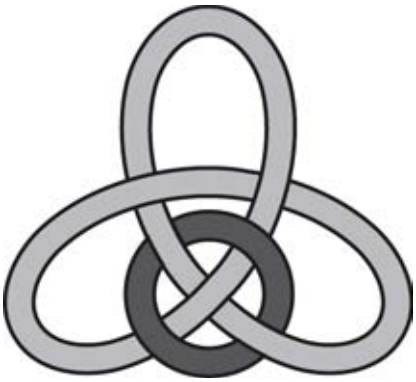


Neste caso, ambos os sexos são intercambiáveis, produzindo-se um efeito que Lacan[6] assinala posteriormente no mesmo seminário: que há homens cor de mulher e mulheres cor de homem.

3. Posições masculinas no nó

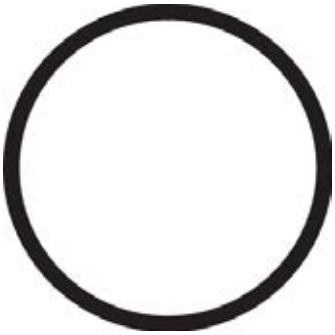
1. A posição viril. Desde as lógicas da sexuação, podemos situar o homem como esse conjunto fechado, universal, que enquanto tal está unificado, é um Um. Uma mulher – a este Um que é o homem – o faz sintoma, ou sinthome, já que, a respeito da ordem fálica, ela permanece como alteridade. Esse é justamente o estatuto que Freud adjudica ao sintoma, como vimos em "Inibição, sintoma e angústia", quando o define como um corpo estranho, inassimilável.[7]

Lacan suscita que quando há um homem e uma mulher que se distinguem em suas posições sexuadas, então esta mulher faz sintoma ao homem, permanecendo alheia, estranha, inassimilável ao Um fálico. Daí que Lacan faça referência a esta posição de uma mulher para o homem com expressões tais como "tudo, mas não isso", e "ajuda-contra", no Seminário 23.

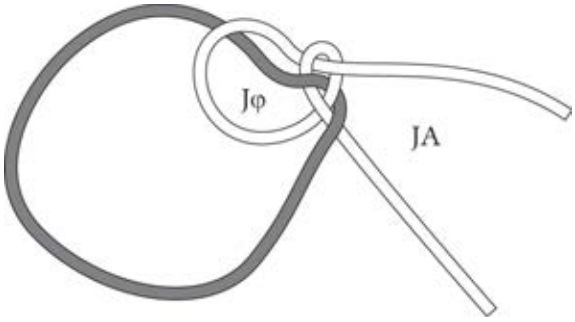


Mas nem sempre um homem aceita ou suporta essa presença feminina que o descompleta, o que leva a outras possibilidades de posição em um homem:

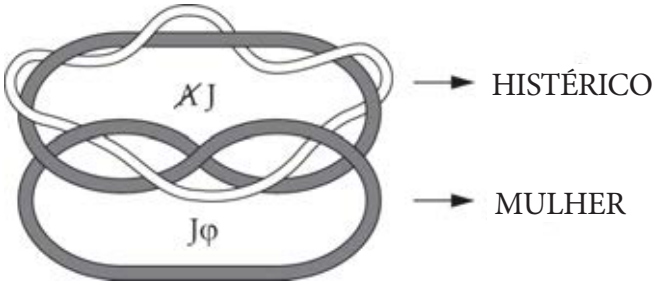
2. O "solteiro". Nestes casos o homem se afirma narcisicamente em seu gozo fálico, não perdendo a cabeça por nenhuma mulher:



3. O homem estragado por sua mãe. Nestes casos em que a virilidade do varão fica aprisionada na boca do crocodilo do desejo materno, é a relação do sujeito com o Outro materno que determina seu laço com o partenaire, instalando no par uma assimetria que não se deve à diferença entre os sexos e deixando o sujeito aberto à dimensão do gozo do Outro:



4. O varão histérico. Na histeria masculina, tal como na feminina, é a pergunta pelo feminino a que anima a posição do sujeito (que neste caso rechaça sua virilidade), só que nele é seu próprio corpo a sede desta interrogação. O histérico deprecia o gozo macho, fálico, adorando a feminilidade como uma entidade que pretende para si, pelo que termina competindo com as mulheres, tal como a histérica mulher o faz com os homens, mas não na via fálica senão na do Outro gozo. Assim, quando estabelece uma parceria, é ele quem encarna ou disputa o lugar de mulher:



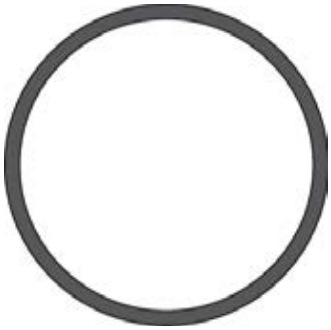
4. Posições femininas no nó

Lacan assinala que se uma mulher é sinthome para um homem, o inverso não é verdadeiro, já que neste caso os sexos não são equivalentes.[8] Para tanto, convida a esclarecer o ponto do que é um homem para uma mulher, assinalando ironicamente que eventualmente pode ser uma aflição pior que um sintoma, por exemplo, um estrago.

Se retomarmos nosso levantamento anterior para abordar o nó feminino enquanto tal, devemos partir desta falha no narcisismo a que fazíamos referência anteriormente, este Um que não termina de se configurar em uma mulher.

Vou propor-lhes, então, distintas possibilidades para o nó feminino:

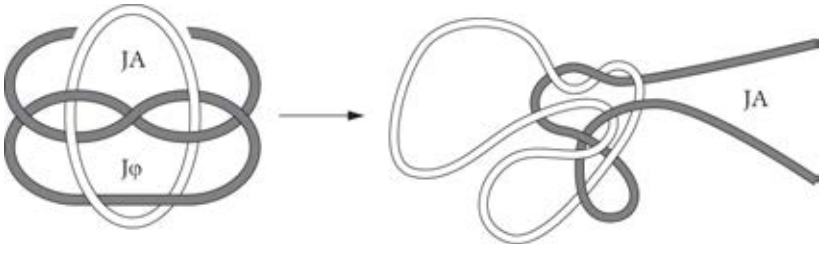
1. A mulher fálica. É aquela mulher que logra fazer-se de homem, que logra fazer Um, funcionar como um conjunto fechado. Ela se resolve sozinha:



2. A mulher só. Ela não faz nó com um homem, pode ter relações com homens, mas é uma mulher só. Está só, mas está na posição feminina, há algo que fica aberto aí, e isso que fica aberto normalmente costuma apresentar-se clinicamente como a dor da solidão, como uma angústia insuportável que pode ter uma mulher só, e esta ânsia de um homem que, às vezes, se volta tão insuportável para uma mulher.

3. A mulher estragada pela sua mãe. O estrago mãe-filha se joga sem nenhuma referência ao gozo fálico, tal como assinala Lacan em "O aturdito"[9]:

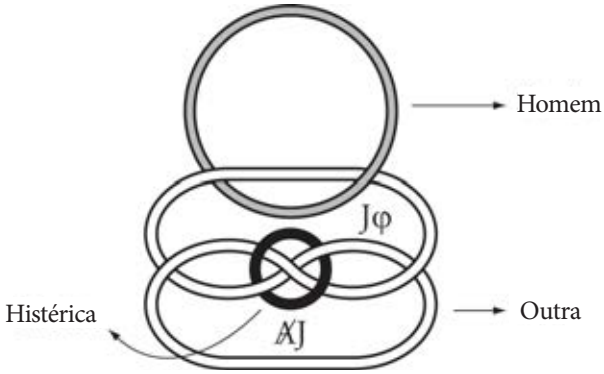
4. A mulher estragada pelo homem. Como assinala Miller[10], o estrago se distingue do sintoma justamente em sua dimensão de abertura a um sem limite, em seus efeitos de devastação. Sem embargo, encontramos nestes casos certa dimensão de enodamento. Um bom exemplo é a mulher golpeada, devastada por um homem de quem sem embargo crê necessitar, de quem não pode se separar. Mesmo que ele a deixe, ela necessita, uma e outra vez, voltar com ele, e não só voltar, senão rearmar um laço amoroso com ele. Neste caso, graças ao encontro com o homem, algo se fecha no gozo para ela, mas não de todo:



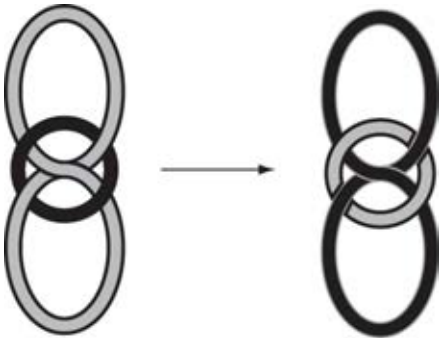
O que para ela a une com ele é isto que fica aparentemente fechado: o campo

do gozo fálico; mas o estrago se manifesta na dimensão de Outro gozo sem barrar, que fica aberto a um sem limite e, em última instância, funciona em continuidade com o campo do gozo fálico, o qual, como acabamos de dizer, só aparentemente está fechado neste caso.

5. A mulher histérica. Ela está em posição viril, seu interesse está dirigido a Outra, que é quem encarna o feminino para ela. O homem é um testa de ferro. O homem, como assinala Lacan a respeito da cena do lago em Dora, é um expediente necessário para abordar o verdadeiro objeto de seu interesse, que é a Outra. É com ela que a histérica está enodada, e é pela via deste enodamento que se relaciona com a feminilidade (AJ); enquanto que seu enodamento com o homem consiste na identificação fálica (JΦ).

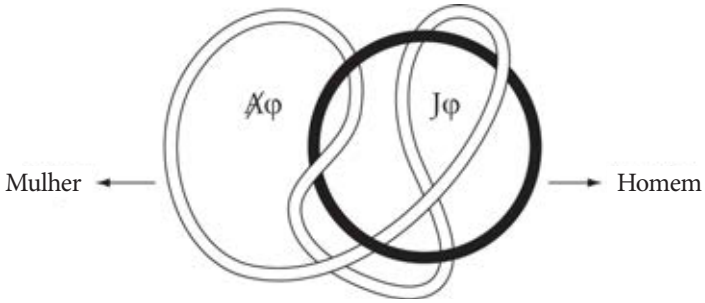


6. A mulher obsessiva. Neste caso os sexos são equivalentes, o partenaire funciona como parelha narcisista, como resguardo frente à inquietante possibilidade da intrusão da alteridade do feminino neste campo tão bem fechado e controlado pelo gozo fálico:



7. A posição feminina. Vou propor-lhes um nó para o que pode ser um homem para uma mulher quando não é um estrago. Considero que neste caso a melhor definição que podemos ter é a que dá Lacan[11], quando diz que um homem possibilita

a uma mulher ser Outra para si mesma como o é para ele. Se ele é o Um e ela é o Outro, ela é o sintoma – como estranho, como alteridade, como estrangeiro. Então, ser Outra para si mesma como o é para ele quer dizer que um homem possibilita a ela ser sintoma para si mesma. Então o nó que lhes proponho neste caso é o seguinte:



Neste caso ela pode viver o Outro gozo, o gozo feminino, não como uma dor, não como um sofrimento, justamente porque se fecha, mas se fecha como alteridade, não se fecha como unificação e, por isso, o nó feminino fica assim, desdobrado em dois. Então aqui encontramos o desdobramento do gozo que está na parte inferior das fórmulas da sexuação, com estas duas flechas que partem o L/a em direção ao falo e em direção ao Outro gozo.

Também se vê neste nó como há uma parte de seu gozo (o gozo fálico) que o tem a ele mesmo como partenaire, mas há outro aspecto de seu gozo que é vivido em solidão, que não o tem como partenaire.

Quero terminar este texto com uma referência à imagem com a qual foi difundido o seminário que dá origem a este texto, a da escultura de Rodin, intitulada "Amor fugitivo". Através dela tentei plasmar esta dimensão do feminino como algo que se escapa ainda no abraço, no encontro entre os corpos. Esta escultura mostra a diferença entre os sexos: por um lado, o gozo fálico como um gozo que trata de fechar-se, que trata de agarrar, que trata de captar – esse é o homem que abraça; e por outro lado, este corpo feminino que escapa, que se subtrai, que foge, mas não no sentido da subtração histérica, senão de que há algo que não se pode agarrar com essas mãos.

Uma mulher é sintoma para um homem, é uma alteridade radical, algo que se escapa. Também uma mulher pode ser Outra para si mesma, quer dizer, suporta que algo se lhe escape de sua própria feminidade e que algo se lhe escape também no encontro com um homem, que haja algo que fique por fora deste gozo que se joga com o falo dele e demais. Isso é o que a mim me diz esta escultura.

Tradução de Gresiela Nunes da Rosa / Revisão de Eneida Medeiros Santos

ABSTRACT: The absence of sexual relation (proportion) translates itself into the structural lapse of the knot, in the fact that the knotting of the three registers in the speaking being never configures a perfect Borromean knot. There is always a lack that will give place to the symptom or to the sinthoma. This text presents possible kinds of knotting between the sex.

KEYWORDS: Topology. Borrromean knot. Love.

NOTAS

[1] Parte do livro: DAFUNCHIO, María de las Nieves Soria. Nudos del amor. In: _____. **Para una clínica de la pareja-síntoma**. Buenos Aires: Del Bucle, 2011.

[2] LACAN, Jacques. **El seminario, libro 20**: aún [1975]. Barcelon: Paidós. 1981. p. 92.

[3] FREUD, Sigmund. Introducción del narcisismo [1914] .In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. v.14, p. 65-98.

[4] LACAN, Jacques. Observación sobre el informe de Daniel Lagache:"Psicoanálisis y estructura de la personalidad [1966]. In:_____. **Escritos**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. 1985. p. 654.

[5] LACAN, Jacques. **El seminario, libro 23***:* el sinthome [1975-1976]. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 24.

[6] Ibid., p.114.

[7] FREUD, Sigmund. Inhibición, síntoma y angustia [1925]. In: _____. **Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. v. 20. p. 94.

[8] LACAN, op. cit., p. 99.

[9] LACAN, Jacques. El atolondradicho [1972]. In:_____. **Escansión**. Ornicar? **Buenos Aires: Paidós,1984. n.1, p. 35-36.**

[10] MILLER, Jacques-Alain. **Los signos del goce**. Buenos Aires: Paidós, 1998. p. 81.

[11] LACAN, Jacques. Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina [1966]. In: _____. **Escritos**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1985. p. 710-711.

REFERÊNCIAS

DAFUNCHIO, María de las Nieves Soria. Nudos del amor. In: _____. Para una clínica de la pareja--síntoma. Buenos Aires: Del Bucle, 2011.

_____. Introducción del narcisismo [1914]. In: _____. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. v. 14. p. 65-98.

FREUD, Sigmund. Inhibición, síntoma y angustia [1925]. In: _____. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. v. 20, p. 71-164.

JOYCE, James. Cartas de amor a Nora Barnacle. Buenos Aires: Leviatán, 1992.

LACAN, Jacques. El atolondrado [1972]. In:_____. Escansión. Ornicar? Buenos Aires: junho de 1984. p. 15-69.

_____. El seminario, libro 20: aún [1975]. Barcelon: Paidós, 1981.

_____. El seminario, libro 23: el sinthome [1975-1976]. Buenos Aires: Paidós, 2006.

_____. Escritos. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1985.

MILLER, Jacques-Alain. Los signos del goce. Buenos Aires: Paidós, 1998.

UM OBJETO ESTRANHO

RESUMO: Aborda a instauração do sujeito do inconsciente desde a perspectiva do jogo do Fort-Da, um modo de uso privilegiado do objeto que lança a criança no laço metonímico com o objeto, tendo na instauração da falta aberta pela ausência da mãe e na repetição do jogo do carretel a função principal da forma alienada na qual o sujeito se origina.

Marise Pinto

Psicanalista praticante, integrante do Núcleo de Investigação de Psicanálise com Crianças "Pandorga", da Seção da EBP/SC. Florianópolis/SC. Brasil.
E-mail: marise.pp@ig.com.br

PALAVRAS-CHAVE: : Criança. Objeto. Fort-Da. Sujeito do inconsciente.

Deixar a criança falar é a proposta de dar voz a quem a sociedade contemporânea silencia com vários e novos objetos que se produzem incessantemente, com a promessa de tamponar a falta, constitutiva para o sujeito humano desde sua entrada na linguagem. Decorrem deste mau uso do objeto novas patologias, efeitos de um mal-estar que é percebido no corpo. A prevalência da imagem sobre a linguagem nos dá dimensão da modalidade de laço social que coloca o corpo em evidência.

A criança de nossos dias encontra-se inserida num modelo socioeconômico que tem como imperativo o consumo em sua forma mais exacerbada. Os objetos, ofertados por este modelo, são múltiplos e variados e seu uso também. Um destes usos tem a função de tamponar a falta que se abre ao sujeito humano quando de sua entrada na linguagem. A experiência de entrada na linguagem, fundamental e inerente ao sujeito humano, o diferencia do animal e o coloca, sob a metonímia do desejo, a produzir cultura. A outra parte disso é que a substância de gozo, resto da operação de entrada na linguagem, também atua produzindo algo que pode aparecer como um desprazer ou ainda como um prazer insólito.

As patologias ditas contemporâneas de que sofrem as crianças hoje, dentre elas o Distúrbio do Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH) são efeitos deste mesmo modelo, efeitos de um mal-estar que é percebido no corpo. E por que no corpo? A prevalência da imagem sobre a linguagem nos dá a dimensão do que está colocado como estruturante desta modalidade de laço social: a experiência perceptiva elevada à maior potência que a ciência tecnológica pode colocar à disposição no mercado, superando sempre a condição de potência anterior, e renovando indefinidamente os votos para uma nova e maior condição de potência. A imagem do corpo está em evidência e, às vezes, somente de forma virtual!

Para pensar a instauração do sujeito do inconsciente, proponho-me investigá-la desde a perspectiva do jogo do *Fort-Da*, jogo relatado por Freud para exemplificar como uma criança de apenas um ano e meio já arma um jogo para sair de uma posição

passiva diante do desaparecimento de sua mãe de seu campo de visão. Diz Freud:

> [...] A interpretação do jogo tornou-se óbvia. Relacionava-se à grande satisfação cultural da criança, a renúncia à satisfação pulsional que efetuara sem protestar. Compensava-se por isso, por assim dizer, encenando ela própria o desaparecimento e a volta dos objetos que se encontravam a seu alcance.[1]

Neste exemplo, o objeto é um carretel que a criança manipula, mantendo-o preso à mão por um fio, e que a criança faz ir e vir incessantemente. Miller diz que Lacan, retomando Freud, reduz este carretel a ser apenas um significante capturado no movimento de ir e vir, e que no Seminário "A Angústia", Lacan, ao contrário, faz aparecer o carretel "como objeto, como paradigma daquilo que o sujeito separa dele próprio, como um ir e vir que vai de *acting-out* à passagem ao ato. O que mostra que o carretel vale como objeto e não somente como significante."[2]

Este objeto estranho, diz Miller, é inserido por Lacan, no Seminário "A Angústia", entre o Outro e o sujeito, na relação fundamental entre o sujeito e o Outro, forçando de certa forma a entrada do objeto pequeno *a.* O que me leva a pensar no carretel como o objeto que forçadamente abre uma hiância entre a criança e a mãe, um objeto que ao mesmo tempo é significante e objeto. Ao mesmo tempo diz de uma significância de ir e vir, e é o objeto que permite à criança separar-se da mãe. Este objeto como paradigma da separação do eu e do não-eu.

Lacan, ao introduzir os conceitos de *Tiquê* e *Autômaton*, para dissociar a simples repetição da necessidade daquela que contingencialmente engendra o sentido, diz:

> É a repetição da saída da mãe como causa de uma *Spaltung* no sujeito – superada pelo jogo alternativa, *fort-da*, que é um *aqui* e um ali, e que só visa, em sua alternância, ser o *fort* de um *da*, e o *da* de um *fort*. O que ele visa é aquilo que, essencialmente, não está lá enquanto representado – pois é o jogo mesmo que é o *Repräsantanz* da *Vorsterllung.*[3]

O representante da representação designa neste jogo o sujeito que, por situar-se fora da cadeia significante, só pode nela ser representado por um significante. E mais:

> A hiância introduzida pela ausência desenhada, e sempre aberta, permanece causa de um traçado centrífugo no qual o que falha não é o outro enquanto figura em que o sujeito se projeta, mas aquele carretel ligado a ele próprio por um fio que ele segura – onde se exprime o que, dele, se destaca nessa prova, a automutilação a partir da qual a ordem da significância vai se por em perspectiva. Pois o jogo do carretel é a resposta do sujeito àquilo que a ausência da mãe veio criar na fronteira de seu domínio [...] isto é, um fosso, em torno do qual ele nada mais tem a fazer senão o jogo do salto.[4]

Ainda neste Seminário:

> Não há *fort* sem *da* e, se podemos dizer, sem *Dasein,* [o ser aí, no mundo]. Mas justamente, contrariamente ao que tenta apreender, como fundamento radical da existência, toda a fenomenologia do *Daseinanalyse* [a análise existencialista], não há *Dasein* com o *fort*. Quer dizer que não existe escolha. Se o pequeno sujeito pode exercitar-se nesse jogo do *fort-da*, é justamente que ele não se exercita de modo algum, pois nenhum sujeito pode apreender essa articulação radical. Ele se exercita com a ajuda de um carretelzinho, quer dizer, com o objeto a. A função do exercício com esse objeto se refere a uma alienação, e não a qualquer suposto domínio, do qual mal se vê o que o aumentaria numa repetição indefinida, ao passo que a repetição indefinida de que se trata manifesta às claras a vacilação radical do sujeito.[5]

Na aula 1 do Seminário 14, Lacan reitera:

> O significante não é somente o que traz, o que não está aí, o fort-da enquanto que representa a presença ou a ausência materna, não está aí a articulação exaustiva da entrada em jogo do significante, o que não está aí o significante não o designa, o engendra, o que não está na origem é o sujeito. Dito de outra maneira, na origem não há Dasein senão no objeto a, isto é, que é sob uma forma alienada que permanece marcada até seu término toda enunciação do Dasein.6

A mãe de uma pré-adolescente me diz: "Não aguento mais! Não posso nem cochilar em frente à televisão quando chego do trabalho cansada, L. me pede: mãe, abre os olhos!"

L. fazia um só com o casal parental; quando o casal dá sinais de separação L. não aguenta, faz chantagem e ameaças. A mãe intensifica seu laço com L. até não suportar mais sua demanda sem trégua, quando sua integridade de sujeito já está comprometida, quer por seu laço, agora instável, com o marido, quer pela presença maciça de sua filha. L. está presa na significação que o Outro do casal parental lhe deu. Quando é convocada a um outro lugar, o que aparece é a afânise, *fading* do sujeito. Como se no jogo do *fort-da* L. tenha ficado atenta ao ponto onde sua mãe ia e vinha e não no intervalo em que o sujeito experimenta a saída criativa ao necessário engodo da alienação.

Fazer um corte, ou melhor, interromper esta série que forma uma cadeia – aqui não de significantes, mas de objetos – na qual a criança, ela mesma, está por vezes inserida, é o desafio com o qual somos confrontados em nossa experiência. Experiência que, ao dar privilégio à fala, tem como finalidade obter como efeito a retirada da criança dessa série e inseri-la na cadeia significante. Deixar a criança falar é dar voz à criança, propiciar que ela seja ouvida, ou ainda que o infantil de uma estrutura seja reconhecido mesmo quando seja um adulto o analisando.

ABSTRACT: Investigate the establishment of the unconscious subject from the perspective of the Fort-Da game, a preferred mode of object use that facilitates the establishment of a metonymic tie of the child with the object, in which the lack established by the mother´s absence and the repetitions of the game serve the main function of alienated form in which the subject originates.

KEYWORDS: Child. Object. Fort-Da. Subject of the unconscious.

NOTAS

[1] FREUD, Sigmund. Para além do Princípio do Prazer. In:_____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v.18. p. 26.

[2] MILLER, Jacques-Alain. Introdução à leitura do Seminário da Angústia de Jaques Lacan. **Opção Lacaniana**. São Paulo, n. 43, p. 78, 2005.

[3] LACAN, Jaques. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise [1964]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990. p. 63.

[4] Ibid., p. 63.

[5] Ibid., p. 226.

[6] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 14**: a lógica do fantasma [inédito]. [s.n.t.]. Aula proferida em 16 de novembro de 1966.

REFERÊNCIAS

FREUD, Sigmund. Para além do Princípio do Prazer. In:_____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v.18. p. 13-75.

GUIMARÃES, Maria Rita de O. Os três tempos do *Fort-Da*. **Almanaque on line*:* Rev. Eletrônica do IPSM-MG.** Belo Horizonte. v.1, n. 1, jul./dez. 2007. Disponível em: <www.institutopsicanalise-mg.com.br/almanaqueonline>. Acesso em: 25 maio de 2011.

LACAN, Jaques. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise [1964]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.

_____. **O seminário, livro 14**: a lógica do fantasma [inédito]. [s.n.t.]. Aula proferida em 16 de novembro de 1966.

LECLERC-Razavet**,** Elizabeth. L'enfant et les objets de la civilization. **Ecole de la Cause freudienne (ECF)**: Chroniques lacaniennes. 13 mai. 2010. Disponível em: <HTTP://www.causefreudienne.net/psychanalyse-et-politique/2010-05-13>. Acesso em: 25 maio de 2011.

MILLER, Jacques-Alain. Introdução à leitura do Seminário da Angústia de Jaques Lacan. **Opção Lacaniana**. São Paulo, n. 43, p. 7-81, 2005.

"OH, PEDAÇO DE MIM!" [1]

Cleudes Maria Slongo

Psicanalista, correspondente da EBP-SC e coordenadora do Núcleo de Investigação da Clínica do Feminino da EBP/SC. Florianópolis/SC, Brasil.
E-mail: cleudesm@uol.com.br

RESUMO: A experiência de luto decorrente da perda do objeto de amor encontra concepções psicanalíticas diferentes em Freud e Lacan. Se, por um lado, Freud propõe um objeto passível de substituição, pois oferece ao enlutado a esperança de um reencontro com o objeto perdido, uma vez que proporcionaria o mesmo gozo obtido outrora do objeto desaparecido – dando a ideia de um só objeto na medida em que é libidinalmente o mesmo; em Lacan, há uma profunda disparidade entre a situação que antecede e a que sucede ao luto, instaurando uma nova posição subjetiva. O luto é problematizado não em função da garantia da substituição do objeto, mas ao contrário, a partir do caráter absolutamente único, insubstituível de todo objeto..

PALAVRAS-CHAVE: Objeto perdido. Experiência de luto. Objeto substituível. Objeto insubstituível.

1. Considerações iniciais

A presente elaboração consiste em uma primeira aproximação à complexa e pouco explorada questão da separação amorosa e da experiência de luto dela decorrente. Algumas perguntas cruciais imprimem um recorte ao estudo deste curioso tema:

- em que consiste o fenômeno do luto?

- o objeto perdido e enlutado pode, ou não, ser substituído?

- qual é, afinal, o objeto que se sacrifica no luto?

As respostas a essas perguntas foram articuladas a partir da investigação das diferentes versões psicanalíticas do luto encontradas em Freud e Lacan, e das contribuições de outros autores que tratam deste problema, entre os quais: Jean Allouch, J. D. Násio, Diana Rabinovich e Igor Caruso.

2. Introdução

A separação definitiva daqueles a quem se ama é uma das experiências mais dolorosas da vida humana. Isso porque a separação significa, em vida, uma capitulação diante da morte. É, em última instância, um problema de morte entre os vivos, não de forma figurada, mas de modo concreto e literal. Daí seu caráter paradoxal e, ao mesmo tempo, curioso e fecundo.

O sentimento do "nunca mais", em referência a algo ou alguém, é uma das sensações mais terríveis que o homem pode suportar: nunca mais compartilharei de sua presença; dormirei ao calor de seu corpo; possuirei seu corpo vivo! Nunca mais

olharei em seus olhos; ouvirei sua voz, suas juras de amor! Sem dúvida, a separação dos que se amam repete e reaviva o trauma infantil consequente à perda irrecuperável do contato com o corpo da mãe e do calor de seu seio. O afeto não é mais do que a reminiscência de uma experiência. Duas pessoas estavam fundidas numa união que tem como protótipo a "díade" mãe-filho. É impensável como a ruptura desse laço – que "faz um de dois" – poderia não provocar uma "catástrofe pulsional" que viesse a reivindicar um "trabalho" de luto.

3. O fenômeno do luto: algumas definições

O luto é um lento, penoso e detalhado processo, que começa com a dor viva da perda do objeto amado e declina com a aceitação serena da realidade de seu desaparecimento e do caráter definitivo de sua ausência. O amado cujo luto devo realizar é aquele que me satisfaz parcialmente, torna tolerável minha insatisfação e re-centra meu desejo.[2]

"O luto, de um modo geral, é a reação à perda de um ente querido, à perda de uma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como o país, a liberdade ou o ideal de alguém, e assim por diante."[3] Ao luto é confiada a tarefa de efetuar, paulatinamente, a dolorosa retirada da libido do objeto em todas aquelas situações nas quais ele foi o recipiente de elevados graus de catexia. O exame de realidade exige categoricamente que o eu renuncie ao objeto desaparecido, desvalorizando-o, rebaixando-o – ferindo-o de morte.[4]

Somente podemos fazer o luto daquele a quem fizemos falta, cujo desejo causamos. Alguém só pode vir a ocupar o lugar do objeto que causa o desejo do Outro, quando esse Outro o tiver perdido. Não podemos ser causa do que quer que seja sem que tenhamos sido perdidos. "Só na perda se constitui o objeto na sua relação com o desejo."[5]

O luto não é somente perder alguém, um "objeto". É perder alguém perdendo um pedaço de si. Não um pedaço qualquer, mas um pedaço libidinizado, um pedaço com que o desejo está comprometido. "Dizemos 'pequeno pedaço de si' para marcar o valor fálico dessa libra de carne, o que não prejulga o tamanho que, de qualquer modo, conotará o pequeno"[6]. Há luto efetuado quando o enlutado, longe de retirar o que quer que seja do ser desaparecido, suplementa sua perda sofrida com outra perda, a de um de seus tesouros.

4. A versão freudiana do luto

O ensaio metapsicológico *Luto e melancolia*, onde Freud toma posição com respeito ao problema do luto e sua relação com a morte, nasceu dentro de um contexto histórico marcado pela "Grande Guerra" e pela sua ruptura definitiva com Jung, o herdeiro que ele havia nomeado para a conquista das psicoses, da mesma forma que ele, Freud, havia conquistado as neuroses. A versão do luto que ele propõe nesse artigo, bem como no ensaio contemporâneo *Sobre a transitoriedade*, é do domínio médico, clínica essa que propunha um estatuto de objeto passível de substituição. Maneira de pensar decididamente diferente da de Freud, que concebia o objeto – conforme sublinha Lacan – como fundamentalmente perdido. Com isso, Freud sai do campo de sua própria clínica e coloca-se à mercê da crítica de outros psicanalistas em diferentes épocas.

A versão freudiana do luto "não apenas se limita a outorgar uma existência ao objeto perdido, como vai indicar que ali mesmo, onde a existência encontraria seu termo, intervém o objeto substitutivo, na medida em que traria ao enlutado os mesmos gozos que aqueles que obtinha do objeto perdido."[7] Em *Luto e melancolia,* o "novo objeto de amor" é colocado como substituindo aquele cujo luto portamos. O luto "normal" consistiria em uma retirada da libido desse objeto e um deslocamento para um novo. Do mesmo modo, o final do texto *Sobre a transitoriedade* apresenta o novo objeto como "igualmente" ou até "mais precioso" que o objeto perdido: "[...] quando renunciou a tudo que foi perdido, então consumiu-se a si próprio, e nossa libido fica mais uma vez livre [...] para substituir os objetos perdidos por novos igualmente, ou ainda mais preciosos",[8] sobre uma base mais sólida e mais durável que antes.

Segundo Ariès, "Luto e Melancolia" prolonga uma versão romântica do luto, notadamente com essa ideia de objeto substitutivo supostamente capaz de proporcionar ao enlutado, ao término de seu "trabalho de luto", os mesmos gozos que aqueles alcançados outrora, do objeto desaparecido – dando a ideia de um único objeto na medida em que é libidinalmente o mesmo.[9] Trata-se de uma tese romântica, pois, para além da perda, para além da morte, ela promete a qualquer um a felicidade de um reencontro com o objeto.

Em janeiro de 1920, tendo perdido sua filha Sofia, grávida de seu terceiro filho, Freud escreve a um amigo: "É sabido que o luto agudo causado por tal perda encontrará um fim, mas que ficaremos inconsoláveis, sem jamais encontrar um substituto."[10] Frente a essa experiência, sua tese do luto lhe pareceu desmedida. Dessa vez,

não há mais encontro romântico com o objeto, dessa vez Freud parece admitir que o luto não desemboca no acesso a um objeto substitutivo. Contudo, ele nunca chegou a fazer dessa observação um traço de contestação efetiva à sua teoria do luto. Tampouco, viria a reconsiderar o problema do luto em sua segunda tópica.

Essa perspectiva de substituição do objeto que caracteriza a concepção freudiana do luto nos apresenta um objeto despojado de qualquer articulação com o desejo, pois uma vez que ele suscita o desejo, o objeto não pode ser dito, em sua essência, substituível.

5. A versão lacaniana do luto

Desde o primeiro momento em que recorre a Freud em suas observações sobre o luto**,** Lacan se propõe a fazer uma articulação mais apurada daquela oferecida por Freud. Se em Freud, o luto visaria o restabelecimento da antiga relação com o objeto substitutivo, em Lacan, há uma profunda disparidade entre a situação que antecede e a que se sucede ao luto. "Não se trata de reencontrar um objeto, [...] não se trata de restaurar o gozar de um objeto em sua feitura particular, trata-se de uma mudança brutal na relação de objeto [...]."[11] Dito de outra forma, o luto em Lacan pode ser denominado de criador, de instaurador de uma nova posição subjetiva.

Essa inédita versão psicanalítica do luto se desdobra a partir do estudo que Lacan fará de Hamlet. Hamlet será o caso paradigmático do que ele chamará "a função constitutiva do luto na estruturação do desejo."[12]

Lacan toma a Hamlet como um exemplo de inibição. Como alguém que tem uma missão encomendada pelo espectro de seu pai – matar seu tio Cláudio para vingar seu assassinato – mas não consegue levar a cabo: sua famosa procrastinação. Lacan se pergunta: como Hamlet consegue se desinibir, como logra fazer o ato? Para sair da inibição do desejo, não lhe bastava entrar em rivalidade com seu tio a respeito de sua mãe. Quer dizer, não lhe era suficiente ser o rival especular de seu tio. Esta identificação não o libera da inibição. "Toda identificação na ordem do especular exclui a falta, [...] exclui a perda constitutiva do objeto. O sujeito não logra, portanto, constituir-se no lugar desde o qual causa o desejo do Outro. Como rival, *i*'(*a*), não há resposta para o sujeito no tocante a sua posição de causa do desejo do Outro."[13] Não se sai da inibição via identificação com o significante fálico. O falo não fornece a resposta que permite a saída da inibição; essa resposta quem a dá é o objeto. O objeto toma o lugar do falo e o desejo, com a fantasia como suporte, se constitui.

O que horroriza Hamlet é que seu pai tenha sido um fracasso como causa do

desejo da mãe. Seu pai aparece como alguém capaz de responder a todas as demandas de sua mãe, porém, incapaz de aceder ao seu desejo. É este o ponto de castração do pai, não sua morte física. O tio é quem se apresenta como aquele que sabe, não o que o Outro pede, mas o que o Outro deseja.

O pai de Hamlet demanda vingança, mas nada diz acerca de seu desejo. Demanda em nome dos ideais, contudo de sua demanda não se depreende o lugar da causa para Hamlet e, por isso, ele está impedido de atuar. "Para que o sujeito atue, para que haja ato, o desejo como desejo do Outro deve operar."[14]

A entrada em Hamlet do que Lacan chama "o furor da alma feminina" – que se desencadeia diante da tumba de Ofélia – vai fazer com que ele se dê conta do desaparecimento definitivo da amada, cujo desejo ele sabia que causara. Desde esse lugar de causa que ele teve para Ofélia, Hamlet pode matar e fazer-se matar. A morte de Ofélia, desse modo, vai operar ali onde a demanda paterna se mostrou impotente. Esse saber-se causa de um desejo o move à ação: "se tu já não estás, a vida não é nada para mim". Esse objeto que estava ali é reconhecido *après coup* e, por essa via, Hamlet efetua o ato que marca seu destino.

Com a cena do cemitério, Hamlet deixa de rejeitar Ofélia como o falo que ela era para ele. Mas, é seu sacrifício enquanto falo que a eleva ao estatuto de objeto no desejo de Hamlet. É essencialmente o luto do falo que constitui o objeto no desejo. A perda de Ofélia opera a reintegração de *a*, recompondo a fantasia e reorientando Hamlet na via do desejo. Ali onde o falo operava advém o pequeno *a*. Daí a fórmula de Lacan: o luto compõe a fantasia, ou seja, o luto regra o nível do desejo.[15]

A identificação de Hamlet com Ofélia, com "o furor da alma feminina", não é a identificação com um semelhante, com um rival. É a identificação com o objeto perdido, é a identificação com a falta que habita o Outro, enquanto o Outro está barrado. Alguém só pode advir objeto *a*, ocupar o lugar do que causa o desejo do Outro, uma vez que o Outro o tenha perdido.[16]

A interpretação da cena do cemitério – ponto culminante da peça teatral de Shakespeare – condensa a versão lacaniana do luto. O luto nela opera a supressão da procrastinação de Hamlet.

6. Conclusão

A partir de Lacan, o luto deve ser problematizado não em função da garantia da substituição do objeto, mas ao contrário, a partir do caráter absolutamente único, insubstituível de todo objeto. O fato de o objeto do desejo não corresponder mais a

"nada que seja" é uma das afirmações mais extremas de Lacan. Ela nos leva para além da ideia de reconquista do objeto, do objeto reencontrado, pois corresponde ao objeto perdido. O objeto se constitui na fantasia, não por correspondência com qualquer outro que seja, mas por ser um objeto sem correspondência.

Orientado pela ideia de substituição, o luto freudiano oferece ao enlutado a esperança de um reencontro com o objeto perdido, já que coloca o sujeito numa posição em que desconsidera a repetição, isto é, o ato. O estatuto simbólico que Lacan dá à repetição implica que não há objeto substitutivo, por mais que se queira fazer de um novo objeto um substituto. Restaria o fato da substituição como diferença ineliminável: a segunda vez não será jamais a primeira.

O objeto de desejo encontra-se fundamentalmente perdido, irrecuperável. Nisso consiste o ponto irredutível do luto – ponto de real lógico. Nesse buraco real que não é passível de ser obturado, ali se aloja a dignidade mesma do sujeito em luto, ali onde o mesmo foi causa do desejo do Outro.[17]

Lacan radicaliza a função do luto: não há relação de objeto sem luto. Não só do objeto, mas também dessa libra de carne fálica que o sujeito deve sacrificar para ter acesso ao objeto.

O ritual do luto rodeia o lugar da falta. A falta que provoca um sujeito faltante não é substituível nesse ponto em que fomos nós mesmos causa de desejo para esse Outro que já não está. Poderemos ser causa de desejo para algum Outro, é certo, mas nunca do mesmo modo.

ABSTRACT: The experience of mourning from the loss of the love object finds differents psychoanalytic conceptions in Freud and Lacan. **If, on the one hand, Freud proposes an object liable to be replaced because it offers to the mourner the hope of a reunion with the lost object, once it would provide the same jouissance obtained erstwhile from the object disappeared – giving the idea of a only one object, in that it is libidinally the same; in Lacan, there is a profound disparity between the situation that antecede and the one that succeeds the mourning, establishing a new subjective position. The mourning is problematized not on the replacement warranty of the object, but on the contrary, from the absolutely unique character, irreplaceable from all the object.**

KEYWORD: Lost object. Experience of mourning. Replaceable object. Object irreplaceable.

NOTAS

[1] Versão revista de trabalho apresentado na 1ª Jornada da Seção de Santa Catarina da EBP. Florianópolis, 13 e 14 de outubro de 2006.

[2] NASIO, Juan-David. **O livro da dor e do amor.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997, p. 29.

[3] FREUD, Sigmund. Luto e melancolia [1915]. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996a, v.14.

[4] _____. Inibições, sintomas e ansiedade [1926]. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 20.

[5] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 6**: o desejo e sua interpretação [1958-1959]. [s.n.t.]. Inédito.

[6] ALLOUCH, Jean. **Erótica do luto no tempo da morte seca**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004. p.129.

[7] Ibid., p. 194.

[8] FREUD, Sigmund. Sobre a transitoriedade [1915]. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996, v.14.

[9] ARIÈS, Philippe**. L`homme devant la mort**. Paris: Seuil, 1977.

[10] FREUD, Sigmund. **Correspondance avec Le Pasteur Pfister.** 1996, p. 421-422.

[11] ALLOUCH, op. cit., p. 194.

[12] LACAN, op. cit., p. 7-31

[13] ALLOUCH, op. cit., p. 194-271.

[14] RABINOVICH, Diana. **La angustia y el deseo del otro**. Buenos Aires: Manantial, 1993. p. 53-65.

[15] ALLOUCH, op. cit., p. 271.

[16] RABINOVICH, op. cit., p. 53-65.

[17] RABINOVICH, op. cit., p.53-65.

REFERÊNCIAS

ALLOUCH, Jean. **Erótica do luto no tempo da morte seca**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

ARIÈS, Philippe**. L`homme devant la mort**. Paris: Seuil, 1977.

CARUSO, Igor A. **A separação dos amantes**: uma fenomenologia da morte. São Paulo: Diadorim; Cortez, 1986.

FREUD, Sigmund. **Correspondance avec le Pasteur Pfister:** 1909-1939. Paris: Gallimard, 1966.

_____. Inibições, sintomas e ansiedade [1926]. In:_____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 20. p. 81-171.

_____. Luto e melancolia [1915a]. In:_____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 14. p. 245-266.

_____. Sobre a transitoriedade. [1915b]. In:_____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 14. p. 315-319.

_____. **O seminário, livro 6**: o desejo e sua interpretação [1958-1959]. [s.n.t.]. Inédito.

NASIO, Juan-David. **O livro da dor e do amor**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

RABINOVICH, Diana. **La angustia y el deseo del otro**. Buenos Aires: Manantial, 1993.

AS "PEDRAS DE ESPERA" LANÇADAS POR FREUD NA CONSTRUÇÃO DA TEORIA DAS PSICOSES [1]

Adriana Rodrigues

Psicanalista. Participa do Núcleo de Pesquisa sobre Psicose da EBP/SC. Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGP/UFSC). Florianópolis/SC. Brasil.
E-mail: adriana-dri@hotmail.com.

RESUMO: Aponta, no percurso teórico de Freud, alguns dos principais fundamentos ou pontos de partida na construção da teoria psicanalítica das psicoses. O texto busca demonstrar o retorno de Lacan a esses fundamentos freudianos, nas elaborações sobre a clínica das psicoses. O enfoque da discussão aqui apresentada recai sobre o primeiro ensino de Lacan.

PALAVRAS-CHAVE: Diagnóstico. Psicose. Metáfora delirante.

Em seus escritos iniciais, Freud estava empenhado em compreender a etiologia das neuroses. Apesar de não ter o foco na psicose – até por afirmar que eram poucos os casos com os quais havia trabalhado – pontuou importantes diferenciações entre neuroses e psicoses. Como afirmou Lacan em seus "Escritos",[2] Freud deixou "pedras de espera" fundamentais para o desenvolvimento das elaborações acerca da psicose, questão amplamente trabalhada na clínica psicanalítica contemporânea.

Freud desenvolveu a teoria da psicanálise a partir da experiência clínica, em torno do complexo paterno, dos mecanismos de defesa e do recalcamento. Em 1894, escreveu o artigo "As Neuropsicoses de Defesa", momento em que delineava algumas diferenças fundamentais entre estes mecanismos na neurose e na psicose. Nas neuroses o mecanismo de defesa interviria separando a representação incompatível do afeto a ela relacionado e colocando o sujeito na via da histeria ou da neurose obsessiva. Já na psicose o mecanismo de defesa ocorreria de forma "mais poderosa e bem-sucedida", pois o eu rejeitaria a representação intolerável[3] e o afeto a ela ligado, se comportando "como se a representação jamais lhe tivesse ocorrido." [4]

Dois anos mais tarde, Freud publicou o artigo "Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa" (1896), onde, a partir da classificação dos sintomas na neurose obsessiva, faz a análise de um caso de paranoia crônica, classificando-o como uma psicose de defesa. A etiologia, tanto da neurose quanto da psicose, seriam as experiências sexuais infantis recalcadas, sendo que na formação da neurose obsessiva os pensamentos de auto-acusação orbitariam no mundo interno, o que não seria possível na paranóia, em virtude do que Freud denominou mecanismo de projeção, onde "as autoacusações recalcadas retornam sob a forma de pensamentos ditos em voz alta."[5]

No "Rascunho K"[6] (1896), precursor do texto acima citado, Freud fez uma importante afirmação que nos indica o princípio do diagnóstico, isto é, a percepção

acerca de como retorna o recalcado:

> As principais diferenças entre as diversas neuroses são demonstradas na forma como retornam as ideias recalcadas; outras diferenças são evidenciadas na maneira como os sintomas se formam e no rumo tomado pela doença. Mas o caráter específico de uma determinada neurose está no modo como se realiza o recalque.

Sobre o recalcamento na paranoia, Freud observou que, diferentemente da neurose obsessiva, no paranoico "nenhuma autocensura se forma."[7] Na "Carta 46", escrita no mesmo ano, afirma que "o aumento dos processos não inibidos, a ponto de eles manterem a posse exclusiva do acesso à consciência verbal, produz a psicose."[8] É possível inferir desta passagem que Freud lança ali "a pedra de espera" para a afirmação de Lacan de que o "psicótico tem o inconsciente a céu aberto". Os processos "não-inibidos", ou não recalcados, ou ainda, não simbolizados, aparecem na "consciência verbal", como "pensamentos ditos em voz alta", a "céu aberto" e "desde fora".

Na "Carta 52" encontramos outras "pedras de espera". Neste escrito Freud está levantando hipóteses sobre a formação do aparelho psíquico, o que mais tarde vai conseguir elaborar na primeira e segunda tópica. Faz observações interessantes conjecturando que o mecanismo psíquico teria se constituído de forma estratificada, e que a memória não se registraria de uma única vez, sendo esse registro efetivado em vários níveis e em momentos distintos. Afirma que "o material presente em forma de traços da memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um rearranjo segundo novas circunstâncias – a uma retranscrição."[9] Estabelece a hipótese de que no caso das psiconeuroses, parte desse material não teria sido submetida a essa retranscrição. Ao construir estas hipóteses, Freud se remete ao trabalho que realizou sobre Afasia (1891), demonstrando que articula essas questões a partir do campo da linguagem.

Saber fazer com as "pedras de espera": algumas questões sobre a psicose no primeiro ensino de Lacan

Lacan, em "O seminário 3: As Psicoses", no capítulo denominado "Da rejeição de um significante primordial" (1955/56) – volta a estas "pedras de espera" deixadas na "Carta 52". Afirma que as elaborações ali contidas sobre as psiconeuroses pressupõem a existência de um estado primordial constituído pelos "traços de memória". A existência destes traços tornaria possível a realização do que Freud chamou de "tradução do material psíquico". Nas palavras de Lacan:

> É preciso sempre supor uma organização anterior, pelo menos parcial, de linguagem. Os fenômenos de memória pelos quais Freud se interessa sempre são fenômenos de linguagem. Em outros termos, é preciso já

> ter o material significante para fazer significar seja o que for. (...) o significante é, pois, dado primitivamente, mas ele não é nada enquanto o sujeito não o faz entrar em sua história, que toma sua importância entre um ano e meio e quatro anos e meio. O desejo sexual é, com efeito, o que serve ao homem para se historicizar, na medida em que é nesse nível que se introduz pela primeira vez a lei.[10]

Ao perceber que no caso das psiconeuroses ocorria "uma falha na tradução – isto é o que se conhece clinicamente como 'recalcamento'", Freud[11] apontou o caminho para a compreensão de que, nas psicoses, algo da ordem do recalcamento falha. Lacan afirma que Freud, ao pressupor esse estado primordial e uma falha no recalcamento, está delineando o campo da Verwerfung, da rejeição de um significante primordial. Assegura que num momento inicial de constituição "pode acontecer que alguma coisa de primordial quanto ao ser do sujeito não entre na simbolização e seja, não recalcado, mas rejeitado."[12]

É esse mecanismo de rejeição (Verwerfung) que atua na psicose, como Freud já tinha pontuado em seus primeiros escritos e que Lacan vai postular como a foraclusão do significante.[13] Este termo, advindo do ordenamento jurídico francês – forclusión – traz a dimensão de prescrição, algo que teria que ter sido realizado, ou se inscrito, e prescreveu, ou seja, perdeu-se em definitivo o prazo para acessar um determinado direito ou garantia que não foi utilizada em tempo hábil.

Na relação do sujeito com o mundo, algo fundamental para sua constituição psíquica não foi simbolizado. E é justamente isso que não entrou na ordem simbólica e que pode se apresentar novamente ao sujeito, sem que ele possa dar alguma resposta, alguma significação para esse conteúdo, o desencadeador do fenômeno psicótico. Ou, nas palavras de Lacan, o fenômeno psicótico "é a emergência na realidade de uma significação enorme que não se parece com nada – e isso, na medida em que não se pode ligá-la a nada, já que ela jamais entrou no sistema da simbolização – mas que pode, em certas condições, ameaçar todo o edifício."[14]

A impossibilidade de articular uma resposta no nível da significação simbólica, presentifica a lacuna existente neste registro, engendrada pela foraclusão de algo "primordial quanto ao ser do sujeito". Diante da falência dos recursos do simbólico, resta ao imaginário a função de produzir alguma resposta ou uma "mediação possível".

> O sujeito, por não poder restabelecer de maneira alguma o pacto do sujeito com o outro, por não poder fazer uma mediação simbólica qualquer entre o que é o novo e ele próprio, entra em outro modo de mediação, completamente diferente do primeiro, substituindo a mediação simbólica por um formigamento, por uma proliferação imaginária, nos

> quais se introduz, de maneira deformada, e profundamente a-simbólica, o sinal central de uma mediação possível.[15]

Essa "mediação possível" ao nível do imaginário resulta na produção delirante, em sua dimensão fundamental, já postulada por Freud como "uma tentativa de restabelecimento, um processo de reconstrução."[16] Nesta mesma obra, Freud fez a afirmação que é o fio condutor de toda a elaboração psicanalítica acerca da psicose: "Foi incorreto dizer que a percepção suprimida internamente é projetada para o exterior; a verdade é, pelo contrário, como agora percebemos, que aquilo que foi internamente abolido retorna desde fora."[17] Este é um dos pontos fundamentais para o diagnóstico na psicose, vale dizer, o que foi rejeitado, ou foracluído, volta de fora, ou na formulação lacaniana, o que foi abolido no simbólico retorna no real. Freud faz outra constatação essencial: "estivemos até aqui lidando com o complexo paterno, elemento dominante no caso Schreber."[18]

De fato, tal como nas neuroses, nas psicoses também está em jogo a função paterna. No escrito "De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose" (1955), Lacan afirma que a foraclusão do Nome-do-Pai no Outro e o fracasso da metáfora paterna são as condições primeiras para a formação da psicose: "É num acidente desse registro e do que nele se realiza, a saber, na foraclusão do Nome-do--Pai no lugar do Outro, e no fracasso da metáfora paterna, que apontamos a falha que confere à psicose sua condição essencial, com a estrutura que a separa da neurose."[19]

Na psicose, segundo Lacan, no ponto em que deveria figurar o Nome-do-Pai no Outro materno, aparece "um puro e simples furo, o qual, pela carência do efeito metafórico, provocará um furo correspondente no lugar da significação fálica". Em outras palavras, é necessário um terceiro que faça a mediação simbólica na relação entre a criança e o Outro materno, retirando-a de uma relação predominantemente imaginária e especular, oferecendo-lhe instrumentos para trafegar na via do simbólico. No caso da psicose, o processo não ocorre dessa forma.

E é justamente por não ter encontrado o significante da função paterna no Outro materno que o sujeito pode apresentar distúrbios no campo da linguagem. Diferentemente do neurótico, para quem o Outro, por ser simbolizado, "não atravessa o muro da linguagem,"[20] na psicose o Outro fala às claras, numa relação imaginária e ambivalente, em que o sujeito é objeto deste Outro "terrível e gozador".

> É a falta do Nome-do-Pai nesse lugar que, pelo furo que abre no significado, dá início à cascata de remanejamentos do significante de onde provém o desastre crescente do imaginário, até que seja alcançado o nível em que significante e significado se estabilizam na metáfora delirante.[21]

Em seu primeiro ensino, Lacan propõe a metáfora delirante, como a operação capaz de produzir "o significante que, tal como o Nome-do-Pai, tem a função de ponto-de-basta, induzindo efeitos de significação. Ela introduz uma ordem no significante, permitindo ao sujeito psicótico ter acesso à significação, não-fálica." [22]

Na psicose se perde em definitivo a possibilidade de operar a partir da metáfora paterna. No entanto, outros dispositivos podem realizar a função de "ponto-de-basta", sendo o uso da metáfora delirante uma "mediação possível" dentre outras, ou, como apontou Freud ao analisar a produção delirante do Presidente Schreber, trata-se de "uma tentativa de restabelecimento, um processo de reconstrução."[23]

ABSTRACT: Purpose to show, in Freud's theoretical approach, some of the main foundations or starting points in the construction of psychoanalytic theory of psychosis. This text intends to demonstrate the return of Lacan to freudian's foundations on the clinical of psychosis. The focus of the discussion presented here is related to Lacan's first teaching.

KEYWORDS: Diagnosis. Psychosis. Delusional metaphor.

NOTAS

[1] A produção do presente texto foi iniciada no ano de 2009, sob orientação da psicanalista Maria Teresa Wendhausen, como requisito para conclusão do Curso de Formação em Teoria Psicanalítica, da EBP/SC, turma 2008/2009.

[2] LACAN, Jacques. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose [1955]. In:_____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 548.

[3] Existe uma polêmica dos tradutores das obras de Freud sobre a aplicação desse termo neste artigo, pois a grafia em alemão é muito próxima: *unvertraeglich* (incompatível) e *unertraeglich* (intolerável). Acreditam que pode se tratar de um erro de impressão, uma vez que no original é utilizado mais o termo *unvertraeglich* (incompatível). Entretanto, em alguns pontos do artigo, *unertraeglich* (intolerável) já aparece na versão original, inclusive na citação acima referida (FREUD, 1894/1996, p. 58, nota de rodapé 4, e p.64, nota de rodapé 2).

[4] FREUD, Sigmund. As neuropsicoses de defesa [1894]. In:_____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 3, p.64.

[5] FREUD, Sigmund. Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa [1896d]. In:_____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 3, p. 181.

[6] FREUD, Sigmund. Rascunho K: as neuroses de defesa [1896a]. In:_____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 1, p. 270.

[7] FREUD. Op.cit. p. 274.

[8] FREUD, Sigmund. Carta 46 [1896b]. In:_____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 1, p. 280.

[9] FREUD, Sigmund. Carta 52 [1896c]. In:_____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 1, p. 281.

[10] LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 3:** as psicoses [1955-1956]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008. p. 185.

[11] FREUD, 1996, op. cit., p. 283.

[12] LACAN, 2008, op. cit., p. 100.

[13] LACAN, 1998, op. cit., p. 564.

[14] LACAN, 2008, op. cit., p. 105.

[15] Ibid., p. 107.

[16] FREUD, 1996, v. 12, op. cit., p. 78.

[17] Ibid., p. 78.

[18] Ibid., p. 67.

[19] LACAN, 1998, op. cit., p.582.

[20] QUINET, Antonio. Psicose: uma estrutura clínica. In:_____. **Teoria e clínica da psicose**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 20.

[21] LACAN, 1998, op. cit., p.584.

[20] QUINET, op. cit., p. 26.

[21] FREUD, 1996, v. 12, op. cit., p. 78.

REFERÊNCIAS

FREUD, Sigmund. As neuropsicoses de defesa [1894]. In:_____. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 3. p. 51-72.

_____. Rascunho K: as neuroses de defesa [1896a]. In:_____. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 1. p. 267-276.

_____. Carta 46 [1896b]. In: _____. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 1. p. 276-280.

_____. Carta 52 [1896c]. In: _____. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 1. p. 281-287.

_____. Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa [1896d]. In: _____. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 3. p. 159-183.

FREUD, Sigmund. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides) [1911]. In:_____. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 12. p. 15-89.

LACAN, Jacques. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose [1955]. In:_____. Escritos. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

_____. O Seminário, livro 3: as psicoses [1955-1956]. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

QUINET, Antonio. Psicose: uma estrutura clínica. In:_____. Teoria e clínica da psicose. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

sinthoma

A FELICIDADE: QUE FELICIDADE? [1]

RESUMO: Transcrição da conferência dada pelo autor na III Jornada da Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Santa Catarina intitulada "Felicidade pronta-entrega: felizes a qualquer preço?". O autor discorre principalmente através do texto freudiano "O mal-estar na civilização" e o lacaniano "A ética de psicanálise", até chegar ao conceito de sinthome.

Mauricio Tarrab

Psicanalista. Membro da EOL (Escola de Orientação Lacaniana) e da AMP (Associação Mundial de Psicanálise). Buenos Aires. Argentina.
E-mail: mauricio.tarrab@gmail.com

PALAVRAS-CHAVE: Felicidade. Mal-estar. Ética. Sinthome.

1. Que felicidade?

Quero lhes dizer que o convite que me fizeram para falar nesta jornada, sobre tal temática, causou-me no começo certo incômodo. Não queria incomodá-los com meu comentário, e sim fazer prestar uma homenagem, um elogio ao que fazemos na Escola Una, que é o marco de nosso trabalho em comum. Então, me perguntei: incômodo por quê?

Em princípio porque supus que me ocupara de uma temática com a qual nunca havia me ocupado. Quem sabe minha dupla condição de portenho e judeu impedisse que a felicidade fosse uma temática à qual devia lhe dar alguma importância, uma vez que para mim ela já que estava perdida de antemão. Enfim, sempre me pareceu uma temática banal, até que Oscar Reymundo, representando vocês, veio me perturbar um pouco com esta temática desmesurada: a felicidade. Minha primeira reação, imediata, foi o título que coloquei a este Seminário: A felicidade, que felicidade? Acho que resumia bem o que pensava e o que penso do assunto. E ao azar achei uma frase de J. Lacan, no Seminário 3, frase que lhes enviei oportunamente e que colocaram como epígrafe da Jornada, o que faz justiça a minha idéia sobre o tema: "Dizemos para nós mesmos que as pessoas felizes devem estar em alguma parte. Pois bem, se vocês não tiram isso da cabeça não compreenderam nada da psicanálise"[2].

Lacan o diz num contexto bem preciso, já que está tentando sacudir os ideais dos praticantes sobre a clínica, entre eles psiquiatras e psicanalistas principiantes. Poucas frases mais à frente advertem-lhes, e também a nós, sobre as péssimas consequências de abordar a prática da psicanálise com a ideia de compreender o paciente. "Comecem por não crer que vocês compreendem. Partam da idéia do mal-entendido fundamental"[3]. Quando acreditam ter compreendido, deixam passar o essencial, a interpretação que haveriam de fazer ou não fazer.

Fiel a esta advertência, devia partir eu também do mal-entendido funda-

mental e me perguntar o que era este tema que propuseram no título da jornada: "Felicidade pronta entrega: felizes a qualquer preço?"

Passou um pouco o tempo e finalmente tive que começar a pensar sobre o que iria lhes dizer... Então se apresentou diante de mim uma forma de felicidade repentina, contundente, dessas que sempre queremos desfrutar, que se sobressaem porque não é fácil experimentá-la, que se anseia por elas, mas se sabe que é difícil de alcançar, que se tem hoje, mas sabe-se que são efêmeras... Mas estava ali diante de meus olhos, nessa tela que tem a capacidade de trazer imagens tão distantes, tão distantes... Riquelme chutava a bola e a Argentina ganhava do Brasil por 3 a 0, deixando-o fora dos Jogos Olímpicos! Ah, que felicidade para um portenho! Não podia deixar de lhes contar, para começar, esta forma de felicidade "*pret- a-porter*" que a época nos oferece, mas estejam tranquilos... Foi a nossa vez, amanha é a de vocês. Essa é a essência do jogo. E também é uma maneira de salientar de entrada a relação entre felicidade e gozo.

Mas logo passando isso, tinha que começar a pensar a sério e o acaso quis que, procurando um livro na minha biblioteca desordenada, como devem estar as bibliotecas para causar-nos surpresas – embora minha mulher diga que essa desordem não lhe dá nenhuma felicidade, já que divide uma parte da mesma biblioteca, o que me leva a refletir que há coisas, que depois de muitos anos de convívio, há que manter separadas para contribuir à vida quotidiana, e uma dessas pode ser a de não ter uma biblioteca em comum com a própria mulher. Dizia-lhes que, procurando um livro qualquer, encontrei-me com um pequeníssimo bloco de folhas, não era o "*block* maravilhoso de Freud", mas sim um bloco que me deixou contente, porque continha uma imagem que eu tinha pensado evocar para vocês no começo do meu seminário de hoje sobre este tema atordoante, desmedido, insensato e incrível que é a felicidade! Só no Brasil se pode propor um tema assim para uma Jornada, no Brasil analítico eu quero dizer. É inimaginável que um tema como este fosse proposto na EOL, por exemplo. E, por sorte, temos os brasileiros na AMP.

A imagem que reencontrei nesse bloco tem a ver com minha primeira viagem ao Brasil para dar um seminário, faz exatos 10 anos. Pode-se dizer que foi um seminário sobre a felicidade química, já que era sobre as toxicomanias. Um seminário que chamei "As saídas da toxicomania", o que já diz algo bastante preciso sobre essa forma de felicidade, em cujas reentrâncias e que, por suas consequências, podem chegar a ser tão insuportáveis que é necessário encontrar saídas para elas, já que nessa felicidade se aninha a pulsão de morte. Poderia se dizer, antecipando algo do que vou

desenvolver, que há felicidades não compatíveis com o laço social e, além do mais, que há felicidades não compatíveis com a vida mesma.

Mas voltemos a essa imagem que estava no cartaz apresentado naquele Seminário. Uma imagem estilo Magritte – que nunca soube se era de Magritte – onde um guarda-chuva aberto sustentava um copo, cheio pela metade com um líquido transparente que poderia ser água, cachaça ou vodka. Meus amigos do Centro Mineiro de Toxicomanias haviam escolhido uma boa imagem para representar a instabilidade dos sujeitos toxicômanos, e foi uma imagem que orientou minha reflexão nessa ocasião e que me levou a fazer um desenvolvimento sobre o modo como eu o compreendia nessa época, a maneira como alguns sujeitos, toxicômanos, faziam equilíbrio para se sustentar no mundo.

Mas não é esse o viés pelo qual evoco esta imagem. Minha exposição sobre esse quadro motivou alguns comentários chistosos, entre os quais um deles ensinou-me uma expressão brasileira – quem sabe mineira, não o sei – que pode resumir numa fórmula simpática e simples a felicidade. Alguém da plateia do seminário se aproximou e disse sobre essa imagem: "essa imagem mostra a única coisa de que se necessita para ser feliz: **um pouco de sombra e água fresca**". É algo muito estranho para alguém que vem ao Brasil, de uma cidade tão superegoica como Buenos Aires, chocar-se com essa simplicidade. E isso não é para mim nenhuma desvalorização da questão – o simples tem um enorme valor para mim. E, como venho ao Brasil a trabalho frequentemente, o que me dá uma felicidade relativa, e sempre volto rapidamente a Buenos Aires. Decidi, desta vez, passar uns dias na praia antes de me encontrar com vocês. É uma promessa de felicidade para os argentinos vir à praia no Brasil. Algo disso me dizia muito bem Oscar Reymundo, quando me escrevia que havia estado um domingo na praia: "foi um dia ensolarado, ondas esmeraldas, espuma azulada, pouquíssima gente na praia, camarão à grega, umas caipirinhas... e acrescentava... a felicidade durou umas horinhas".

Fragmentos de felicidade... É o que alguém obtém se pode encontrar com algo de sol, sombra e água fresca... e algumas coisas mais.

Conhecemos, desde sempre, a contundente posição de Freud quanto ao tema da felicidade. Em seu "O mal-estar na cultura", logo rebatendo os argumentos de um suposto sentimento oceânico de entrar em comunidade feliz com o universo, que lhe apresentava seu interlocutor, Romain Rolland, aborda a questão, já ética, do propósito e dos fins.

Freud responde como Aristóteles, que as pessoas aspiram à felicidade, querem chegar a ser felizes e não querem deixar de sê-lo. Mas de imediato, para desmentir qualquer suposição idealizadora nas suas afirmações, explica o que isso quer dizer para ele: "Esta aspiración tiene dos faces, por una lado evitar el dolor y el displacer; por el otro, experimentar intensas sensaciones placenteras. En sentido estricto, diz Freud, el término felicidad solo se aplica al segundo fin"[4].

Freud instala de imediato seu aparelho conceitual, neste caso o programa do princípio do prazer, no debate da ética e da moral da sua época. Introduz, a sua maneira, dividindo águas, em um debate filosófico de mais de 1000 anos. Diz Freud: "Lo que en sentido estricto se llama felicidad, surge de la satisfacción casi siempre instantánea de necesidades acumuladas que han alcanzado elevada tensión"[5]. Todo o aparelho econômico freudiano desdobra-se em suas elevações e diminuições de tensão e de libido, para dar um fundamento material a um problema tal como a felicidade e o sofrimento.

Freud diz ainda:

> Tal como nos ha sido impuesta al vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones y empresas imposibles. Para soportarla que es lo único que puede hacerse- necesitamos "lenitivos" muletas: distracciones poderosas que hacen parecer pequeña nuestra miseria, satisfacciones sustitutivas que la reducen, narcóticos que nos tornan insensibles a ella[6].

Alguns destes remédios são indispensáveis. Em que lugar introduzir, nessa série, a religião?

Experiências distratoras, fantasias poderosas, sintomas substitutivos ou sublimações cativantes, drogas. Sempre que releio estes parágrafos de "O mal-estar na Cultura" encontro nesta série freudiana uma síntese insuperável. Muletas contra o incurável... Será que algo tem mudado desde então, ou será que essas muletas mudaram, e algumas se tornaram tecnológicas?

Tentarei percorrer com vocês uma linha bastante direta entre o Freud *de* "O Mal-estar na Cultura" e nossa Jornada de hoje, para situar a posição da psicanálise – em especial da nossa – perante questões que se abrem agora, nesta época, quando algumas das coordenadas essenciais do discurso da civilização mudaram.

Acabo de dizer que Freud inseria algo inusitado, de um golpe só, no debate milenar a respeito do tema da felicidade, introduzindo ali os fundamentos com os quais sustentava a abordagem da psicanálise sobre o tema: há um aparelho, o aparelho psíquico, que trabalha para obter prazer e evitar o desprazer. A felicidade se deri-

va desse funcionamento. Nenhum plano divino, nenhum acesso espiritual, nenhuma elevação mística. Em Freud só se trata de uma questão de tensões. O biologismo freudiano, com sua "homeostasis" e seu "*Lust princips*" (princípio do prazer) irrompe na questão moral. O prazer, tomado em termos de quantidades de tensão, fará seu curso na psicanálise.

Não se pode separar a resposta freudiana de "O Mal-estar..." de seu texto "O futuro de uma ilusão", quer dizer, de seu rechaço à ilusão religiosa. Nesse sentido, perfila-se a posição materialista do freudismo. A tradição materialista, que remonta a Epicuro e Demócrito, que passara pelo racionalismo spinoziano e pelo marxismo, acaba de escolher o mundo material. O resultado mais imediato é o fato de se poder pensar que tudo o que se pode alcançar, se pode alcançar nesta vida, que não há nada que se esperar da morte, que não há ultima esperança. O fundamento pulsional de toda conduta subjetiva é o reduto onde se funda o materialismo freudiano para encarar ainda o tema da felicidade e da questão ética. Vocês sabem, pois já percorreremos isso juntos em determinado momento, como Lacan situa isso na primeira aula do seminário sobre a ética da psicanálise: "A questão ética, uma vez que a posição de Freud nos faz progredir nesse domínio, articula-se por meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao real."[7]. Ainda, a conhecida frase freudiana que nada está previsto no macro e no microcosmo para sua felicidade, ponto que Lacan aponta como completamente original a respeito da tradição aristotélica, há que lê-lo na linha desse materialismo ao qual me referi. Para Freud, no fundo da questão sobre a felicidade e a ética, está o prazer e a satisfação. É uma leitura da qual Lacan extrairá uma riqueza enorme.

Naquela separação de águas que fizera V. I. Lenin, opondo o materialismo ao idealismo, ao contrastar a "Linha de Demócrito" e a "linha de Platão", Freud e o freudismo têm estado ao lado do primeiro. Segundo a doutrina de Demócrito, "nenhuma coisa surge sem causa, senão que tudo surge sobre uma base e como consequência da necessidade". Com semelhante apresentação da questão, não pode haver nenhuma causa sobrenatural, divina: tudo tem suas causas materiais. E não é surpreendente que a filosofia de Demócrito provocasse a ira dos idealistas, em particular de Platão. Para Freud há um fundamento material para a conduta humana – com o qual estamos de acordo. Mas atenção, pois em nossa época isso tem ecos extremamente complicados para nós! Porque o materialismo, visto na perspectiva da ciência moderna aplicada à ciência tradicional, sabe, e agora pode fazê-lo, pode nos levar dos nossos narizes ao nosso cérebro e ao gene como causa de toda conduta. Já podemos ler esta

perspectiva até no jornal de cada manhã, e ver como anunciam o descobrimento de não sei que localização cerebral que explica por que alguns gostam das batatas e outros de mulheres loiras. Logo anunciarão que há pessoas mais predispostas a serem felizes porque prevalece nelas um gene mais que em outras de um grupo de controle. São algumas das derivações que fazem que certa psicanálise se "extravie" nas neurociências.

É nesse contexto que se põe em relevo a afirmação de Eric Laurent[8] no jornal "*La Nación de Buenos Aires*", no qual afirma que nessa época "Hemos transformado el cuerpo humano en un nuevo dios: el cuerpo como última esperanza de definir el bien común". Vê-se de imediato o marco que Laurent propõe. Perante a ausência de Deus, o corpo como bem comum! É completamente uma formulação que aponta à dimensão ética. E quero relembrar-lhes que é desde o curso "O Outro que não existe e seus comitês de ética", que tanto Miller como Laurent insistem em que a questão já não é só o mal-estar na cultura, senão que se trata mais de uma falta no nível da ética mesma.

> Ahora que no está más la garantía de Dios hay una garantía en el cuerpo. Este es, supuestamente, el fundamento de una ciencia de la felicidad. Gracias a las nuevas tecnologías, los neurólogos nos ofrecen imágenes en las que podemos ver el centro de la felicidad. Eso es muy fascinante. Sin embargo, las respuestas rápidas que ofrecen las neurociencias a los conflictos psíquicos son falsas", Todo puede reducirse a la técnica, es el espíritu mecanicista de la época[9].

Pois bem, poderemos definir qual é, nesta temática, a **Linha de Lacan**? É a aspiração que tenho e que me propus para trabalhar com vocês. Tenho uma ideia, só uma, para contar-lhes sobre isto, mas antes deverei fazer certo desenvolvimento repassando a lição freudiana, que sempre volta a nos trazer novidades e que por certo nos mostra sua tremenda lucidez.

Voltemos um pouco então ao Freud de "O mal-estar" e da felicidade... Isolamos esses três termos: "*distrações poderosas*", *"satisfações substitutivas" e "narcóticos"*, que eu traduzo como "fantasmas", "sintomas" e "drogas". Mas há um outro termo que temos que levar em consideração para pensar com "O mal-estar" a questão da felicidade. Esse termo é a "culpabilidade". (Podem encontrar um desenvolvimento dessas questões num seminário realizado por Miller, em Madri em 1988, publicado recentemente no livro "Introdução à clinica lacaniana", que vou comentar, já que é de difícil acesso para vocês).

A felicidade e a culpa ocupam o lugar central de "*O mal-estar*". Miller assinala que se pode dizer que a felicidade é o ponto de partida e a culpa é o ponto de chega-

da da investigação freudiana sobre o mal-estar. É compreensível, já que é justamente a culpa, o sentimento inconsciente da culpabilidade, o que Freud coloca no centro da dificuldade do sujeito neurótico para aceder à satisfação. Toda ordem da civilização aninha nessa relação satisfação-culpa. Este é obviamente um desenvolvimento anterior a Freud, é um desenvolvimento nitzscheano que se encontra em seu breve e fértil texto "A genealogia da moral". A felicidade esta conectada pelo Outro, entendendo aqui o Outro como vocês o preferirem. Freud o assinala no último capítulo de "O mal-estar", como conclusão de sua investigação: "O preço do progresso cultural deve pagar-se com o déficit da felicidade".

Vamos ver mais à frente a importância de colocar esta fórmula freudiana contrastando com o título da jornada.

"O Mal-estar na cultura" é a continuação do pessimismo freudiano que podemos localizar desde seu texto "Por que a guerra?" O programa da cultura choca com o programa do princípio do prazer, e, no horizonte, emerge a pulsão de morte detrás dos valores da sociedade burguesa e dos ideais das "Luzes" e do progresso da ciência. Freud adverte, alinhado com Goya em seus "Caprichos", que o sonho da Razão produz monstros. No sonho da razão habita a pulsão de morte, que determina a vida do sonhador e da civilização. O pessimismo freudiano a respeito da civilização concorda com os obstáculos que encontra para que se cumpra o princípio do prazer: há uma discórdia inicial e fundamental entre o programa do princípio do prazer e o mundo. O otimismo d*as* "*Luzes*" apaga-se bruscamente. Miller destaca este pessimismo freudiano colocando-o na mesma linha que Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger. Por sua parte, quando Lacan coloca Kant como referência suprema d*as* "*Luzes*" e fala de Sade como mostrando o rosto escuro dessas mesmas "Luzes", anuncia que se o princípio do prazer é equivalente à intenção de vida, o programa da cultura poderia ser equivalente à intenção de morte. Ambos se encontram em oposição, e Freud, ali, introduz a função da culpa que supõe como causa daquele déficit na felicidade, como preço a pagar. Paga-se a felicidade com culpa. A culpa evita gozar da felicidade...

Assim, vai da felicidade à culpa, e esse trajeto que começa dessa culpa estrutural ligada ao parricídio, quer dizer, a culpa que liga o gozo culpável ao assassinato do Pai; acaba sendo, em Freud, a presença mesma da pulsão de morte, onde o sentimento inconsciente da culpabilidade é o véu último, no qual o sentido oculta o masoquismo e a necessidade de castigo, ou seja, o gozo.

É por ali que Lacan aborda a questão da ética na sua primeira aula do "Seminário VII", no qual examina esta vinculação entre felicidade e culpa: "a análise apon-

tou [...] para além do sentimento de obrigação propriamente dito, a importância, a onipresença, diríamos, do sentimento de culpa. [...] Se certamente não fazemos parte daqueles que tentam amortecê-lo, embotá-lo, atenuá-lo, é porque estamos insistentemente referenciados, referidos por nossa experiência cotidiana"[10].

Para Lacan o problema moral, ético, é clínico. E acrescenta de um modo que já introduz seu próprio programa no programa freudiano sobre a ética: "Entretanto, o fato é que a análise é a experiência que voltou a favorecer, no mais alto grau, a função fecunda do desejo como tal"[11].

O desejo e a culpa terão outra dialética na ética que Lacan formula para a psicanálise em seu "Seminário VII". Podemos comprová-lo de imediato se passarmos a comentar a seguinte frase: "felicidad […] se rehúsa a quien no renuncia a la vía del deseo".

As aporias e paradoxos da felicidade, do desejo e da culpa aparecem ali desdobrados. A felicidade recusa-se a quem segue a via do desejo, o qual implica uma oposição entre desejo e felicidade. Segundo esta frase, bastante difícil de ler, há que renunciar à via do desejo para aceder à felicidade. E é também uma reformulação lacaniana das relações entre o prazer, o desejo, a culpa e o gozo.

Quando Lacan aborda a questão ética extrai as consequências maiores de "*O além do princípio do prazer*":

> […] a primeira formulação do princípio do prazer como princípio de desprazer, ou do menos padecer, comporta evidentemente um para além [lembrem a definição freudiana da vinculação entre felicidade e prazer] mas que é feito justamente para nos manter aquém. Seu emprego do bem se resume nisto, que, em suma, ele nos mantém afastados de nosso gozo[12].

Nada é mais evidente em nossa experiência clínica. Quem, em nome do prazer, não vacilou a partir do primeiro passo um pouco mais sério em seu caminho ao gozo?

Lacan introduz outra dimensão na natureza do bem, desse bem que era o bem-estar. Destaca-se no horizonte, como vocês o sabem, um bem além do prazer.

> E o que me é mais próximo do que esse âmago em mim mesmo que é o de meu gozo, do que não me ouso aproximar? Pois assim que em aproximo [...] surge essa insondável agressividade diante da qual eu recuo [...] ao que me impede de transpor uma certa fronteira no limite da Coisa.[13]

A coisa freudiana, *"das Ding"*, o supremo Bem. A questão ética toma então outro rumo e altera-se a relação entre desejo, prazer e gozo: se alguém fica perto da homeostase do prazer, da harmonia do prazer, do nível mais baixo de tensão – de acordo com as indicações de Freud, mas também de Epicuro – se alguém se aproxi-

ma desse jardim de harmonia, temperança e funcionamento homeostático do corpo, evitando o desprazer, chega àquela felicidade que evita o mal-estar. Mas assim, a ética se reduz à higiene. Lacan desloca a questão ética além do Jardim de Epicuro, coloca em mira o que se vive como excesso, como transgressão: o desejo opõe-se ao prazer, na medida em que participa de um excesso, de uma perturbação a respeito da homeostase que governa o prazer.

"La felicidad […] se rehusa a quien no renuncia en la vía del deseo". Como diz Miller, temos, de um lado, a posição homeostática do princípio do prazer, silêncio, nenhuma perturbação, nenhum ruído, ataraxia; evitar os golpes, os excessos, ter boa saúde, comer só o necessário, transar só o necessário, cuidar-se, enfim, "*mens sana in corpore sana...*" Redução da ética à higiene e à boa conduta. Mas resulta que isso não funciona tão bem. E como o assinala Lacan em Kant com Sade: *"Así el viviente [...] malvive*". Sobrevive-se longe do malestar, mas distante também do desejo.

Por outro lado, está o incoercível que conduz ao excesso e para o qual Lacan usa o termo gozo. E então se propõe a questão de saber como se manter na via do desejo sem se encontrar imediatamente com a perturbação e o horror, que mostram como por trás está a pulsão que é sempre pulsão de morte. É a divergência entre o bem-estar e o Bem. A psicanálise demonstra que para o sujeito há um Bem além do bem-estar. Um supremo Bem que Freud situa com o termo "*das Ding*", o objeto proibido, o objeto incestuoso, um mal no Bem. O que Lacan ensinou é que Freud deu o passo de mostrar-nos que não existe Soberano Bem, mas que esse, a mãe, o objeto incestuoso, é um Bem interdito. É o que Lacan denomina fundamento da inversão que a psicanálise produz da lei moral. Com "*das Ding*", esse Bem, esse gozo, é essencialmente um mal, localizado além do prazer, e é só alcançado pelo forçamento dessa barreira do prazer. Paradoxos então da felicidade que cai no terreno da pulsão, da pulsão de morte. O Bem resulta ser um mal e a felicidade harmoniosa, uma evitação do desprazer, se torna uma ilusão fugaz.

Em relação a esse mal, no termos do Seminário sobre a ética, é melhor se colocar a certa distância. Ao mesmo tempo há que fazer passar isso de alguma maneira ao campo do prazer e ao campo do Outro; paralelamente, é a questão de saber como alguém pode se manter na via do desejo sem se encontrar com o horror. Resumindo: como se pode estabelecer uma relação entre o prazer e seu mais além? E essa é uma das funções do fantasma. O que faz a mediação entre prazer, desejo e gozo é o fantasma, já que o fantasma efetua o prazer próprio ao desejo. O fantasma, embora não traga a felicidade, permite prosseguir a via do desejo, embora essa prolongação

se faça sob a forma da dor, já que também a dor habita o fantasma, como uma dor da qual se pode gozar. Um mal do qual se pode gozar.

Com o Bem, *A Coisa*, "*das Ding*", se toca uma dimensão onde o simbólico desfalece e Lacan crê imprescindível justificar como fazer passar o gozo, esse mal, ao campo do Outro. Coisa que lhe preocupa até o final de seu ensino. No Seminário VII, que tomo aqui como referência, propõe essa questão nos seguintes termos: "Eu diria, se permitem este jogo de palavras, que se trata para nós de saber o que podemos fazer com esse dano para transformá-lo em dama, em nossa dama."[14]

Vê-se a indicação de como a paradoxal, escorregadiça e inalcançável felicidade, que nos tinha ficado do lado da mãe e do autoerotismo, passa, não sem dificuldades, aos enigmas e tropeços das relações com o Outro sexo e com o corpo do Outro.

Não preciso lembrar-lhes a conclusão lacaniana de sua primeira ética – essa ética do desejo – e suas consequências para a prática da psicanálise:

> Não há razão alguma para que nos constituamos como garante do devaneio burguês. [...] O ordenamento do serviço dos bens no plano universal, não resolve [...] o problema da relação atual de cada homem, nesse curto espaço de tempo entre seu nascimento e sua morte, com seu próprio desejo.[15]

Lacan termina por situar a relação entre a felicidade, o desejo e a culpa em sua frase há muito conhecida, mas não menos inquietante, onde nos adverte que do único aspecto que se pode ser culpável é de haver cedido na via do desejo que nos habita, deixando claro que a realização do desejo é antinômica da felicidade.

Responder à demanda de felicidade é uma armadilha para o analista. Por outra parte, vocês têm recebido alguma vez uma demanda de análise como demanda de felicidade? O que vemos não são as pessoas vir a nossos consultórios em busca da felicidade. Quem demanda o faz porque sofre e, às vezes, sofre intensamente pelo saber ou pela verdade. Ou porque um saber a mais o tem confrontado com uma verdade insuportável, ou porque o ocultamento da verdade dá ao saber uma função de tampão que é causa de seu sofrimento. O início do caminho de uma análise e seu percurso está marcado, ou pela certeza da angústia, ou pela invasão de um gozo mortificante; ou pelo trabalho em demasia, que implica suportar o sintoma neurótico, ou pela modulação insuportável da dor de existir; ou ainda pelo peso da lei moral.

Falemos isso com todas as letras, a prática analítica não testemunha que as pessoas procuram a felicidade ou o prazer. O que vemos detrás do padecimento – detrás da demanda de que os tiremos dali onde tem se metido, ou onde tem se embrulhado – é o empuxo a se arruinar a vida.

Ricardo Piglia, um escritor argentino amigo da psicanálise, sobre quem Miller comentou em detalhe um texto em seu Curso, dá uma fórmula literária a esta questão, uma fórmula literária atravessada pela psicanálise, sobre a psicanálise. "El psicoanálisis es en cierto sentido un arte de la natación, un arte de mantener a flote en el mar del lenguaje a gente que está siempre tratando de hundirse".

2. Três programas

Assinalei a maneira em que a felicidade ficava vinculada ao "programa do princípio do prazer" freudiano. Assinalei também a maneira em que fica vinculada a questão da felicidade à ética, no que Lacan chama "*nosso Programa*", que consiste em vincular a ética não ao prazer senão ao desejo, para constituir justamente uma ética do desejo. Porém esse não será no ensino de Lacan o único "programa". Lacan desenvolverá a incidência, ao nível da ética – quer dizer ao nível da clínica – do que se pode chamar "um programa do gozo".

Lacan retorna a Freud mais de uma vez. Não só o faz ao começo de seu ensino no que conhecemos como "retorno a Freud". Retorna a Freud muitas vezes e, nesse viés que hoje consideramos, faz um retorno tardio a Freud. Miller o assinala em seu curso "O parceiro-sintoma", quando afirma que para Freud – não para Lacan – o aparelho psíquico funciona para a satisfação pulsional. Enquanto em Lacan, diz Miller, o ponto de partida de seu ensino não foi esse, não foi o de que a finalidade do aparelho psíquico fosse a satisfação. Lacan partiu de que ao estar o inconsciente estruturado como uma linguagem, a finalidade dessa estrutura era a produção do sentido, não a satisfação.

Só com a construção dos discursos, Lacan recupera a intuição freudiana inicial, de que o significante através da parelha fundamental S1-S2 engendra, suscita, efeitos de sentido, efeitos de verdade, mas para produzir um mais-de-gozar. Esta virada significa que o aparelho, ainda o aparelho significante que chamamos o saber inconsciente, trabalha para produzir um "mais de gozo".

Tomo agora uma pontuação feita para o Encontro Brasileiro, uma frase do Seminário XVI que permite continuar meu desenvolvimento sobre a felicidade. "Que outra coisa é apreensível no termo *feliz* senão, precisamente, a função que se encarna no mais-de-gozar?"[16] É a referência que completa aquela definição paradoxal de Lacan de que o sujeito é feliz no nível da pulsão.

Lacan o explica no Seminário XVI: "quando interpretamos um sonho, o que nos orienta certamente não é *o que quer dizer isso?*"[17]. Essa seria a pergunta pela sig-

nificação do texto do sonho, pergunta freudiana, se é que há, que abriu todo o campo discursivo que habitamos, ao supor que o sonho tem uma mensagem cifrada, que quer dizer algo. Quer dizer, que seria uma pergunta pelo sentido do sonho. Tampouco nos guia a pergunta "*o que ele quer para dizer isso?*"[18] É a pergunta sobre a enunciação que sustenta o sonho, ou seja, a pergunta pelo desejo do sonhador, pela sua intencionalidade ao sonhar o que sonha, que implica também a responsabilidade do sujeito sobre o conteúdo daquilo que sonha. O que nos guia, ao interpretarmos um sonho é "*o que é que, ao dizer, isso quer?*"[19] E isso é já outra coisa, porque o que está em jogo aí é o que **isso** quer. E Lacan termina a frase dizendo que, aparentemente, "**isso**" não sabe o que quer. Embora "**isso**" não o saiba, a psicanálise como falei logo atrás, sim, o sabe: "**isso quer gozar**". E é a esse nível que encontramos a frase paradoxal de Lacan que assinala: é ao nível da pulsão que o sujeito é feliz.

Isso é afirmar que não só há um programa do saber, um programa do inconsciente. Há também um programa do gozo, ao qual o saber inconsciente serve. Este parágrafo mostra a complexidade da relação entre saber e gozo. Ao final das contas pode-se dizer que o saber trabalha para o gozo, que "**isso**" é o núcleo das formações do inconsciente, do fantasma e do sintoma, e esse "**isso**" é o núcleo do que se descobre finalmente em uma análise.

Muito bem, mas de que gozo se trata quando já não é "*das Ding*" o que está no centro da questão da felicidade, senão o mais de gozar? Quando já não se trata do gozo como Bem absoluto, como "*das Ding*" rejeitado do significante, que era um gozo proibido e impossível e que só se obtém como transgressão, o que fica quando se trata do objeto *a* é um gozo fraturado, são migalhas o que se há reduzido à promessa do gozo absoluto.

Temos então um movimento do gozo massivo ao gozo feito elemento. Do gozo impossível, fora do simbólico, no horror da transgressão, ao gozo *manco,* fragmentado e amarrado e recluso, que terminará fixado nas bordas do corpo, gozo fragmentado nos objetos pequenos *a*. Não está no abismo como no *seminário sobre a ética*, senão num buraco, já que o objeto *a* é a presença de um vazio, de uma ausência, e a esta altura a forma paradigmática de tratar o gozo é tratá-lo sob a forma do objeto perdido. Do gozo massivo ao gozo feito elemento. "Que outra coisa é apreensível no termo *feliz* senão, precisamente, a função que se encarna no mais-de-gozar?"[20] É no nível do programa de gozo que o sujeito é feliz.

3. "Pronto para usar"

Quero agora, tomando outro viés da questão, retomar o que enquadra o título de nossa Jornada: "Felicidade pronta entrega: felizes a qualquer preço?"

Retomemos aquela frase freudiana de "O mal-estar na cultura", que foi por onde comecei meu repasso da lição freudiana: *"el precio del progreso cultural debía pagarse con el déficit de la felicidad."*[21] Podemos colocá-la em oposição ao título de nossa Jornada para apreciar a mudança da época: *a* "felicidade a qualquer preço?"

É evidente que esse "a qualquer preço" inclui o imperativo atual de aceso ao gozo. Mas vejam como se opõe a problemática que Freud isolava: para ele, é a mesma felicidade o preço que se paga por participar do avanço da civilização. Hoje, o que nosso título isola é outra coisa. Qual é esse preço, a que se refere o "a qualquer preço?" Isso fica velado. Qual será esse preço a pagar pela felicidade que a época impulsiona os sujeitos a não renunciar? Na época freudiana se pagava o preço de felicidade; ser parte da cultura implicava esse preço.

Mas, com astúcia, os que deram este título para esta Jornada, colocaram um signo de interrogação que não só cai sobre o preço. Cai também, diz também, interroga-se também sobre se vale a pena ir atrás da felicidade a qualquer preço. Isso não deixa de me evocar rapidamente essa figura paradigmática da época: o toxicômano. O toxicômano mostra justamente que há algo que parece valer ainda mais que a vida. Temos estudado longamente as implicações e as relações entre "felicidade química" e a "solução toxicômana". Uma solução que leva o sujeito muitas vezes a pagar esse "a qualquer preço". Há 10 anos, no Rio de Janeiro, participei de uma Jornada sobre o tema que se chamava justamente: "O brilho da in-felicidade". Tomo de minha intervenção naquele momento, para situar o "a qualquer preço" uma ideia que ainda acredito que posso seguir sustendo. A solução do toxicômano, como paradigma da época, é a de encontrar em um objeto do mundo, ainda em um produto da indústria, um gozo que supõe um rechaço "mortal" do inconsciente, do sexo e do próprio sujeito.

É o que Eric Laurent diz de outro modo:

> Cuando Lacan, en su texto del 75, dice que "la droga es la mejor manera de cortar con el casamiento del sujeto con su pito", habla de insistir sobre el efecto ampliación de la droga y clínicamente vemos como sujetos que tienen una identificación sexuada hecha de tal manera que les hace soñar con el sin límite del goce femenino toman drogas para tener un cierto acceso al sin límite del goce femenino. En la droga misma, como dice Lacan, hay un transexualismo fundamental. Al separarse de la función con el falo, la droga introduce un efecto casi de operación quirúrgica: se corta este lazo y se entra en la zona sin límite que gusta tanto al sujeto moderno.[22]

Assim entendo o "a qualquer preço". Se poderia dizer: "a felicidade química ou o sujeito". Penso que a felicidade a qualquer preço pode ser abordada pela opção do véu alienante que Lacan ensinou no seu Seminário 11. "A bolsa ou a vida". Se escolho a bolsa, perco ambas. Perderei a vida e pelo tanto não desfrutarei da satisfação da bolsa. A eleição forçada me condena então a seguir a vida, mas será uma vida sem a bolsa, uma vida cerceada.

Vê se ali qual é o preço a pagar pela alienação ao Outro ou, para dizê-lo em outros termos, qual é o preço da "felicidade" freudiana. Lacan encontra na justificação hegeliana a primeira alienação, aquela pela qual o homem empreende o caminho à escravidão. E Lacan segue, vocês sabem, ensaiando alienações possíveis: "A liberdade ou a vida". Aqui se mantém a mesma lógica e as mesmas consequências que na anterior. Se escolher a liberdade, perco a vida, mas também a liberdade.

As coisas mudam, se fazemos, diz Lacan, intervir nesse véu, justamente algo novo: a morte. Liberdade ou morte! Aqui, por entrar no jogo, "a morte", se produz um efeito de estrutura um tanto diferente já que em ambos os casos, escolha ou que escolha, terei a morte.

> A liberdade, vocês sabem, antes de mais nada, é como a famosa liberdade do trabalho, […] pode bem ser também a liberdade de morrer de fome, […] ao que isso levou durante todo o século dezenove [e o que dizer os nossos século vinte e vinte e um]. Vocês escolhem a liberdade, muito bem!, é a liberdade de morrer. Coisa curiosa, nas condições em que lhes dizem "a liberdade ou a morte!", a única prova de liberdade que vocês podem fazer nas condições que lhes indicam, é justamente a de escolher a morte, pois aí, vocês demonstram que vocês têm a liberdade de escolha.[23]

Parece-me que o preço velado ao que o título da nossa jornada convoca não é outro senão a morte. As variadas formas da morte que se pagam como preço de uma "felicidade pronta para usar". Seja a morte mesma, ou seja, a morte da paixão, da subjetividade, da inteligência, e ainda, a do amor. "Pronto para usar" supõe ademais que isso está em algum mostruário, em alguma vitrine, seja *isso* um I-phone, um notebook, cocaína ou um parceiro. Tudo aquilo que multiplica o anonimato e as múltiplas maneiras de proliferação tecnológica do gozo idiota. Em todos os casos, o preço que se pagaria por essa "felicidade", nesta opção que o título nos propõe, seguramente não é a culpabilidade, um preço tão antigo quanto Freud e Dostoiévski, para não mencionar a Igreja Católica. Esse preço é a morte. É a perspectiva que tomamos ao considerar com Lacan a ascensão do objeto *a* ao zênit da civilização. Pronto para usar, pressione ON.

E isso está certamente alinhado com as esperanças que a época deposita na ciência. Esperanças que nos chegam todos os dias como notícias estimulantes, como promessas de eficácia e felicidade, seja química, seja comportamental, ou seja – para mais horrores – genética. Tudo se anuncia para o futuro, é claro, mas, senhores e senhoras, vão se preparando para engolir a pílula. Uma pílula pequena, mas com grandes efeitos. Se você sofreu um trauma alguma vez na sua vida, se você passou por situações que não pode deixar de lembrar; se perdeu um ser querido; se passou pelo amor e verificou cruamente a dor da ausência; se não pode, enfim, deixar de pensar nisso, se o passado volta a você, com a dor que isso leva, agora poderá – bem, não agora, mas daqui há uns anos – você poderá ir à farmácia e comprar *a* "pílula para apagar as lembranças dolorosas". Ainda mais, você poderá engolir esse comprimido após uma situação traumática para poder evitar o sofrimento.

Não acreditam... Pois escutem o que dizem estes "genópatas". Trata-se de um experimento para provar se através da ingestão de uma pílula, imediatamente depois de sofrer uma experiência aterradora, pode-se reduzir o risco de sofrer o que se conhece como estresse pós-traumático. O estudo forma parte de um promissor, mas controvertido campo de investigações que procura modificar, ou apagar, o impacto das lembranças dolorosas, conceito batizado de "esquecimento terapêutico". Os pesquisadores asseguram que os comprimidos desse tipo poderiam prevenir ou servir para tratar soldados que "devem fazer frente aos horrores" da guerra, "vítimas da tortura" em recuperação e outros que tenham vivido experiências graves, devastadoras desde o ponto de vista psicológico.

Tudo o que se aprende em um momento de excitação emocional fica fixado com mais força, nos ensina o investigador, quem tem demonstrado, segundo o artigo, que as emoções fortes - como o medo, o amor, o ódio e o pânico - desencadeiam hormônios do estresse, que ativam, por sua vez, uma parte do cérebro chamada amídala, que é a que cria lembranças vividas, muito carregadas desde o emocional. Enfim, até agora, as investigações mostraram que os efeitos emocionais das lembranças podem se mitigar, mas não se apagar.

Mas não se desesperem se isso é ainda insuficiente, pois encontrão seguramente outra maneira de extirpar as lembranças, neste caso, as amídalas. O que pode ser mais antifreudiano que isso? E o que representa mais a aspiração contemporânea que esse exemplo? Acho que mais contemporâneo que isso, só um hambúrguer do McDonald's.

Vocês sabem que a psicanálise procede ao inverso, já que tenta encontrar o

modo pelo qual o sujeito lembra, que não significa outra coisa que fazer que o sujeito se faça responsável por aquilo que sofre. Nossos novos expedicionários do cérebro têm descoberto o "esquecimento terapêutico", quando Freud em 1990 descobriu que a lembrança é terapêutica.

Poderia lhes comentar também a incrível novidade – festejada pelo jornalismo – de que ter bom sexo é uma experiência de satisfação equivalente a comprar bons produtos num shopping. Não vale a pena discutir essas banalidades, embora, sim, valha a pena não aceitar a direção em que marcha nosso mundo.

E também as derivações que isso tem dentro da mesma psicanálise quando esta se associa às neurociências. Laurent o comentou:

> con el avance de las neurociencias, que supuestamente vendría a confirmar la tripartición entre el ello, el yo y el superyó. Es la tesis sostenida por una corriente, la cúpula universitaria de la IPA representada por su actual presidente Claudio Laks Eizirik –de Porto Alegre, Brasil– que como Widlocher o Kernberg ahora consideran que los avances en neurociencias permiten ver que el cortex prefrontal se ilumina cuando hay actividades de control, actividades que implican una reflexión, y que este hecho de la iluminación del cortex prefrontal muestran el yo; el hecho de que la amígdala sea la que empuja el control de las emociones es el ello, y ubican entre el cortex prefrontal derecho y el izquierdo la distinción entre el yo y el súper yo. Desde este punto de vista, se demostraría que Freud tenía razón al considerar a los sueños como una realización de un deseo, debido a que la amígdala –sede del ello– funciona durante la fase del sueño paradojal tres. En esta perspectiva hacen consideraciones para tratar de saber si una sustancia tóxica, un fármaco, actúa sobre el yo, el ello o el súper yo. Entonces, dan los antidepresivos y comienza una discusión bizantina para saber si el antidepresivo es eficaz porque aumenta el control del yo o porque apacigua el ello o, incluso, si al mismo tiempo que regula al yo apacigua al superyó. Lo mismo ocurre con las alucinaciones y el uso de la Clozapina: se trata de saber si calma al superyó o si permite un funcionamiento mejor del yo, por lo que se ve que la Ritalina (metilfenidato) está justificada. La Ritalina permite un mejor control del yo y, efectivamente, la Ritalina – que no tiene un modelo bien definido de funcionamiento – contribuye a la depreciación del modelo dopaminérgico de los anti psicóticos que fue, durante un cierto tiempo, un paradigma. Ahora se lo tira a la basura, pues la dopamina toca demasiadas funciones, y todo fármaco la involucra, pero no la Ritalina. Con su función estrictamente psicológica sobre la atención, se postula como la sustancia del yo, razón por la cual incluso algunos colegas marginales dentro de la movida IPA tuvieron la idea de prescribir la Ritalina a todo el mundo para tener una eficacia mejor del yo de cada uno. Por qué reservar esto solo a la gente enferma, ¡todos bajo el efecto de la Ritalina![24]

Resumindo, o materialismo freudiano, a linha materialista da psicanálise, como o adverti no começo de minha exposição, leva ao cérebro, leva ao gene. E é por isso que a associação de certa psicanálise com as neurociências é perfeitamente possível. É a perspectiva justamente inversa que Miller tomou como orientação a partir de Comandatuba. Mas que antiguidade, vocês dirão, Demócrito, Platão, Lênin, Freud mesmo! Já Lacan é antigo! É próprio desta época de renovação acelerada e inovações frenéticas. E agora venho lhes falar de Comandatuba 2004? Lembram-se ainda de Comandatuba 2004? Acredito que há de se voltar ali, por que aquela "Fantasia" de Miller, já antiga para as velocidades cibernéticas da época, permite-nos retomar o Fio de Ariadne de uma política muito clara. E, ao meu ver, essa política teve seu ponto de inflexão aqui no Brasil, em Comandatuba, no Congresso de 2004. Por que nos ocupamos destas temáticas? Por que estamos metidos num movimento que quer reposicionar a psicanálise na cultura e na época. Por que falar da felicidade, discutir sobre a felicidade "prêt a porter", senão porque se tem salientado que a bússola pela qual temos que nos orientar para recolocar nossa prática são as consequências no nível do discurso e do real, da ascensão do objeto *a* ao zênite da civilização?

Lembro-lhes como Miller dividia as águas das 4 posições da psicanálise a este respeito. Em primeiro lugar, a restauração tradicionalista: a psicanálise restaurando o reino de papai, mamãe, reconstituindo o inconsciente freudiano. Um fundamentalismo psicanalítico que restaura o Nome do Pai. Em segundo lugar poderia se dizer: por aqui não se passa nada, o inconsciente é eterno, nunca acabará de haver lapso. Em terceiro lugar, o progressismo, que consiste – como assinalava o parágrafo acima citado de Eric Laurent – em tentar colocar a psicanálise no passo do progresso das ciências, de regimentar a psicanálise segundo o progresso das ciências e das falsas ciências. A primeira exaltara o simbólico, a segunda é um refúgio imaginário, a terceira alinha-se com o materialismo da ciência. Para nós, a linha de Lacan, o realismo de Lacan, não passa pelas consequências do tremor dos semblantes, nem pretende restaurar os fundamentos imutáveis do freudismo e das Luzes, e menos ainda terminar diluindo a singularidade no lóbulo frontal ou no gene da felicidade. A linha de Lacan localiza que quando vamos até o fim da experiência, dessa experiência de redução que é uma análise, quando vamos até a redução do inconsciente e do sintoma, quando se pode fazer evidente o programa do gozo, aprecia-se que uma vida não é determinada pelo cérebro ou pelo gene, senão que gira sempre ao redor de fragmentos de escritura e pedaços de real.

4. Finalmente, o sinthome

Finalmente proponho-lhes agora tomar um texto de Miller, a meu ver uma derivação do texto de Comandatuba. Trata-se de uma derivação lógica desse texto, no qual vejo uma explicação da ética da psicanálise, que conclui a série que tenho comentado partindo desde "O mal-estar na cultura". O texto é "*El futuro del Mycoplasma Laboratorium*"[25] no qual Miller comenta a novidade que Craig Venter, diretor da equipe que decifrou o genoma humano, anunciou sobre a iminência da "criação de uma nova forma de vida" a partir de uma bactéria "*Mycoplasam genitalium*" à que se acrescentaria um cromossomo sintético que geraria uma entidade híbrida, uma molécula natural com DNA artificial. Uma nova forma de vida, que seria patenteada! É interessante que percebam quando o ler como Miller inscreve sua reflexão no que chama o pessimismo freudiano e lacaniano ao nível da ética, coisa que vou lhes poupar já que é o que venho fazendo nas últimas horas. É um texto com o qual Miller apresentou a Jornada da "*Ecole de la cause freudienne*" *(ECF)* cujo título foi: "A relação sexual". Só quero levá-los às conclusões que o texto chega e que torna evidente, ou seja, assim como nada está previsto para a felicidade, também não o está para a relação entre os sexos. Miller indica que a experiência analítica nos ensina que a eleição do objeto sexual próprio de um sujeito dado caracteriza-se por três características constantes: a contingência, a singularidade e a invenção. O fato de que não está prevista a modalidade do encontro sexual faz que o ser falante fique entre, por um lado, as determinações simbólicas que o identificam a seu sexo e, por outro, o deixa aberto à contingência do encontro com o gozo. Como o diz Miller, o curso das civilizações tem promovido seus próprios modelos prescritivos para encher de semblante essa falha ao nível do sexo. Isso faz com que o sujeito sempre seja em sua experiência de gozo algo desviado dessa "normalidade". Uma análise permite isolar o, ou os, encontros iniciais decisivos, fazendo com isso uma escritura.

No nível dessa "singularidade", uma vez instalada a contingência inicial, está o modo de gozar que se constitui a partir dali e se torna necessário, quer dizer, que se repete. Uma análise deve permitir isolar e tornar legível a escritura do programa de gozo que prevalece para um sujeito, abrindo-lhe assim a possibilidade de ganhar certo grão de liberdade com relação àquele programa e, ao menos, inscrever-se nele com o menor mal-estar possível.

Finalmente, cada sujeito forja uma "ilusão aleatória", fantasmática, poderíamos dizer, para se dar certa ilusão de liberdade de eleição a respeito de suas práticas de gozo. Ali a análise deve permitir varrer esses sonhos que Miller chama "sonhos

grosseiros" para se reconciliar da melhor forma possível com sua singularidade.

Resumo então a complexidade que Miller simplifica para orientar o que se pode esperar de uma psicanálise neste plano:

> Un análisis debe permitir repetir, aislar, volver legible la escritura del programa del goce que prevalece para un sujeto, abriéndole así la posibilidad de ganar un cierto grado de libertad con relación a aquel, y, al menos, de inscribirse [en él] con el menor malestar posible.[26]

É este o trajeto que quis lhes indicar, partindo do programa do princípio do prazer freudiano, passando pelo que Lacan chama "nosso programa", ligado à ética do desejo, para chegar finalmente ao programa do gozo. O programa do gozo recoloca o problema da ética da psicanálise imediatamente ao último ensino de Lacan e, sobretudo, aos imperativos da época.

Além do mais, essa perspectiva muda também o horizonte do final de análise. Com a realização do desejo, temos o fantasma no centro da cena, ainda no centro da cena da prática analítica mesma. A "realização do desejo", a ética da realização do desejo, bate finalmente com o impossível.

Quando se trata do sinthoma e do real, a realização do desejo bate com o impossível, com o impossível de curar, com o impossível de dizer. Nesse contexto, a ética da psicanálise já não é a da realização do desejo. É, muito mais, uma ética que não é da felicidade, senão "uma ética do bem-dizer". A análise levada até o fim põe em evidência que há um impossível, um real, na borda do que pode se chegar com o dizer. A análise é o esforço por subjetivar esse real, o esforço por chegar com o dizer, ao "isso era". É o esforço por escrever algo novo nessa borda. Não fica então outra coisa que escrevê-lo e se manter também a certa distância desses fragmentos de escritura, desses pedaços de real que a psicanálise isola.

Finalmente, para nós, na questão da ética, não se trata da felicidade. No plano da ética não fica outro recurso além do sinthome.

Tradução: Mariana Zellis / Revisão: Gresiela Nunes da Rosa

ABSTRACT: Transcription of the conference given by the author on the second journey of the Brazilian Psychoanalisys School – Santa Catarina's Section, entitled happiness ready for delivery : happy at any cost? The author discuss mainly through the freudian text "Civilization and its Discontents" and the lacanian "The Ethics of Psychoanalysis" until arrive at the concept of sinthome.

KEYWORDS: Happyness. Discontents. Ethics. Sinthome.

NOTAS

[1] Conferência proferida em 12 e 13 de setembro de 2008, por ocasião da III Jornada da Seção de Santa Catarina da Escola Brasileira de Psicanálise.

[2] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 3**: as psicoses. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988. p. 99.

[3] Ibid., p. 30.

[4] FREUD, Sigmund. El malestar en la cultura (1930 [1929]). In:_____. **Obras completas**. Madri: Biblioteca Nueva, v. 2, 1968. p. 10.

[5] Ibid., p.10.

[6] Ibid., p. 9.

[7] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 7:** a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997. p. 21.

[8] LAURENT, Eric. Hemos transformado el cuerpo humano en un nuevo dios. **Jornal *La Nación,*** Buenos Aires, 9 jul. 2008. Disponível em: <http://www.lanacion.com.ar/1028654-hemos-transformado-el--cuerpo-humano-en-un-nuevo-dios>. Acesso em: 12 jul. 2008.

[9] Ibid.

[10] LACAN, op. cit., p. 11.

[11] Ibid., p. 12

[12] Ibid., p. 226.

[13] Ibid., p. 227-228.

[14] Ibid., p. 107.

[15] Ibid., p. 364.

[16] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 16**: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008. p. 23.

[17] Ibid., p. 194.

[18] Ibid., p. 194.

[19] Ibid., p. 194.

[20] Ibid., p. 23.

[21] FREUD. op. cit., p. 10.

[22] LAURENT, Eric. **Big felicidad**. [Conferência]. Disponível em: < http://www.icdeba.org.ar/textos/ >. Acesso em: 20 ago. 2008.

[23] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 202.

[24] LAURENT, Eric. **Big felicidad**. [Conferência]. Disponível em: < http://www.icdeba.org.ar/textos/ >. Acesso em: 20 ago. 2008.

[25] MILLER, Jacques-Alain. El futuro del Mycoplasma Laboratorium. In: JORNADAS DE LA ECF, 36. Paris, 7 Oct. 2007. Disponível em:< http://ampblog2006.blogspot.com/2007/10/miller-xxxvi-jornadas--de-la-ecf.html >. Acesso em: 20 ago. 2008.

[26] Ibid.

REFERÊNCIAS

FREUD, Sigmund. El malestar en la cultura (1930 [1929]). In:_____. **Obras completas**. Madri: Biblioteca Nueva, v. 2, 1968.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

_____. **O seminário, livro 16**: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

_____. **O seminário, livro 3**: as psicoses. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988.

_____. **O seminário, livro 7:** a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

LAURENT, Eric. **Big felicidad**. Disponível em: <http://www.icdeba.org.ar/textos/ >. Acesso em: 20 ago. 2008.

_____. Hemos transformado el cuerpo humano en un nuevo dios. **Jornal *La Nación,*** Buenos Aires, 9 jul. 2008. Disponível em: <http://www.lanacion.com.ar/1028654-hemos-transformado-el-cuerpo--humano-en-un-nuevo-dios>. Acesso em: 12 jul. 2008.

MILLER, Jacques-Alain. El futuro del Mycoplasma Laboratorium. *In:* JORNADAS DE LA ECF, 36. Paris, 7 Oct. 2007. Disponível em:< http://ampblog2006.blogspot.com/2007/10/miller-xxxvi-jornadas--de-la-ecf.html >. Acesso em: 20 ago. 2008.

POR UMA SAÚDE SINGULAR

RESUMO: O completo bem-estar e uma saúde perfeita são objetos de demanda no mundo contemporâneo. Infinitas ofertas vêm tentando responder a esta demanda, o que alarga ainda mais a fratura na qual o sujeito está alicerçado. O conceito de sinthoma lacaniano nos ajuda a compreender isso que no humano é incurável e que, fazendo aparecer a singularidade de cada um, possibilita a invenção de um estilo.

PALAVRAS-CHAVE: Saúde. Contemporaneidade. Sinthoma.

Gresiela Nunes da Rosa

Psicanalista, correspondente da EBP-SC. Mestre em Psicologia pela UFSC. Professora da disciplina de Psicanálise na UNIBAVE.Tubarão/SC. Brasil. E-mail: gresielanr@gmail.com

Daniela Tezza Canever

Aluna do Curso de Psicologia da UNIBAVE. Orleans/SC. Brasil. E-mail: danielaunibave@hotmail.com

No discurso contemporâneo, há uma prevalência da ideia de que para se ter saúde tanto física como psíquica basta encontrar a fórmula correta. Intermináveis são os guias para o bem-viver que se encontram nas prateleiras das livrarias, prometendo conter todas as dicas e ensinamentos para uma vida saudável e equilibrada. Para o cuidado com o corpo, desde as dietas e exercícios físicos prescritos até uma idealização da forma, temos uma ampla variedade de saberes que se levássemos à risca e cumpríssemos passo a passo, não haveria erro e assim teríamos nossa saúde e nosso corpo perfeito garantidos. E, para o cuidado com a alma, não se fica por menos, também aí é oferecida uma gama de saberes que garantem o equilíbrio, a consciência e a satisfação. Para os casos em que o desequilíbrio já tenha se mostrado muito intensamente, há todo um protocolo de tratamento que objetiva retirar do sujeito aquilo que lhe perturba a existência, sua e dos outros ao seu redor. Desde a utilização dos fármacos, passando por terapias alternativas, até as terapias de adaptação e remodelação cognitiva, tem-se grande variedade técnica que se oferece para tirar do sujeito aquilo que lhe produz queixa e lhe mantém fora do que se pensa ser o tal equilíbrio esperado.

Todas essas ofertas são fruto, mas também raiz de uma verdade: o estado de completude é algo não apenas desejável, mas também alcançável. Haja vista o conceito de saúde possivelmente mais conhecido tanto no meio intelectual como no comum, que é o conceito de saúde da Organização Mundial da Saúde (OMS): "Saúde é o estado do mais completo bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência de enfermidade". Esse conceito foi divulgado no dia 07 de abril de 1948 e objetivou criar a conscientização dos direitos dos cidadãos à saúde, bem como da obrigação do Estado na promoção e proteção da saúde dos cidadãos.

Paralelamente, vemos, cada vez mais, os Estados mobilizados para medir a saúde, a felicidade e a satisfação de seus cidadãos com o objetivo de ofertar e garantir que tais condições estejam, não só disponíveis, mas efetivas nas vidas das pessoas.

Uma grande questão em relação ao tema gira em torno dessa concepção de saúde em que a expressão "completa" está presente. Poderia o humano contar com tal possibilidade? Temos aí instaurada a "doença da saúde perfeita (e) a ideologia que assegura que para tudo tem remédio."[1]

A magnitude do conceito da OMS gerou críticas, algumas de natureza técnica (a saúde seria algo ideal, inatingível, assim a definição não poderia ser utilizada como objetivo pelos serviços de saúde); outras de natureza política, libertária: o conceito possibilitaria abusos por parte do Estado, que interviria na vida dos cidadãos, com a desculpa de promover saúde.[2]

A psicanálise, em contrapartida, não está neste rol de práticas que oferta a completude aos sujeitos. Naquilo que resultaria na harmonia entre o corpo e o psíquico, temos agregado o inconsciente, "que não é todo mental, nem todo corpo, mas tem a eficácia de desordená-los."[3]

O equilíbrio prometido ao humano nessas variadas intervenções resulta sempre, necessariamente, num fracasso final. Há algo no humano que não se adéqua à completude. Sobra e falta. O conceito de pulsão, conceito mítico freudiano para falar do humano, nos revela esta faceta que, estando entre o psíquico e o somático, não permite nos completar, relançando-nos inevitavelmente a um mais além, mais além nunca satisfeito, nunca pronto, nunca acabado, nunca preenchido.

E como nós, humanos, faremos para adequar, equilibrar, isso que justamente à entrada na vida humana nos desequilibrou? Se a pulsão não nos possibilita a satisfação de uma mera necessidade e o estado de completude que bem o instinto animal é capaz de deixar realizar, o que resta ao humano para que possa ajustar isso que em si sempre aparece faltante?

Em Lacan vemos que o que ele denominou como sinthoma, aquilo que é propriamente o incurável, vem responder a esse hiato no humano. Aí, neste impossível equilíbrio entre o corpo e o psíquico no humano, o sinthoma de cada um é o que os articula. Neste sentido, cada um de nós tem enodado o corpo e o psíquico como pode. Sempre resultando desta amarração uma necessidade de correção. Como esta amarração é sempre mal-feita, o que faz esta correção é justamente o sinthoma. O sinthoma é uma suplência da impossível escritura da relação sexual, a suplência daquilo que no humano nunca permite completude nem proporção equilibrada.

Neste sentido, o sinthoma é algo absolutamente particular, unitário, não fazendo conjunto jamais. E aí é que além da suposta ideia de completude prevista no conceito de saúde, vemos resultar outro problema, que é o empenho de igualar, ca-

talogar, emparelhar o que é o singular de cada um nos manuais e em consequência, nos modelos de tratamento protocolares. Essas tentativas de estandardizar o que é o mais singular, que visam transformar *um* em *igual a todos*, no mínimo, resultam numa proliferação infinita de métodos de intervenção, nunca eficientes, senão no efeito contrário, que é o de abrir ainda mais o buraco, escancarar ainda mais a fratura estrutural que opera no pertencimento ao conjunto dos humanos.

> O discurso do mestre quer sempre a mesma coisa, o discurso do mestre quer o *como todo mundo*. E se o psicanalista representa alguma coisa, essa coisa é o direito, é a reivindicação, é a rebelião do *não como todo mundo*. É o direito a um desvio que não se mede por nenhuma norma (...) Ela só consiste, só se sustenta pelo desejo do analista de dar lugar ao singular, ao singular do Um. (...) O psicanalista tem uma voz trêmula, uma voz bem pequena para fazer valer o direito da singularidade.[4]

Cabe assinalar ainda que os conceitos de harmonia, equilíbrio e completude que presidem a opinião sobre a saúde se baseiam em uma proposição higienista, o que apontou Canguilhem há quarenta anos. Desde então o higienismo cresceu, se intensificou, a ponto de constituir-se para nós como uma presença e, algumas vezes, um constante interlocutor. A higiene se mostra como um saber que diz respeito à saúde, um saber prescritivo que indica como protegê-la, garanti-la, reforçá-la: o discurso da higiene faz parte e remete ao discurso do mestre.[5]

Todo o conceito universal de saúde não resulta senão de um discurso do mestre, daquilo que tenta igualar o que é diferente. Em "Coisas de fineza em psicanálise", Miller cita Canguilhem para dizer que a saúde é um objeto fora do campo do saber. Não podemos dizer senão que "a saúde é a verdade de *um* corpo."[6]

A verdade de *um* corpo não pode alicerçar nenhum conceito universal, como nenhum conceito universal é capaz de alicerçar a verdade sobre *um* corpo. Neste sentido a psicanálise está à margem do universal, pois se presta a tratar o *um*. Assim, numa experiência analítica se pretende isolar, para cada sujeito, sua diferença absoluta, a origem de seu desejo na sua singularidade.

Na própria prática psicanalítica pode-se ver que cada vez mais este empuxo da normalização ao estilo "todos iguais" leva os sujeitos não só a mais dificuldades no âmbito da saúde, como também a um apagamento do essencial de cada um, o seu sinthoma no que ele carrega de mais singular na relação do sujeito com o que no mundo ele pode fazer laços. Se os atuais modos de tratamento determinam e são determinados por indicadores de normalidade, aos que precisamos nos ajustar para impedir que a coisa falhe, a psicanálise, diferente de tudo isso, trabalha na direção de

defender um lugar de imprevisibilidade essencial, capaz de aceitar a surpresa, para que o ser falante consiga se tornar autor do seu próprio devir.

> 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.[7]

ABSTRACT: The complete well-being and a perfect health are demand's objects in the contemporary world. Endless offers have been trying to answer this kind of demand, further extending the fracture in wich the subject is based. The Lacanian concept of sinthome help us understand what is incurable in the human being and that, bringing out the uniqueness of each one, enables the invention of a style.

KEYWORDS: Health. Contemporaneity. Sinthome.

NOTAS

[1] FORBES, Jorge. **Provocações psicanalíticas I**: as possibilidades da psicanálise. São Paulo, 2005. Disponivel em: <http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/Jorge_Forbes_PROVOCACOES_%20PSICANALITICAS_I.pdf>. Acesso em: 19 maio 2011.

[2] SCLIAR, Moacyr. História do conceito de saúde. **Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 29-41, 2007.

[3] VICENTE, Sônia. **Saúde mental e estrutura**. p.4. Disponível em: <http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/2007/42Sonia_Vicente_Saude_Mental_e__Estrutura.pdf>. Acesso em: 19 maio 2011.

[4] MILLER, Jacques-Alain. Coisas de fineza em psicanálise. In:_____. **Curso orientação lacaniana, III, 11**. Rio de Janeiro: EBP, [2009]. p. 19. Aula 2, 19 de novembro de 2008.

[5] Ibid., p. 19.

[6] Ibid., p. 44. Aula 4, 3 de dezembro de 2008.

[7] REYMUNDO, Oscar. Por que ainda a psicanálise. **Arteira Revista de Psicanálise**, Florianópolis, n. 1, set. 2008. p. 14.

REFERÊNCIAS

FORBES, Jorge. **Provocações psicanalíticas I**: as possibilidades da psicanálise. São Paulo, 2005. Disponivel em: <http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/Jorge_Forbes_PROVOCACOES_%20PSICANALITICAS_I.pdf>. Acesso em: 19 maio 2011.

MILLER, Jacques-Alain. Coisas de fineza em psicanálise. In:_____. **Curso orientação lacaniana, III, 11**. Rio de Janeiro: EBP, [2009].

SCLIAR, Moacyr. História do conceito de saúde. **Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 29-41, 2007.

REYMUNDO, Oscar. Por que ainda a psicanálise. **Arteira Revista de Psicanálise**, Florianópolis, n. 1, p. 11-22, set. 2008.

VICENTE, Sônia. **Saúde mental e estrutura**. Disponível em: <http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/2007/42Sonia_Vicente_Saude_Mental_e__Estrutura.pdf>. Acesso em: 19 maio 2011.

SINTHOMA E DELÍRIO GENERALIZADO [1]

RESUMO: Não se trata de pensar o delírio como índice de patologia, nem exclusivo das psicoses. O delírio é generalizado enquanto condição de todo falasser. Hoje já não é possível pensar a neurose como medida de normalidade, nem a psicose como estrutura deficitária. Qual a relação entre o sinthoma e a frase "todo mundo é louco, quer dizer, delirante"? O sintoma que cada tem é irredutível e não pode ser classificado genericamente. Nossos sintomas são máquinas significantes de produção de gozo.

PALAVRAS-CHAVE: Delírio. Sinthoma. Gozo.

Laura B. Fangmann

Psicanalista. Correspondente da EBP-SC. Florianópolis/SC. Brasil.
E-mail: fangmannlaura@hotmail.com

Na obra de Freud temos inúmeros exemplos de uma postura ética que considerava o delírio não como algo exclusivo da psicose, nem como índice de patologia, senão como um dos componentes do ser humano enquanto afetado pela castração e a sexualidade. Segundo ele o delírio era re-constitutivo[3] nas psicoses, e uma forma de lidar com a falta na neurose, que respondia à castração mediante a construção da fantasia. A demonstração exemplar encontra-se em seu escrito sobre a perda da realidade na neurose e na psicose,[4] e nos deixa impressionados pela humildade no final do caso Schreber, quando Freud equipara o delírio de Schreber com a sua teoria da libido, dizendo que

> tais detalhes e muitos outros da formação delirante de Schreber soam quase como as percepções endopsíquicas dos processos que eu supus para fundar uma elucidação da paranoia... Ficará para o futuro decidir se a teoria contém mais delírio do que eu gostaria, ou o delírio, mais verdade do que os outros acreditem hoje crível.[5]

Mas é com Lacan que a questão do delírio como condição generalizada do *falasser* vai tomar uma consistência mais articulada na teoria. No seu último ensino

> *Todo mundo é louco, quer dizer, delirante*... [O delírio] é um uso generalizado que não implica que todo mundo seja psicótico. Mas bem se trata de incluir esse 'todo mundo' em um espaço discursivo no qual a neurose, em última instância, a crença neurótica no pai, não determina a leitura do sintoma nesse espaço de discurso,[6]

segundo palavras de E. Laurent.

O "delírio generalizado" não diz sobre a possibilidade de sermos todos psicóticos, mas sim que a partir do momento em que Lacan introduziu sua última clínica, com as formulações dos nós borromeanos, os registros se encontram em igualdade de posição uns com os outros, sem que haja qualquer tipo de domínio de um sobre

outro. Isto traz como uma das consequências o fato de que não possamos mais pensar a neurose como medida de normalidade, nem a psicose como estrutura deficitária. As estruturas irão se estabelecer segundo as diferentes amarrações que cada sujeito possa vir a fazer entre os registros. No Seminário 23, *O Sinthoma*, Lacan se esforça enormemente para tentar explicar-nos estas relações a partir de uma nova escrita inventada por ele, que tenta ser uma escrita simbólica de algo que não é simbolizável. Ele diz que o real não é imaginável, e que só se nos apresenta como pedaços, como experiência de algo que não tem como ser simbolizado, senão na sua escrita do nó borromeano, que diverge das noções da geometria euclidiana, mais comum aos nossos sentidos. Nos capítulos nono e décimo do Seminário, ele vai colocar os registros de modo que o lugar do sentido ficará definido pelas ligações entre simbólico e imaginário, e que tais ligações só serão estabelecidas a partir de um real que, de alguma maneira, condiciona a juntura entre simbólico e imaginário. Assim, tudo que for da ordem da realidade, ou seja, do verdadeiro, vai se contrapor ao real. Ele diz:

> Este famoso nó, que é tudo o que há de mais figurativo, o máximo que se pode figurar dele é dizer que, ao imaginário e ao simbólico, quer dizer, duas coisas que são muito estranhas uma à outra, o real, ele, aporta o elemento que pode mantê-las juntas.[7]

E, mais adiante, "O real de que se trata está ilustrado por esse nó colocado no plano... Eu mostro um campo como essencialmente distinto do real, que é o campo do sentido."[8]

Nesta nova conformação, o sinthoma vai ocupar diferentes posições segundo cada momento do ensino de Lacan. Primeiramente será pensado como o quarto elemento que faria a ligação entre os registros, ao modo de suplência, por exemplo: na psicose seria o que permitiria ao psicótico alcançar certa estabilização. Já no final, Lacan dirá que o sinthoma é real. Falando no sentido geral do sintoma (sem "h"), este vai se situar na contramão de toda pretensão de estabelecimento de uma saúde mental, no sentido de que o único que há é o real do sintoma, e sua articulação a uma possível leitura que se faça dele, através do inconsciente. E, neste sentido é irredutível, não temos como fazê-lo entrar em uma classificação de sujeitos mais saudáveis ou mais patológicos, como pretende a ciência de hoje. Ele nunca vai conseguir se encaixar nas nomenclaturas que alguma metalinguagem pretenda fazer sobre ele. Cada um de nós dialoga com seus próprios sintomas, pois o sintoma contém um saber, mas um saber que só advém na língua que se fala sozinha.

Como pensar a relação entre o sinthoma e a famosa frase "todo mundo é

louco"? Para isso, vamos nos servir de algumas considerações de Miller no livro *Conferencias Porteñas*, expostas nas conferências de Buenos Aires.

Em 1997, Miller dizia: "adeus ao significante, bem-vindo o sintoma."[9] O que queria dizer com isso? Não se trata de deixar o significante e a produção de sentido de lado, mas sim de dar o lugar que o sintoma merece, a partir dos últimos ensinamentos de Lacan. Se a princípio o sintoma era a verdade, um elemento perturbador no real, no final se produz um salto que nos leva a considerar que o "sintoma não é uma falha no funcionamento, senão um funcionamento; e que não se opõe ao real como elemento perturbador senão que se localiza na mesma dimensão do real". Aqui não se trata do sintoma-verdade, mas do sintoma-gozo e o sintoma-gozo não é perturbador (para Freud, neste ponto, era sintônico com a personalidade); é sim um modo a mais de gozar.

Por exemplo, nos casos de psicoses, não pensamos em curar ou eliminar o sintoma, mas consideramos que é preciso fazer com que o sujeito possa se enodar a um sintoma que lhe permita sobreviver, enquanto funciona como uma suplência ao Nome-do-Pai.

A que chamamos então o "sintoma-gozo"? Seria algo que reúne uma parte significante decifrável e a finalidade de gozo que contém. É um aparelho significante feito para produzir gozo.

Se pensarmos no tema da jornada (S*omos todos loucos?)*, poderíamos interpretar o conceito de sinthoma como aquilo que reúne as estruturas psicopatológicas, consideradas já não como continentes completamente diversos, mas sim como modos diferentes em que o sujeito constitui seu sinthoma, e um modo específico e singular de amarração entre os registros e o objeto *a*. Todos deliramos porque o delírio é considerado como uma elucubração ao redor de um furo, um furo real. Cada um delira por si, porque a língua se inventa em cada ato de fala, como dizia Lacan. Cada um se inventa em sua própria língua.[10] Assim, não contamos uma medida de normalidade, nem graus de patologia, pois todos – seja na psicose, na neurose ou na perversão – nos havemos com os nossos sintomas como máquinas significantes de produção de gozo. As diferenças encontram-se nos modos distintos em que se estabelece esta amarração, que é sempre singular e específica a cada sujeito.

Há um delírio generalizado no sentido de que não há vida sem gozo, e porque, perante o furo no real, só nos resta delirar para poder continuar sonhando nas nossas loucuras de criação de sentido, ou parafraseando Laurent, com os nossos "delírios da vida cotidiana."[11]

ABSTRACT: It's not a question of thinking delirium as a signal of pathology or exclusive of psychoses. Delirium is generalized as a condition of every "parlettre" (speaking human being). Today is not possible consider neuroses as a measure of normality, nor as psychoses like deficit structure. Which is the relationship between "symptom" and the saying "everybody is crazy or delirious" of Lacan? The symptom of each one is irreducible, and cannot be established in general classifications. Our symptoms are significant machines of production of joy.

KEYWORDS: Delirium. Symptom. Joy.

NOTAS

[1] Trabalho apresentado na V Jornada da EBP-SC, ocorrida em Florianópolis/SC nos dias 29 e 30 de outubro de 2010.

[2] "E o paranóico o reconstrói [ao mundo] [...]. O edifica novamente mediante o trabalho do seu delírio. O que nós consideramos a produção patológica, a formação delirante, é, na realidade, a tentativa de restabelecimento, a reconstrução". FREUD, Sigmund. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente [1911]. In: _____. **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. t.12, p.65.

[3] FREUD, Sigmund. Pérdida de la realidad en las neurosis y en las psicosis. In: _____. **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1990. t. 19.

[4] FREUD, Sigmund. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente [1911]. In: _____. **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. t.12.

[5] LAURENT, Eric. El delirio de un inconsciente sin el síntoma. In: JORNADAS ANUALES DE LA ESCUELA DE ORIENTACIÓN LACANIANA, 17. Buenos Aires: Grama, 2009. (Inconsciente y Síntoma)

[6] LACAN, Jacques. **El seminário, livro 23**: el sinthoma [1975-1976]. [Versión crítica. Buenos Aires, 1989], p.149.

[7] Ibid. p.151.

[8] MILLER, Jaques-Alain. El analista-síntoma. In: _____. **Conferencias Porteñas**. Buenos Aires: Paidós, 2010. t.3. p. 27.

[9] MILLER, Jacques-Alain. **Perspectivas do Seminário 23 de Lacan**: o Sinthoma. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2010. p.75-105.

[10] LAURENT, 2009, op. cit. p. 34.

REFERÊNCIAS

FREUD, Sigmund. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente [1911]. In: _____. **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. t.12. p. 11-76.

_____. Pérdida de la realidad en las neurosis y en las psicosis. In: _____. **Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1990. t. 19. p. 193-197.

LACAN, Jacques. **El seminário, livro 23**: el sinthoma [1975-1976]. [Versión crítica. Buenos Aires, 1989].

LAURENT, Eric. El delirio de un inconsciente sin el síntoma. In: JORNADAS ANUALES DE LA ESCUELA DE ORIENTACIÓN LACANIANA, 17. Buenos Aires: Grama, 2009. (Inconsciente y Síntoma).

MILLER, Jaques-Alain. **Perspectivas do Seminário 23 de Lacan**: o sinthoma. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2010.

_____. **Conferencias Porteñas**. Buenos Aires: Paidós. 2010. t.3.

A FUNÇÃO DO ANALISTA NA CONSTITUIÇÃO DO SINTHOMA NA PSICOSE [1]

RESUMO: Aborda a função do analista na constituição do sinthoma na psicose, a partir da constatação do estatuto do sintoma aí presente, ou seja, um sintoma gozo que não pede interpretação e que cabe ao analista acolhê-lo. Conclui que é desde o ato analítico que este último opera, na medida em que o ato se dá por uma via que passa por fora do sentido. Nesta perspectiva é desde o lugar de S (Ⱥ) que o analista se coloca, promovendo, assim, uma cedência de gozo por parte do sujeito, cedência esta que possibilitará o estabelecimento de uma suplência, de um laço social.

Maria Teresa Wendhausen

Psicanalista, membro da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP) e da Associação Mundial de Psicanálise (AMP). Diretora geral da Seção SC. Coordenadora no Núcleo de Pesquisa sobre Psicose da EBP-SC. Florianópolis/SC. Brasil.
E-mail: mariatwendhausen@terra.com.br

PALAVRAS-CHAVE: Ato analítico. Sintoma gozo. Sinthoma.

Este tema me ocupa há algum tempo. Ele norteou minha pesquisa na IV Jornada da Seção SC, em 2009, quando procurei pensar a relação entre sintoma e laço social, na medida em que este último nos indica uma suplência na psicose. Na época me limitei a definir o estatuto do sintoma na psicose. Parto agora daquele trabalho já elaborado, procurando dar-lhe sequência em termos do que pretendo com o título que propus.

Como, a partir do tratamento analítico, é possível ao paciente a constituição de um laço social, de uma suplência, na psicose, ali, onde, talvez já haja sintoma gozo, ou seja, aquele que se articula no encontro do sujeito com o real, como forma de fazer frente a um gozo infinito, pelo qual ele se acha invadido?

Uma primeira abordagem que me parece fundamental e que muito se tem discutido, em relação ao tratamento da psicose, é, justamente, o acolhimento que pode fazer o analista do sintoma que o paciente já construiu para localizar o gozo, para fazer frente ao real. Trata-se de acolher seu sintoma como uma invenção.

Como isso se dá? Qual a posição do analista aí em jogo, se sabemos que isso requer dele uma manobra bastante particular? Desde que lugar ele a realiza? Desde que lugar o analista pode acolher as invenções do sujeito, quando estas não passam pela via do sentido, aquela pela qual nos habituamos a pensar a prática analítica? Temos aí um gozo fora do sentido que não pede interpretação. Por isso o denominamos sintoma gozo. Este é o sintoma na psicose. Ele é diferente do sintoma metáfora, que permite seu deciframento. Então, como operar? Que tipo de transferência pode vir, aí, a se estabelecer?

Liliana Cazenave, num artigo intitulado *El Analista Sinthoma*, se pergunta "en qué tipo de partenaire habría de convertirse el analista para hacer entrar em

transferência estos nuevos sintomas? Faz esta pergunta referindo-se à forma de apresentação dos sintomas na época atual, sintomas estes que coincidem com a forma de apresentação do sintoma na psicose." En el Seminário 21, Jacques Lacan caracteriza

> "el momento actual de la historia como el de um orden social que se sostiene y funciona sin uma referencia al Nombre del Padre. La forclusion del Nombre del Padre se extiende al ordem social y esto da lugar al surgimiento de um ordem restitutivo, um ordem de hierro que es principio de locura para la subjetividad".[2]

Neste ponto, poderia dizer, ensaiando uma resposta inicial às questões por mim colocadas, que acolher o sintoma é acolhê-lo sem dar-lhe um sentido, o que significa dizer que estamos na dimensão do ato, ato analítico, na medida em que o ato opera por fora do sentido.

Elisa Alvarenga, trabalhando essa mesma questão no artigo *Um Sintoma, um Nome-do-Pai*, afirma que a possibilidade de encontrar outra solução no caso que ela apresenta, diferente daquela de um sintoma gozo, eu diria, nos termos por mim aqui colocados, passa pela transferência, "não tanto a transferência como suposição de saber, mas como laço libidinal, onde um modo de gozo se faz reconhecer e, talvez, possa deslocar". Mais à frente, completa: "o amor de transferência é o laço possível com o Outro, na medida em que o sujeito cede algo de seu gozo ao ser acolhido pelo Outro" .[3]

É, então, uma cedência de gozo que está em jogo. Ela se dá, a meu ver, na exata medida do acolhimento pelo analista do que o sujeito já constituiu para fazer frente ao gozo. Trata-se de um corte que articula simbólico e real, a partir do que promove de uma extração de gozo.

Vale acentuar aqui a relação entre a cedência de gozo e o acolhimento pelo analista do sintoma que o sujeito já constituiu, pois, como já antes posto, ele é um sintoma que passa por fora do sentido, que não pede interpretação, portanto, imprescindível se faz dizer que é desde o lugar de não saber S(Ⱥ) que o analista o acolhe.

Isso me parece estar em consonância com todo o desenvolvimento que faz Lacan no Seminário 23. Na lição IX, de 13 de abril de 1976, vai colocar, a partir de uma pergunta que lhe é feita, que o analista é ele próprio um sinthoma e prossegue respondendo também a outra questão "o psicanalista é uma ajuda da qual podemos dizer que é uma inversão dos termos do Gênesis, posto que assim como o Outro do Outro é o que acabo por definir há um instante como esse furinho aí." [4]

Bem, podemos dizer, então, com Lacan, desde esta perspectiva, que é desde o lugar onde não há Outro do Outro que o analista opera.

Liliana Cazenave[5] nos coloca que "la función del analista como "não saber"

haciendo semblante de agujero es lo que dá uma alternativa para la escritura de uma suplência" e prossegue a partir do que diz Laurent no livro Psicoses Ordinárias,[6] no qual ele propõe uma doutrina da extração de gozo para a direção da cura, nas diferentes formas de não extração do objeto na paranóia e na esquizofrenia, "el lugar del analista sinthoma es el de sustener el armado del agujero que implica esta extracción. Este agujero en lo real que es estructuralmente vacío, distancia con la cosa. Se trata de limitar el goce cuando es invasor pero también sostenerlo cuando abre a una realización efectiva del sujeto."[7]

Para concluir, faz-se importante ressaltar que, guardadas as devidas diferenças, o que aqui se desenvolve da posição do analista não se restringe à psicose, estendendo-se também à neurose.

ABSTRACT: Discusses the function of the analyst in the constitution of the sinthome in psychosis, based on the observation of the statute of the symptom present therein, i.e. a jouissance of a symptom that does not require interpretation, and that should be embraced by the analyst. Complete that it is from the analytical act that the latter operates, in that the act occurs by a route that goes beyond meaning. From this point of view, it is from the place of S of barred A that the analyst positions himself, thereby promoting an acquiescence of jouissance on the part of the subject, an acquiescence that enables the establishment of a substitution, and of a social link.

KEYWORDS: Analytical act. Jouissance of a symptom. Sinthome.

NOTAS

[1] Texto apresentado no V ENAPOL (Encontro Americano de Psicanálise de Orientação Lacaniana), ocorrido no Rio de Janeiro em 11 e 12 de junho de 2011.

[2] CAZENAVE, Liliana. **El analista sinthoma**. Buenos Aires: Grama, 2004. p. 58.

[3] ALVARENGA, Elisa. Um sintoma, um nome-do-pai. **Correio**, Belo Horizonte: EBP, n.52, p. 21, 23, mar. 2005.

[4] LACAN, Jacques**. Seminário 23**: o sinthoma. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007. p.131.

[5] CAZENAVE, op. cit., p. 65.

[6] LAURENT, 2003 apud CAZENAVE op. cit., p. 65.

[7] Ibid., p. 65.

REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Elisa. Um sintoma, um nome-do-pai. **Correio**, Belo Horizonte: EBP, n.52, p. 18-23, mar. 2005.

CAZENAVE, Liliana. **El analista sinthoma**. Buenos Aires: Grama, 2004.

LACAN, Jacques**. Seminário 23**: o sinthoma. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.

passe

CONSIDERAÇÕES SOBRE O PASSE E A ESCOLA UNA

Sérgio de Campos

Analista da Escola (AE) da Escola Brasileira de Psicanálise e da Associação Mundial de Psicanálise, Coordenador da Residência de Psiquiatria do IRS/FHEMIG. Belo Horizonte/MG. Brasil. E-mail: sergiodecampos@uol.com.br

RESUMO: Aborda a política da psicanálise de acordo com a Escola Una e distingue a singularidade da particularidade. Ademais, esclarece o funcionamento do dispositivo do Passe além de ressaltar que o AE é o resultado de um acontecimento através de um salto de singularidade em psicanálise pura, aferido a partir da experiência que se obtém por fora do desvio padrão da curva de Gauss.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise pura. Passe. Cartel. Final de análise. Escola Una. Orientação lacaniana.

Política

A política da psicanálise se destaca por ser uma ética que procura garantir a inserção do singular no universal. Embora a psicanálise só exista no estado de direito, sua política não visa à democracia, tampouco é representativa. Se há um partido em jogo, é o sujeito em sua divisão. A psicanálise, como atividade política, não pode desconhecer a sociedade na qual está inserida; no entanto, ela não está atrelada aos interesses de grupos ou categorias, pois, via de regra, ela é desinteressada e visa ao dissenso.[1] Com efeito, a política lacaniana é um conjunto de atividades que de um modo ou de outro tem como termo de referência a Escola. Assim, o analista proveniente da Escola é político na medida em que ele não se deixa absorver pelos fenômenos de massa que tendem a uniformizar a sociedade. Em sua singularidade, ele é peça avulsa, quando está na coletividade debatendo os problemas da psicanálise e da sociedade. Ele encontra sua liberdade fundamental dentro do conjunto da Escola, pois a liberdade negativa do isolamento, do analista independente, prima pelo individualismo e pela dispersão na massa. Aliás, o analista de orientação lacaniana faz com que cada conjunto, no qual ele se insere, seja furado. Ao analista resta o dever ético de desafinar o coro uníssono dos contentes, interferindo nos sintomas contemporâneos que permeiam e nivelam por baixo o horizonte de nossa época.

A psicanálise instaura a alteridade naquilo que antes poderia se remeter ao comum, entretanto, ao apurar-se na diferença pelo singular, encontra-se na primazia do Um da orientação. A Escola Una não é um conjunto de particularidades. Para acolher as particularidades – o que não deixa de ter sua relevância –, existe a Associação Mundial de Psicanálise, que abriga a psicanálise aplicada, a doutrina do tratamento e suas variações nas diversidades culturais e territoriais das Escolas. Então, o conceito de diversidade na Escola se coloca à prova no múltiplo, numa certa tensão,

para receber tanto o conjunto de particularidades quanto o de singularidades. Se a particularidade encontra-se nas adjacências da psicanálise, sobretudo em sua aplicação, a singularidade é o seu espírito propriamente dito, colhido do germe de sua essência. Em virtude da psicanálise pura em sua radicalidade, a psicanálise abriga em seu bojo uma cunha inumana, que sobrepuja o bem-estar, fazendo com que cada um tenha que inventar, sem garantias, a sua própria maneira de lidar com o real e se responsabilizar pelo seu Isso. A psicanálise não vem oferecer ao laço social saídas no senso comum. A psicanálise é feita do singular e apenas d'Isso. Pois, quanto mais se transige na sua singularidade, em nome de uma adaptação social, mais os fenômenos da cultura a metabolizarão, fazendo com que a psicanálise seja reduzida ao mundo da burocracia.

Particular e singular

O conjunto de particularidades interessou a clínica estrutural. A tese em questão era que, afastado todo o imaginário, o simbólico subjetivaria o real pelo significante. No segundo ensino de Lacan, há uma inversão de perceptiva, haja vista que a inclinação de seu ensino pende em direção ao real e ao gozo em detrimento do simbólico. A psicanálise é conduzida por Lacan em direção aos impasses, ao estranho e ao gozo opaco, que mostram o real ascendendo ao simbólico.[2] Se por um lado, na ciência, o singular é um problema, uma vez que ele destoa de qualquer enunciado científico que possa se sustentar no coletivo, por outro, a psicanálise não se apruma no particular porque, em seu cerne, não há clínica psicanalítica.[3] Pode-se dizer apenas, modestamente, que na psicanálise, o singular é elevado à condição de paradigma. Enquanto a psicanálise aplicada pode ser constituída de alguma expressão do particular, uma vez que ela se aplica às falhas do discurso do mestre, a psicanálise pura jamais poderá se orientar por algo que não seja da ordem do real, visto que ela é um diálogo constante com o próprio discurso analítico. Assim sendo, não se trata de um monólogo, pois a psicanálise pura, mediante o passe, é dialógica, já que toma a Escola como sua interlocutora.[4]

Se o singular não faz par, grupo ou classe, poder-se-ia temer o risco de a psicanálise dormir para a eternidade no casulo do Uno. Acontece que ela estabelece sua ex-sistência original dentro de um *essain*.[5] Então a Escola é uma espécie de arquipélago, um conjunto de ilhas de tamanhos, formatos, saliências e localizações diferentes, mais ou menos próximas, contudo, separadas e que não se adicionam. E é possível que a esse arquipélago de elementos separados, numa transferência de trabalho, seja permitido

um esforço a mais para se tornar lacaniano. O arquipélago lacaniano se orienta pelo astrolábio do sintoma que, como ponto de singularidade máxima, proporciona uma inflexão, na qual ele se apropria e se apoia para dar um passo além.

Escola Una é desterritorializada em sua orientação, já que ela se difere de todos os outros processos científicos, sociais, representativos e até mesmo subjetivos que buscam se estabelecer no mundo de hoje mediante estratégias segregativas. A questão precípua e sabedora não é como cada Escola vai se inserir na Escola Una, mas como a Escola Una vai contaminar cada um da Escola. Esse princípio coloca em jogo o contágio e a transmissão do Uno nas Escolas. Mas, o que é afinal o Uno desta Escola? Pode-se dizer que o Uno da Escola é o germe transmissível de sua orientação. Com efeito, o Uno é a agulha pela qual se costura seu tecido de real e transmite a direção por onde a psicanálise deve seguir, constituindo-se como um instrumento de sobrevivência feito para resistir ao tempo, sem se deixar seduzir ou dispersar pelos efeitos adaptativos do contemporâneo.

Passe

O Passe é o acontecimento da Escola que melhor encanta o praticante da psicanálise. Ele é um sopro de esperança para qualquer analisante que deseja receber da Escola a garantia de formação como psicanalista, a partir de sua experiência. A nomeação de Analista da Escola é difícil de se obter, no entanto, qualquer membro pode alcançá-la. Então, se foi possível para um, pode ser, quem sabe, para outros. O passante corre a margem do discurso dominante e quebra com a lógica do previsível conforme o figurino. O Passe é o coração da Escola Una de onde pulsa o seu espírito e, como veia política, a possibilidade do inesperado emergir e surpreender. O imprevisível, quando se torna possível, é algo relevante em qualquer esfera. Ademais, o inesperado e o imprevisível são de grande valor, seja na Escola, seja em qualquer ordem da vida.

Chegar até o final de uma análise é um elemento decisivo para fazer a escolha voluntária de buscar o dispositivo do Passe. Antes, porém, é preciso acreditar que o Passe é um dispositivo confidencial e de confiança. É preciso confiar na orientação lacaniana para tomar tal decisão. O que se tem a oferecer ao Passe é apenas a experiência de uma análise, entretanto, isso não é pouco para quem deseja se tornar analista. Com efeito, o passante legitima a natureza do saber narrativo. Como narrador, ele não pretende expressar sua competência em contar histórias, mas apenas narrar em forma de testemunho a performance de uma experiência por ele vivida. O narrador declara seu relato como exposto, mesmo se seu desempenho narrativo for fortemente inventivo[6].

Pergunto por que alguém deseja se tornar um analista. Considero que não há vocação, pois alguém se torna analista porque não se consegue ser outra coisa. Eu mesmo fiz muitas coisas, no entanto sempre senti que não era aquilo que queria fazer; também estive em muitos lugares, entretanto, sempre me sentia incluído fora deles. Então, na medida em que se caminha para o final de uma análise, o sinal que se percebe é que se está só, quando todas as histórias sobre o Outro mínguam: os dramas de família, a missão de salvar o Outro, as fantasias, os ideais, os embaraços com o desejo e as angústias com relação ao Outro sexo perdem o sentido.

No fim do processo analítico, sem o sentido, toda a viscosidade do gozo se torna goma arábica velha que não gruda mais**.** Em consequência da condensação de gozo, o objeto *a* ganha consistência e se destaca. Destarte, os restos sintomáticos, promovidos pela contração de gozo como ineliminâveis, são reintegrados como *sinthoma.*[7] Com efeito, não é mais o analista do sujeito o destinatário da transferência do saber suposto, visto que a transferência não se liquida. Agora, como saber exposto, fruto dos detritos que poderiam ficar à deriva da operação analítica, mas que a partir de uma *torsion de point*, esse material é reutilizado em benefício da Escola. Aliás, o Passe é um tratamento das sobras, pois produz um destino digno ao lixo[8] como numa coleta seletiva e reciclada. Se de tudo fica um pouco, da análise sobra um resto, como *sinthoma* sem injunção predicativa.

Tornar-se apto a analisar é resultado de uma destituição subjetiva que se apura pelo testemunho a transmissão de uma invenção *hystorica,* na qual o fazer se torna mais relevante que o saber. No dispositivo do Passe, se por um lado, ao final de seu relato, o passante pode dizer *alea jacta est*, por outro, os passadores são mensageiros que afiançam a ravina de um inventário ao Cartel. Quanto ao Cartel do Passe e ao seu produto, pode-se dizer que eles existem apenas por que existe a Escola.[9] Assim, o AE é o resultado de um acontecimento através de um salto de singularidade em psicanálise pura, aferido a partir da experiência que se obtém por fora do desvio padrão da curva de Gauss; por outras vias, o analista, nomeado como AME, alcança o pico da curva de Gauss mediante um salto epistêmico e de labor em relação à causa analítica. O AE tem um trabalho a fazer, enquanto o AME já fez o seu. Portanto, o AE é um analista em potência que a Escola espera o seu ato.[10]

Algumas contribuições, para o V Congresso da AMP em 2010 que visavam reformulações no Passe foram publicadas no "*Journaux de Journée*" entre os números 70-84, quase todas provenientes da AMP Europa e endereçadas à Escola Una. Sintetizarei algumas ideias sem nomear autores:

> que o Cartel do Passe fosse composto de AE's de diversas Escolas; que o passante pudesse buscar o Passe em qualquer dos cartéis da Escola Una; que a singularidade do *sinthoma* de cada passante no final de análise pudesse ser verificada independente dos obstáculos da língua; e, por fim, que a promoção do Passe poderia incrementar novas demandas e divulgar a psicanálise pura para além das fronteiras de cada país. [11]

É preciso problematizar essas teses em bloco, em virtude de certa dificuldade em exercer a dialética entre o Uno e o múltiplo. Se a Escola tem um *sinthoma*, é o fato de ela ser destinada a suportar a tensão de ser Una e múltipla ao mesmo tempo. Constitui-se um grande desafio lidar com esse paradoxo. A ideia de ter um cartel transnacional, com membros de diferentes Escolas, sem sombra de dúvida privilegiaria a Escola Una, todavia o estilo de cada Escola, no múltiplo, se apagaria. Em contrapartida, se cada Escola, ou até mesmo cada país, decidir ter seu Cartel, teríamos então uma disseminação do múltiplo, numa diáspora, sem direção axial ao Uno.

Então, como constituir um Cartel do Passe transnacional e ao mesmo tempo nacional, já que a relação entre o Uno e o múltiplo é indissociável e inconciliável? Como interpenetrar um no outro, desafio presente desde os gregos? Há duas forças antagônicas em jogo: uma centrípeta, que aspira à confluência ao Uno; outra centrífuga, que tende à dispersão no múltiplo. Preservar as duas sem que uma anule a outra é uma arte. Com efeito, é plausível que cada Escola deseje ter o seu Cartel, preservando cada uma o seu estilo. Porém, para que a Escola Una esteja presente como causa, mas deslocada de sua comunidade, deve-se garantir de fora com o êxtimo que dentro de cada Cartel abrigue no seu interior um elemento estranho, estrangeiro e heterogêneo, que possa descompletar, inquirir e interferir no consenso de uma eventual lógica associativa.

Considero que o papel de garantir a lógica do Uno não concerne apenas ao Cartel, mas, sobretudo ao êxtimo. Se de um lado o mais-um representa o heterogêneo, de outro, ele pertence ao Cartel. O êxtimo tem um papel distinto no Cartel, já que ele não é um segundo mais-um. O êxtimo mantém presente a *dita-mensão* do real na medida em que ele é estranho e estrangeiro ao Cartel. Sabe-se bem que o estranho é diferente do heterogêneo. Portanto, o êxtimo, por não pertencer aos "4 + 1" está numa condição de não alinhamento[12] aos interesses da comunidade de origem do Cartel. O êxtimo não escuta os passadores, como o Cartel, mas vai ser consultado pelos "quatro mais um" integrantes. Ressalto que o êxtimo não está alinhado, por ser peça avulsa. Contudo, ele se inclui por fora do Cartel como a própria encarnação da

Escola Una, enodando os três elementos disjuntos – passante, passador e Cartel. Com efeito, o êxtimo, como o estranho, tem intimidade com o real, na medida em que seus efeitos são de *unheimlich.* Se por um lado ele permite atar elementos disjuntos, por outro desata efetivamente aquilo que consiste eventuais sintomas de um Cartel, ou seja, um nó de significantes.[13]

Destarte, a função do êxtimo ganharia relevância, de tal sorte que ele fosse sempre estrangeiro e que nenhum Cartel prescindisse dele. Garantir a função do êxtimo é extimar o Passe, no sentido de estimá-lo, aquilatá-lo e valorizá-lo. Com um traço de separação, que implica numa descontinuidade, o êxtimo assegura a ex-sistência do Cartel. O êxtimo é aquele que evitaria o risco associativo de um Cartel nacional, visto que sua estranheza garantiria o Uno pela "solução de continuidade". A expressão "solução de continuidade", extraída do conhecimento da cirurgia geral, significa "corte". Com efeito, é como se a continuidade se configurasse num problema e requeresse uma intervenção cirúrgica para que o corpo ganhasse vitalidade. Portanto, a intervenção do extimo no coração da Escola afiança o furo e sua vitalidade, como S(Ⱥ).

Lacan com Parmênides

Com a finalidade de aprofundar o debate sobre a Escola Una e inspirado na abordagem de Miller sobre o diálogo "Parmênides" de Platão, tentarei abordar, aqui, as consequências dialéticas relativas ao próprio do Uno e ao Outro do Uno. Sinteticamente, é possível dizer que, em "Parmênides", Platão coloca em jogo nove hipóteses sobre se o Uno é ou se o Uno não é. Por razões didáticas, aqui serão comentadas apenas quatro hipóteses afirmativas[14]: a) O Uno é o Uno, e se o Uno é, o que se pode dizer sobre o Uno em sentido absoluto; b) Se o Uno é, o que se pode dizer do Uno relativo ao Outro; c) se o Uno é, o que se pode dizer sobre o Outro relativo ao Uno; d) Se o Uno é, o que se pode dizer sobre o Outro do Uno, considerado como si mesmo.[15]

À luz da orientação lacaniana sobre as quatro primeiras hipóteses de Platão sobre *Parmênides,* pode-se discernir que a primeira – "O Uno é o Uno" – remete à condição do Uno não ser o todo, uma vez que o todo é um múltiplo das partes. Portanto, o que se contrapõe ao múltiplo não é o Uno, mas o todo. O Uno em sentido absoluto não será diferente nem idêntico a si mesmo, nunca igual nem a si nem tampouco ao Outro. O Uno não pertence a ninguém, não porta nome nem predicado, apenas pode-se dizer que o Uno é o Uno. Então, a conclusão da primeira hipótese afirmativa é que há uma disjunção entre o Uno e o ser, pois ele não pertence a nenhuma essência.[16]

A segunda hipótese – "Se o Uno é, o que se pode dizer do Uno relativo ao Outro" – deve ser dividida em duas partes: a primeira, "Se o Uno é" e a segunda, "o que se pode dizer do Uno relativo ao Outro". Lacan trabalha essa hipótese com o argumento *Il y a de l'un*, que Miller traduz como "existe do Uno" e não exatamente "existe o Uno". A proposição "existe do Uno" não prejulga nada *a priori*, mas promove a sensação de que ela abre possibilidades para todas as singularidades.[17] Como nessa proposição o Uno se expressa com um nome e uma definição, pode-se ressaltar "o tempo Uno", por exemplo, "o homem Uno", ou "a Escola Una". Assim, indagamos se a psicanálise pura ou o passe é do Uno – da singularidade – da Escola.

A última parte da segunda hipótese: "o que se pode dizer do Uno relativo ao Outro" pode ser aludida à condição de que, de um lado, a Escola é Una e, de outro, a AMP é o Outro em relação ao Uno da Escola. Assim, é de supor que existe uma força centrífuga da Escola Una que se endereça em direção ao seu Outro. Essa força centrífuga propagada da Escola Una se dissemina, de maneira topologica através da ação lacaniana, como psicanálise em direção aos mais longínquos recantos da AMP, ultrapassando suas bordas na interface com a sociedade. Ademais, para que essa força centrífuga possa ser semeada na AMP é preciso certo cálculo e prudência – que em grego é sinônimo de direção. Portanto, a prudência é a virtude da alma, denominada "alma calculadora" da Escola uma.[18]

Em contrapartida, existe uma força contemporânea do mesmo tônus, porém, em sentido contrário, denominada centrípeta, que age num vetor da AMP em direção ao cerne da Escola Una. Configura-se como a terceira hipótese – "se o Uno é, o que se pode dizer do Outro relativo ao Uno". Essa vetorização centrípeta da AMP em sentido à Escola Una é expressa pela materialidade do dispositivo do passe que, a partir da experiência analítica de cada um, relança a psicanálise pura como seu ágalma.

Com efeito, cogitando algumas aproximações, se a Associação Mundial de Psicanálise é o corpo da Escola, a Escola Una é o seu espírito. Assim, a alma de Lacan vive na Escola Una e encarna na AMP, animando o seu corpo. Na realidade, o corpo é feito para a atividade e a *enteléquia* como parte desse corpo, se suporta como substância nomeada de alma.[19] São notórios e contingenciais os momentos de grandes produções da AMP quando baixa o espírito da Escola Una, de maneira que o Outro da Escola Una se constitui na lógica *ao-menos-um*. Distinta da AMP, a Escola Una não possui estatutos nem tampouco instâncias administrativas ou diretivas, pois a psicanálise pura é o seu espírito latente e manifesto. Se a Escola Una, como psicanálise pura, se encontra no núcleo da Escola, de forma concêntrica, ela se expande

de maneira descentrada em direção à AMP. Contudo, a Associação Mundial de Psicanálise, quando estabelece relações com as demais Escolas que a compõem, acaba por estabelecer relações consigo mesma, no campo da psicanálise, configurando-se a quarta hipótese de *Parmênides:* "Se o Uno é, o que se pode dizer do Outro do Uno, considerado como si mesmo".

Para Lacan o Uno não é o ser e nem o inconsciente é ontológico. Aliás, se considerássemos a perspectiva do inconsciente ontológico, ele como Uno seria eterno e metafísico, não haveria final de análise, e, por consequência, ganharia o suposto *status* de Deus. Porém, Miller propõe a henologia em detrimento da ontologia, a partir de *Yad'lUn* de Lacan como Uno, todo só, anterior ao ser.[20] O Uno é fora de série e da ordem, se situa no campo da ex-sistência, não é eterno nem infinito, mas existe como sucessão aperiódica[21] de Uno a Uno. Portanto, o enxame, como conjunto – *Essain* – alude melhor ao inconsciente lacaniano.

Anualmente, durante o Congresso dos membros, ocorre a dissolução e a refundação da Escola Una. Por que é imprecindível tal operação todos os anos? Essa lógica operatória sincopada, de corte e de relançamento, se, por um lado, impede a mortificação do desejo e o engessamento da Escola Una numa eterna linha infinita, por outro, promove a Escola Una à condição de Phoenix – símbolo de felicidade, virtude e inteligência – que fenece ao entardecer para renascer das cinzas pela manhã.

ABSTRACT: The author discusses the politics of psychoanalysis according to School One and distinguishes the singularity from the particularity. Moreover, clarifies the operation of the device of the Pass beyond emphasizing that the AS is the result of an event through a leap of singularity in pure psychoanalysis, assessed from the experience obtained from the outside of the standard deviation of the Gauss curve.

KEYWORDS: Pure psychoanalysis. Pass. Cartel. End of analysis. School One. Lacanian Orientation.

NOTAS

[1] BADIOU, A. **Ética y política**: reflexiones sobre nuestro tiempo. Buenos Aires: Del Cifrado, 2000, p. 34.

[2] LACAN, Jaques. **O seminário, livro 20**: mais ainda. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985. p. 126.

[3] MILLER, Jaques-Alain. São os acasos que nos fazem ir a torto e a direito. **Opção lacaniana**, São Paulo, v. 55, p. 23, 2009.

[4] LAURENT, Eric. Delírio de normalidade. A clínica analítica hoje: sintoma e laço social. In: ENCONTRO AMERICANO DE PSICANÁLISE APLICADA, 4., 2008. p. 25.

[5] *Essain* – enxame. Lacan alude a Escola a um enxame, como um conjunto de S1s. LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20**: mais ainda. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

[6] LYOTARD, J.-F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002. p. 39

[7] MILLER, Jaques-Alain. O tema: um novo conceito, continuação. **Correio** - Revista da Escola Brasileira de Psicanálise, n. 64, p.75-81, nov. 2009. [Diário das Jornadas, n. 4, 7 de setembro de 2009].

[8] LACAN, Jacques**. Le séminaire, livre 18**: d'un discurs quin e serait pas du semblant. Paris: Seuil, 2006,

p. 89. Lacan alude que a escrita que tem o estatuto de lixo. Lacan vai utilizar o neologismo em francês *poubelliqués*.

[9] LACAN, Jacques. Pronunciamento na Escola. In: _____. **Outros escritos**. Rio de janeiro: J.Zahar, 2003. p. 299.

[10] MILLER, Jacques-Alain. **El banquete de los analistas**: los cursos psicoanaliticos de Jacques-Alain Miller. Buenos Aires: Paidós, 1990. p. 242. [Aula de 7 de março de 1990].

[11] JOURNAL DES JOURNÉES. Paris, n. 70 – 84, 10 déc. 2009 / 14 janv. 2010. Disponível em: <http://ampblog2006.blogspot.com/>. Acesso em: 25 maio 2011.

[12] O conceito de não alinhamento advém da política de estado em consequência direta da guerra fria e da divisão do mundo em blocos contrários e é a opção ético-politica frente à polarização das relações internacionais pós-guerra. O conceito de não alinhamento é completamente distinto do conceito de neutralidade. (ORSELLINO, P. In: BOBBIO, N. **Dicionário de política**. Brasília: Ed. UnB, p. 812-813)

[13] LACAN, Op. cit. 2003. p. 515.

[14] A numeração e os enunciados das teses de Parmênides variam de acordo com a versão escolhida dos textos. Giovani Reale, em seu livro, propõe uma versão mais didática para Parmênides.

[15] REALE, Giovani. Parmênides. In: _____. **Para uma nova interpretação de Platão**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 289.

[16] MILLER, Jacques-Alain. **Los signos del goce**. Buenos Aires: Paidós, 1998. p. 52.

[17] Ibid., p. 53.

[18] Ibid., p. 44.

[19] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20**: mais, ainda. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985. p. 118.

[20] MILLER, Jacques-Alain. **Curso de orientação lacaniana**. [Aula de 16 mar. 2011. Inédito].

[21] GARCIA, Célio. **Escola Una e garantia**: considerações sobre o Uno "não-periódico", a partir dos estudos do matemático e físico Roger Penrose. [Inédito].

REFERÊNCIAS

BADIOU, A. **Ética y política**: reflexiones sobre nuestro tiempo. Buenos Aires: Del Cifrado, 2000.

GARCIA, Célio. **Escola Una e garantia**: considerações sobre o Uno "não-periódico", a partir dos estudos do matemático e físico Roger Penrose. [Inédito].

JOURNAL DES JOURNÉES. Paris, n. 70 – 84, 10 déc. 2009 / 14 janv. 2010. Disponível em: <http://ampblog2006.blogspot.com/>. Acesso em: 25 maio 2011.

LACAN, Jacques. Pronunciamento na Escola. In: _____. **Outros escritos**. Rio de janeiro: J. Zahar, 2003.

_____. **Le séminaire, Livre 18**: d'un discurs quin e serait pas du semblant. Paris: Seuil, 2006.

_____. **O seminário, livro 20**: mais, ainda. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

MILLER, Jacques-Alain. **Curso de orientação lacaniana**. [Aula de 16 mar. 2011. Inédito].

_____. **El banquete de los analistas**: los cursos psicoanaliticos de Jacques-Alain Miller. Buenos Aires: Paidós, 1990.

_____. **Los signos del goce**. Buenos Aires: Paidós, 1998.

_____. São os acasos que nos fazem ir a torto e a direito. **Opção lacaniana**. São Paulo, v. 55, p. 23-33, 2009.

ORSELLINO, P. In: BOBBIO, N. **Dicionário de política**. Brasília: Ed. UnB, p. 812-813.

REALE, Giovani. Parmênides. In: _____. **Para uma nova interpretação de Platão**. São Paulo: Loyola, 1997.

O CASAL AMOR E GOZO: "SER UMA MULHER NÃO-TODA PARA O UM" [1]

RESUMO: Testemunho de um AE (2009/12) apresentado no marco das XIX Jornadas da EOL, sobre o tema do amor nos tempos de gozo, enfocando a questão do dispositivo normalizador do modelo ipeísta e sua diferença com o final de análise, tal como sucedeu na análise lacaniana.

Angelina Harari

Analista da Escola (AE) pela Escola Brasileira de Psicanálise (EBP) e pela Associação Mundial de Psicanálise (AMP). São Paulo/SP. Brasil
E-mail: angelina.harari@gmail.com

PALAVRAS-CHAVE: Testemunho de passe. Amor. Gozo.

Foi com surpresa que ouvi de Jacques-Alain Miller o seguinte comentário: "o traço particular de seu testemhunho é que não há pelo menos Um/ao-menos-um (d'au moins um). A amarra fálica não aparece em seu texto."[2] Digo que ouvi, mas também o fizeram todos os participantes do Congresso da Associação Mundial de Psicanálise (AMP) em Paris, abril/2010.

E, na primeira oportunidade que tive, fui buscar em meu texto o trecho que teria suscitado tal comentário, tendo encontrado assim: que eu me mantinha em reserva [...] e uma forma de sair desta minha reserva é pela alteridade, o homem "serve aqui de conector para que a mulher se torne esse Outro para si mesma, como o é para ele", fórmula de Lacan "l'homme sert ici de relais pour que la femme devienne cet Autre pour elle même, comme elle l'est pour lui."[3]

Uma primeira análise kleiniana não conseguiu me fazer sair desta reserva, fazendo-o somente nos assuntos de amor ao autorizar-me, via *acting-out*, aos encontros múltiplos, fornecendo-me uma espécie de habilitação para a constituição de uma série de parceiros. Consequências advindas, a meu ver, da famosa "liquidação da transferência" e seus efeitos nefastos na formação analítica dos anos 80. Retornar a zero na transferência permite anular a assimetria do casal analítico, proposta em si mais que indecente. Há que se sair da reserva, o passe é isso, mas sair em uma justa medida. Reservei-me até aqui em relação ao primeiro analista, pois Buenos Aires pareceu-me ser o contexto justo para a saída em uma justa medida.

Jamais perder sua reserva é o pudor que se exige nos relatos de passe. Não é o véu integral, mas resta um véu, e você não perdeu o norte a respeito, acréscimos ainda de Miller em seu comentário, anteriormente citado. Reserva é a tradução que encontrei para a expressão francesa "quant-à-soi", dita no momento em que procurei uma formação lacaniana, na realidade uma análise lacaniana, em Paris, porque ainda não havia encontrado o que Miller chama de fundamento neurótico ou as origens neuróticas do desejo do analista, na primeira análise, feita com um analista da APA, uma das duas instituições ligadas à IPA com sede em Buenos Aires.

Deixar-se enganar pelos homens, resultante de ter sido muito cedo objeto de gozo de um primo mais velho, havia me designado um lugar de objeto degradado com os parceiros masculinos no porvir. Uma fixação de gozo que só com o terceiro analista encontraria uma resolução, somente possível por tratar de preservar e não de eliminar os restos sintomáticos.

A transferência zerada ao final da análise, assim podemos introduzir o tema do amor, o tema das Jornadas da EOL, reconduz à errância o sujeito que havia encontrado na transferência um porto seguro, a transferência no que ela constitui, nos diz Lacan, a entrada de algo que é a verdade, mas a verdade da qual ela é a descoberta, a verdade do amor."[4]

Para além da série de *acting-outs* do analisante, ao longo de uma análise, vejo no tema da liquidação da transferência algo como um *acting-out* do próprio dispositivo, a ordem de ferro (hierro), que o argumento das Jornadas nos leva a percorrer, do lado do dispositivo, pois a rigor não se pode falar em *acting-out*, uma vez que não há mais análise em curso.

Em seu curso "Extimidade", Miller articula a ordem de ferro ou as aparições erráticas no campo do real com o termo *ek-sistir* "o que está fora, mas em relação com". Há algo, nos diz Miller, que tenta dizer-se, que não está subjetivado, mas vale para o sujeito. Mesmo que não exista, no entanto ex-siste.[5] A alucinacão e o *acting--out*, dois exemplos de aparições erráticas tomadas de Lacan, são manifestações para o sujeito alheias a ele, mesmo que ele esteja concernido.[6]

É no exemplo do Homem dos Lobos que Lacan refere a alucinação e completa o exemplo com o fenômeno do *acting-out,* onde o sujeito atua com um ato que é incompreendido por ele.[7]

A liquidação da transferência é uma rejeição no simbólico do dispositivo que retorna no real da vida de um sujeito. Somente a resolução de uma fixação de gozo abriu-me a possibilidade de viver a feminilidade de uma forma singular, fazendo casal a cada vez no singular, nem multiplicidade nem unicidade na escolha do objeto, sempre, de forma a não fazer existir o significante d'A mulher.

Para Miller, em uma conferência de 1981, no evento que se chamou "Reencontro em Buenos Aires",[8] a formulação lacaniana d'A mulher que não existe permite explicar coisas como, por exemplo, porque Lacan dizia que todo mundo é delirante. Dizer que "A mulher não existe", em sentido estrito, significa que para a espécie humana a foraclusão do significante da mulher faz seu delírio, esta é a loucura genérica do ser humano, estamos todos presos a ela. E seus dois últimos Seminários (24 e 25),

Lacan encontra como referência a topologia e é nela, mais exatamente no toro, que encontrará a via de acesso privilegiado ao real.[9] Para Miller a topologia é o novo visual do ensino de Lacan, que na ordem fica sendo o ultimíssimo. A generalização do toro acarretará as fórmulas como "O universo é tórico" ou "a estrutura do homem é tórica" no Seminário 24, que adoto aqui com o título abreviado "l'Insu-que sait...". O toro substitui a esfera dos nós borromeanos.

A elucubração de saber sobre a língua, tal como Lacan define a linguagem no Seminário 20, é estendida, em "Momento de concluir", à fantasia, à poesia e ao delírio. A doutrina da foraclusão generalizada, de que há para o sujeito, não somente na psicose, um objeto indizível, amplia o uso restrito da foralusão ao conceito lacaniano da inexistência da relação sexual, que adquire assim valor de foraclusão. A clínica universal do delírio enfatiza a doutrina da foralusão generalizada como modelo do núcleo real de todo sintoma.[10] A relação entre a histeria e o ao-menos-um é tratado por Lacan no Seminário 24 através da estrutura tórica e, no meu passe, a relação histeria e o ao-menos-um toma uma tonalidade singular, que desenvolverei um pouco mais adiante.

Marie Hélène Brousse, em um seminário sobre os semblantes ocorrido na EBP-Santa Catarina, em setembro de 2009, comentou o tema do ao-menos-um da histeria a partir do Seminário 24, onde, para Lacan, a histeria trata de ser "sustentada em sua forma de vara/bastão (trique) por uma armadura, distinta de seu consciente, que é seu amor ao pai."[11] Distinguindo-se, ele, Lacan, como um histérico perfeito, ou seja, sem sintomas (...), tendo o insconsciente unificado com o consciente, indiferenciados. Explica assim o universo tórico, no fato dele não ter senão inconsciente.

A enfatuação, o "se achar" *A mulher* ou *A analista*, é o princípio da paranoia e está no exemplo da lata de sardinhas do Seminário 11 para mostrar que não se é *causa sui*, causa de si-mesmo. A enfatuação reside no esquecimento dos meios que nos levaram a tal ou qual identidade. "Achar-se" *A mulher*, portanto, é propor uma identidade à mulher quando ela, para Lacan, não existe, a não ser na psicose: ser a mulher para todos os homens. O remédio para a enfatuação é o passe, nos diz Miller, e para tanto Lacan pensou a Escola. O AE deve, portanto, evitar o estrelismo, o termo em francês 'starification' evoca outro usado por Lacan: a "aification", a aicização.

Se o passe é sua interpretação pelo passante, como nos diz Miller, isto não pode se esconder nos depoimentos dos AE. Entendo assim a ideia retomada de Lacan: o passe é uma performance, não uma competência. Não é um conteúdo, não são enunciados, não se verifica o passe no nível dos enunciados, mas ao nível da enunciação, cada depoimento traz o mais singular e, por esta via, toca no mais singular de

cada um que o escuta. Há tantos passes quanto interpretações de passe, o que permite que se interprete outras coisas.

Por isso, neste último escrito intitulado "Prefácio à edição inglesa do Seminário 11", Lacan evoca, no lugar de uma demonstração de saber, uma satisfação, uma experiência de satisfação. "Ficção de passe" não quer dizer que o passe não exista, mas que ele é da ordem da verdade (mentirosa) antes que do saber. Será um passe?[12]

Em que a satisfação obtida nos faz prescindir do analista? Prescindir da analista, não é prescindir da análise, uma vez que permanecemos analisantes. Retomo assim a pergunta formulada por Jacques-Alain Miller[13] na introdução da primeira manhã do passe, durante o último Congresso da AMP.

Meu percurso constituiu-se de três análises:

Primeira análise, no Brasil (1977/1982) com um homem;

Segunda análise, em Paris (1985/1997) com uma mulher;

Terceira análise, em Paris (2000/2009) com um homem.

Em meu caso, havia inicialmente um conflito entre uma identificação com a mulher forte e dura (no registro familiar a avó paterna que representa uma potência fálica) e a dimensão do desejo onde se trata, ao contrário, de se deixar fazer. Digo inicialmente, mas é retroativamente que se verificou a identificação à mulher forte e dura, identificação que veio à tona com o terceiro analista. Em meu primeiro testemunho disse que, com o terceiro analista, surgiu a particularidade da solução sinthomática a partir de uma nova aliança com o gozo. O ato do analista igualmente pontuou outro desnível decorrente dessa esfera identificatória: "nesses assuntos de amor é, apesar de tudo, você quem escolhe e, no interior do deixar-se levar, você continua a ser a mulher forte e dura." Tal acento, colocado na posição histérica, desloca a fantasia de se deixar fazer e mobiliza a relação com os parceiros, com os quais passo a estabelecer alianças em outros termos. Metida estava em tribulações de uma celibatária que não chega a se satisfazer com um homem, que não chega a fazer casal, consequência, desta vez, de um impasse com a segunda analista; esta, conduzindo o tratamento visando à 'legalização' do desejo[14], a saber, a via do casamento com o amante. O não-todo feminino de Lacan, para Miller, quer dizer exatamente que nenhuma mulher se satisfaz de um homem, mas que, no meu caso, reveste-se de um traço particular de que não há o ao-menos-um, a amarra fálica não aparece no texto. Eric Laurent entende que não ter o ao-menos-um é não ter o ao-menos um homem à mão para se postular a questão fálica. Neste feliz comentário que Laurent fez do meu

passe, vemos que não se trata tanto da multiplicidade ou da unicidade da escolha de objeto, da multiplicidade do *acting-out* autorizada pelo primeiro analista para constituir a série ou a da unicidade buscada pela segunda analista, tentando fixar-me a um amante, fazendo valer a via do casamento. A via que o terceiro analista tomou foi a ideia de que a chave do problema seria conduzir a experiência na direção de um luto do objeto, a ser feito em minha particularidade, para interrogar a particularidade do meu lugar e do fato de ter que responder a isso, ou seja, de forma a me tornar responsável por minha posição subjetiva.[15]

ABSTRACT: A testimony of an AS (Analyst of the School) presented on the mark of the XIX EOL journey about the theme of the love in times of *jouissance*, focusing the issue of the normalizing device of the model from IPA and its difference about the end of analysis, as happened at lacanian analysis.

KEYWORDS: Testimony of the Pass. Love. Joiussance.

NOTAS

[1] Extrato da apresentação "Pase II" na XIX Jornadas Anuales de la EOL, 4 e 5 dezembro de 2010, Buenos Aires.

[2] MILLER, Jacques-Alain apud HARARI, Angelinia. Couples au singulier. **La Cause Freudienne** – nouvelle revue de psychanalyse, Paris, n. 75, p. 18, juil. 2010.

[3] Ibid., p. 17.

[4] LACAN, Jacques. Los no incautos yerran. In:_____. **El seminario, libro 22**: R.S.I. [Sesión del 19 de marzo de 1974, inédito].

[5] MILLER, Jacques-Alain. La transferencia y el amor. In:_____. **Extimidad**. Buenos Aires: Paidós, 2010. p. 85.

[6] Ibid., p. 84.

[7] Ibid., p. 85.

[8] MILLER, Jacques-Alain. Clínica y superyo. In:_____. **Conferencias porteñas**. Buenos Aires: Paidós, 2009. t. 1. p. 149.

[9] MILLER, Jacques-Alain. O inconsciente real. In:_____. **Curso de Orientação Lacaniana, III, 10**. Rio de Janeiro: EBP, [2007]. Aula de 30 de maio de 2007 [Depois do sinthoma, um engano].

[10] MILLER, Jacques-Alain. Clínica Irônica. In:_____. **Matemas I**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996. p. 190-2000.

[11] LACAN, Jacques. Nomina non sunt consequentia rerum. **Opção Lacaniana**, São Paulo, n. 20, p. 9, jul. 2000. [Aula de 14/12/1976, l'Insu-que sait].

[12] MILLER, Jacques-Alain. Est-ce passé?. **La Cause Freudienne** – nouvelle revue de psychanalyse, Paris, n. 75, p. 83-89, juil. 2010.

[13] Ibid.

[14] FABRE-GAUDRY, Dominique et al. Rapport conclusid du cartel II. **La Cause freudienne** – nouvelle revue de psychanalyse, Paris, n. 75, p. 103, juil. 2010.

[15] LAURENT, Eric. **Opção Lacaniana**, São Paulo, n. 61 [no prelo].

REFERÊNCIAS

FABRE-GAUDRY, Dominique et al. Rapport conclusid du cartel II. **La Cause Freudienne** – nouvelle revue de psychanalyse, Paris, n. 75, p. 100-109, juil. 2010.

HARARI, Angelinia. Couples au singulier. **La Cause Freudienne** – nouvelle revue de psychanalyse, Paris, n. 75, p. 11-18, juil. 2010.

LACAN, Jacques. Los no incautos yerran. In:_____. **El seminario, libro 22**: R.S.I. [Sesión del 19 de marzo de 1974, inédito].

_____. Nomina non sunt consequentia rerum. **Opção Lacaniana**, São Paulo, n. 20, p. 6-19, jul. 2000.

LAURENT, Eric. **Opção Lacaniana**, São Paulo, n. 61 [no prelo].

MILLER, Jacques-Alain. Clínica Irônica. In:_____. **Matemas I**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996. p. 190-2000.

MILLER, Jacques-Alain. Clínica y superyo. In:_____. **Conferencias porteñas**. Buenos Aires: Paidós, 2009. t. 1.

_____. Est-ce passé?. **La Cause Freudienne** – nouvelle revue de psychanalyse, Paris, n. 75, p. 83-89, juil. 2010.

MILLER, Jacques-Alain. La transferencia y el amor. In:_____. **Extimidad**. Buenos Arires: Paidós, 2010.

_____. O inconsciente real. In:_____. **Curso de Orientação Lacaniana, III, 10**. Rio de Janeiro: EBP, [2007]. Aula de 30 de maio de 2007 [Depois do sinthoma, um engano].

TESTEMUNHO DE PASSE

RESUMO: Testemunho de Passe de um AE que se refere ao seu modo de tratamento do supereu, a partir da neurose e da psicanálise. Trata-se de fazer algo com ele, diferente de padecê-lo.

PALAVRAS-CHAVE: Testemunho. Passe. AE. Supereu.

Gustavo Stiglitz

Médico psiquiatra. Psicanalista. Membro da Escuela de la Orientación Lacaniana e da Associação Mundial de Psicanálise. Buenos Aires. Argentina.
E-mail: stiglitz.gustavo@gmail.com

Dorme!

O supereu feminino também é coisa de homens

Quero, com este título, me referir ao meu modo de tratamento – a partir da neurose e da psicanálise – do supereu. Tratar de fazer algo com ele, distinto de padecê-lo.

O amor do supereu

O *do*, como sempre, mantém a ambiguidade entre o genitivo objetivo e o subjetivo. É o supereu o amado? É o amante?

No primeiro caso, se ama ao supereu interditor, herdeiro do complexo de Édipo, que se interpõe ao amor pelo *partenaire*. É o amor ao pai, velando a relação entre os sexos.

No segundo caso, mais que amante, diremos que o supereu se torna – caso se faça um bom uso dele – motor de orientação em direção ao outro sexo. Aquilo que faz daquele que se situa do lado macho das fórmulas da sexuação um Aquiles advertido que busca por sua tartaruga, segundo o paradoxo de Zenão.

Redução

O final de análise implicou um trabalho de redução operado na transferência.[1] O analista, encarnando o SsS, se reduziu a sua dimensão de objeto.

A novela do analisando se reduziu a uns poucos elementos soltos, com um mínimo de sentido, fantasmático, "ser o excluído do Outro", até a sua deslibidinização. Os padecimentos e repetições sintomáticos, a um programa de gozo, feito de letras. Os impasses do amor e do sexo se reduziram a uma impossibilidade – a que deriva de S(Ⱥ) – frente à qual, tem que se recorrer aos usos do semblante.

Um efeito curioso

O caso que levei aos passadores-passadoras – dado não sem importância para o analisante – não é o mesmo que aqui relato.

Constatei que na análise havia falado – quanto à novela familiar – quase exclusivamente do pai, mantendo a mãe envolta em um halo de silêncio. Enquanto no final da análise e no passe pelo dispositivo o pai havia cobrado cada vez mais dimensão de semblante, a mãe – silenciada em análise – cobrava cada vez mais peso de real.

Real encarnado em uma voz que repetia "nonino" ao menino para que ele adormecesse. Este respondia agregando a repetição de uma sílaba: *nonino-no* (nonino-não). Terá sido este o primeiro par significante, com um S1 extraído do Outro? Não há sinal algum de algo anterior.

Real encarnado também em um olhar que retornou sobre o sujeito em um fenômeno errático da consciência aos cinco anos, aproximadamente, quando foi surpreendido pela cabeça da mãe cortada – sem o corpo – olhando-o de um vaso. Era o retorno de sua própria artimanha para velar a castração no Outro: se se havia aferrado tanto ao olhar e à voz de sua mãe, era para encobrir que não havia nada o que cortar ali.

O pai, que revelou seu ser de semblante, também mostrou em quais pontos esse semblante enodava um real. Tomarei dois desses pontos, muito distantes no tempo vital e no tempo da análise.

1- Aos 13 anos, em lugar do *Bar-Mitzvá* inexistente por pertencer a uma família de judeus não praticantes, a entrada na vida adulta se realiza pela primeira incursão – conquista no campo do Outro sexo. Durante uma viagem escolar se produz o primeiro encontro e a primeira namorada. Uma vez o pai informado sobre essa conquista – Vai saber por que pensou que o pai devia saber isso! Quem sabe buscando alguma ajuda, Socorro! – este responde de maneira lapidar, inesperada, fixando o sujeito em um impasse: "és muito pequeno para estar com mulheres e a homossexualidade é algo que se há de evitar." Insignificante ajuda. Toda uma selva fantasmática condensada. Teria sido melhor não contar nada? Melhor não haver perguntado?

Porém, sem dúvida, se trata de uma resposta que assinala claramente um litoral. Não uma fronteira, que limita campos homogêneos entre si: dois países, dois municípios, etc., senão um litoral que limita dois campos heterogêneos entre si.[2] A indicação – obedecida sem convencimento – assinalava esse limite entre a versão paterna sobre o gozo e um mais além que restava fora da órbita do significante fálico. O pai havia proferido sua receita para manter um desejo vigoroso: "Economia da escassez".

2- No final da análise, a interpretação despeja o enigma de um sonho tido tempos atrás: meu pai me busca para que o acompanhe ao correio. Digo que não porque estou em um congresso de psicanálise. Quando ele vai embora, vejo-o ao descer umas escadas, sua figura se transforma na mulher inalcançável, fugidia.

O resto daquela intervenção do pai, o impasse na relação com o Outro sexo, se translada para a mulher.

Se o pai não alcança para recobrir o campo do gozo, é porque a mulher introduz o não-todo no campo do gozo sexual a ser encontrado no Outro corpo, no amor. Condição, este não-todo, para que o gozo do corpo advenha gozo sexual a ser buscado no Outro corpo. Condição para que o que está do lado masculino da sexuação se ponha em marcha – como um Aquiles – para alcançá-la – a sua tartaruga – que está não-toda do lado do falo.

Nunca a alcança, salvo na contingência. Por isso mais vale saber fazer com ela. Com ambas, a contingência e ela.

Desbastar o supereu

O supereu não escapou à operação de redução. Reconheci como efeito maior de seu funcionamento a conduta procrastinadora que colaborou com o sintoma: devia assegurar minha formação solitariamente, antes de lançar-me à diversão da produção com os outros, por exemplo, com a música. Devia esperar ser maior para dar asas ao meu desejo de estar com uma mulher. Devia, em última instância, dar consistência de sentido a uma voz que vinha desde o mais recôndito do buraco. Portadora da inconsistência do Outro, era transformada na garantia de uma autoridade interditora, consistente, fundada no saber e no amor que velava a inconsistência e se suportava melhor.

Esse supereu ficou reduzido a uma voz ligada apenas a restos, dejetos de letras sedimentadas no inconsciente. O inconsciente mesmo se vê reduzido a esse sedimento de fatos de palavra[3] de "letritus": *no ni no no*. A voz materna, mais o agregado do *no* (não) próprio, articulava com um mínimo de sentido: dorme! Fundamento de um desejo prevenido e da atitude procrastinadora.

Arestas do supereu ou O amor do supereu

Com estes elementos, dois regimes distintos do supereu se localizam na estrutura. Se fizesse um esquema em duas colunas, situaria de um lado o do imperativo de gozo, o gozo autista, o amor ao supereu e, do outro lado, o bom uso do supereu, o gozo sexual a ser encontrado no Outro corpo no amor, o gozo outrista[4] e do bom uso.

Na linha divisória entre ambos: a operação analítica.

Imperativo de gozo

A voz materna (*nonino*), em sua dimensão de S1, quase desprovida de significação, salvo pelo S2 da resposta de rechaço (*no*, não) constituiu um imperativo de gozo que ordenava um adormecimento mental e, por outro lado, o sintoma de insônia que não me deixava mais acordado. Este se manifestava em uma variedade sintomática sob a envoltura formal "estar por fora": uma dificuldade de compreensão, a repetição de estar fora de lugar em momentos cruciais, ciente de que eu estava fazendo isso, esquecimento de situações compartilhadas com outros, ficando por fora do prazer grupal da lembrança das anedotas heroicas da infância e adolescência e de algumas condutas compulsivas.

"Estar por fora" era o nome de um mal-estar persistente, inclusive quando estive no coração da vida íntima da escola como passador. Havia aí um núcleo de gozo opaco que não acabava de se reduzir e o fantasma era o que trazia um mínimo de sentido com sua formalização "ser o excluído do Outro". Verifica-se uma superposição entre sintoma e fantasma quanto ao gozo. O segundo enuncia o gozo do primeiro. Sintoma e fantasma compartilham esse ponto no gozo.

Um regime outrista do supereu?

Em algumas passagens dos seminários 19 e 20, Lacan diz que o gozo sexual é consequência da introdução do não-todo no espaço do gozo. Por que este deixaria de ser autista? Por que iria buscar a satisfação no corpo do Outro sexo? Não é suficiente que o percurso pulsional deva passar pelos significantes do Outro. Isto não a faz sexual.

O que faz com que os Aquiles que estão do lado macho da sexuação ponham-se em marcha na operação e sempre falhem em alcançar suas tartarugas não-todas? Que a contingência ponha no caminho uma que introduza o não-todo fálico.

Há que se dizer que se não intermedeia operação analítica que permita um esvaziamento do objeto voz – em meu caso – a busca seria de um néscio. E assim foi a princípio, querer alcançar o não-todo com o único recurso do significante fálico, amarrado à necessidade do significante[5].

Antes de abordar o regime outrista do supereu passaremos pela relação com o *partenaire*.

A primeira fase da relação com o partenaire: supereu amado... amor egoísta

Esta primeira fase vai desde o momento do enamoramento até a grande crise que se manifestou por uma deslibidinização do *partenaire*.

O traço com que cristalizou o enamoramento foi muito preciso: uma olhar triste, traço materno ligado ao luto.

Como outrora com a mãe, havia que devolver aquilo que escasseava no Outro: a risada. Não tanto pelo lado da palhaçada, como na infância, senão pela palavra engenhosa e as torções da língua, isto é, o uso do humor'.

Fazer rir sempre foi fonte de satisfação. O humor é o "trânsfuga na comicidade da própria função do supereu... com a pitada de sal que lhe falta" [6].

O humor era a minha pitadinha de sal. Ali onde o condimento principal era o dever. A maneira de agregar um S2 ao S1 insensato do Supereu. Isto é, um tratamento do mesmo.

Na relação com o *partenaire* amoroso, o humor também jogou sua partida. Podia produzir um lindo sorriso, sob o olhar melancólico.

O uso do humor estava ao serviço de dar ao Outro em falta o que supunha que o completava: o riso. É o esquema do amor são-martiniano. O de San Martin de Tour, que dá ao mendigo a metade do tecido de seu manto para que se abrigue. Um amor egoísta, com pequenas cotas de altruísmo, com as quais se restituía o Outro.

Versão do amor sustentada no "há relação sexual", que o sujeito por sua vez sustentava. Dar o que se tem a quem não tem (ficção do Bem) e, assim, os dois terão (apagamento da diferença).

Nesta fase da relação com o *partenaire* – amor narcisista – o supereu faz obstáculo ao amor pela mediação do sintoma e fantasma. Em outras palavras, trata-se Isto é, se trata de um amor que não escapa ao regime do programado por aquela voz, veículo de letras. Um amor, na verdade, ao lado do *partenaire*, que não é tocado em sua outridade.

Ao modo da história de Krazy Kat[7] (George Herriman 1910-11 história de desencontro e mal-entendido generalizados). A gata Krasy ama o rato Ignatz que só busca tijolos para atirar-lhe na cabeça. Ocorre que Krazy conhece a história de uma antepassada cujo namorado lhe escreveu uma mensagem de amor em um tijolo que lhe atirou. O tijolo bateu na cabeça e, quando despertou do desmaio, a gata aceitou com muito gosto a proposta.

Então, quando Ignatz lhe atira os tijolos para fazer-lhe o mal, não sabe que está alimentando a ilusão de Krazy pelo amor dele.

No caso que nos ocupa, o gato se satisfazia de maneira narcisista cada vez que conseguia o sorriso sob o olhar melancólico – êxito da lógica falocêntrica – enquanto ela acreditava que eram mensagens de amor.

Impasse

Tudo estava bem, até que deixou de estar. Assim simplesmente. Tudo bem, até que alguma demanda vinda de outro lado, desde a outra borda, deixou ver que mais além do véu narcisista havia uma mulher. O não-todo irrompendo no espaço do gozo fálico.

O primeiro efeito não foi justamente de entusiasmo, mas totalmente ao contrário: uma deslibidinização do *partenaire* com o consequente impasse. Atribuo esse efeito a que a introdução do gozo não-todo, feminino, implica uma perda de sentido. É a partir dessa perda que surge o empuxe em busca desse sentido perdido no outro sexo.[8]

Porém, não sem antes de um efeito de deflação do desejo.

O supereu como imperativo para o Outro sexo

A introdução do feminino – dizia – no campo do gozo sexual esburaca a lógica fálica e produz a falta que põe em marcha o empuxo para o Outro sexo.

Como exemplo, há milhares, a elaboração dos textos próprios. Pode ocorrer que depois de uma noite de trabalho de escrita, escute uma voz quando me disponho a dormir. Não é imperativa. Não é uma alucinação, vem do *partenaire* e diz: "fala-me". Também não é "Fala-me de amor". É um convite para que eu saia dos meus pensamentos.

Com frequência, é a partir dessa voz que algo se ordena e que pode não ter nada a ver com o que havia escrito.

É uma voz que não comporta nenhum imperativo de gozo, que não vem do mais recôndito do buraco que o Outro é, senão que muito próximo desse buraco convida a servir-me dela e da palavra para tecer minha trama.

Segundo Miller[9], "para a espécie humana a foraclusão do significante da mulher faz seu delírio. Esta é a loucura genética para o ser humano, estamos todos capturados nela." A condição para causar o desejo orientado para o Outro sexo é que a feminilidade não se sabe em si mesma.

Isto é, que a aparição do gozo não-todo no campo do gozo sexual agrega um menos, produz um efeito do estilo da frase interrompida na psicose: estão as reticências... Cada um responde aí com o conto que se conta para restituir algo de sentido. E as formas com que cada um responde é o que vem a dar a matéria-prima à comédia dos sexos.

Ao final da análise essa voz já não me pedia completá-la, não exigia "Goza!" como "Nonino". Senão que convida à produção.

Algo desse efeito se havia insinuado na análise, com anterioridade.

Naquele momento me analisava com uma mulher à qual chamei "a analista-

-mulher-que-sabe". Esse nome de analista era herdeiro de uma suposição da infância em relação com o saber.

Se de um lado era o pai quem portava os semblantes do saber (universitário), de outro a curiosidade se havia orientado para a mãe (silenciosa), a quem lhe supunha outro tipo de saber que se guardava: sobre o gozo.

A transferência com a analista-mulher-que-sabe foi a ocasião para pôr à prova a suposição infantil.

Um dos maiores efeitos dessa análise que se desenrolava em um país estrangeiro foi a perda da nostalgia pela terra de origem, a família e os amigos.

Duas consequências se seguiram a essa perda:

1 – uma grande angústia. Soube o que era orientar-se por um padecimento. A queda da nostalgia-bússula deixou o sujeito em um desamparo transitório.

2 – um efeito transferencial como por arrasto: após a queda da nostalgia, cai também a suposição e o semblante do analista, ao qual se atava o trabalho analítico.

O nome analista-mulher-que-sabe se transformou na pergunta "a mulher, o que sabe?" A partir daí seguiram os dois segmentos da análise que levaram à produção do desejo do analista.

A condição: o esvaziamento da suposição de saber na mulher permitindo alojar nesse vazio o significante da falta no Outro S(Ⱥ).

Somente assim o não-todo feminino adveio ao lugar para o qual se orientar por meio de um amor não narcisista. Um tipo de Aquiles – o dos pés ligeiros – empurrado para sua tartaruga pelo desejo e não pela vontade de demonstrar a falácia do paradoxo. Um Aquiles analisado.

Somente assim uma voz pode ser convite a se arranjar com a contingência, quando disse no momento inesperado: fala-me.

Do imperativo ao convite e saída da análise

Esta transformação do estatuto da voz se operou de maneira silenciosa[10], até que um dia se fez evidente, como assim também sua articulação à saída da transferência analítica.

A entrada no último segmento da análise – o quinto analista – se fez pela via da transferência negativa. Havia lido uma novela do analista e o primeiro que lhe disse, na primeira entrevista, foi que sua foto da orelha do livro me pareceu que era a de um palhaço (*payaso*), um *soyapa*, fazendo uma inversão de sílabas.

Palhaço havia sido um semblante fundamental. Na infância objeto de terror

com suas bocas abertas, devoradoras, de risos estridentes.

Depois, fazer-se o palhaço do Outro foi a estratégia para se fazer um lugar no Outro contra o sintoma "estar fora" e o fantasma "o excluído do Outro". Estratégia que podia levar a certa degradação.

Mais tarde a estratégia mudou – como eu já disse – para o uso narcisista do humor.

A resposta do analista à provocação palhaço – *soyapa* foi uma aposta e um programa de trabalho condensado em uma nova inversão de sílabas que sacudiu o analisante: "ya paso" (já passo).

A operação orientou para a saída, reabrindo o inconsciente que se manifestou por uma série de sonhos à entrada e à saída da análise.

A posição do analista na transferência foi crucial para a operação de transformação. Posicionado como Sujeito suposto Saber... esburacado. Fazia comentários sobre a psicanálise e a Escola na saída do consultório, mostrando suas dúvidas e perguntas, convidava a consultar na sua imensa biblioteca os conceitos que não podia situar precisamente.

Um Sujeito suposto Saber que incluía uma inconsistência que o fazia mais visível e menos persecutório para o analisante, ao mesmo tempo em que convidava à elaboração própria. Isso se viu estampado na produção e publicação de escritos.

A saída veio sancionada por uma série de sonhos que apresentavam um analista dessituado: encontrava-o fora do consultório, me recebia trepado em uma parede divisória (no limite entre dois lugares). No último sonho em análise vou caminhando com ele e outros analistas pelas calçadas da Escola. Diz: "minha análise foi com Gustavo Stiglitz e o significante da transferência foi "caminho."

Desamarrada a transferência analítica, o analista aparece como mais um par na comunidade dos analistas, comunidade de disparidades. Inclusive poderia dizer comunidade de disparates. Cada um fazendo o uso singular de seus disparates para encarnar o desejo do analista.

Com o impasse no amor e a reinvenção do laço com o *partenaire*, verifica-se um novo uso do humor no amor, solidário da transformação silenciosa do objeto voz: o "ahumor".

O ahumor é o uso de uma formação de linguagem, outra a cada vez, ante o impasse. É um ato que inclui a dignidade de não retroceder ante o real.

A voz imperativa "nonino" havia deixado seu lugar – silenciosamente – à voz que fazia laço no ahumor. Somente o soube quando pude aperceber-me de seu uso.

Lima, 17de julho de 2010.

Tradução de Marise Pinto / Revisão de Oscar Reymundo

ABSTRACT: A testimony of the Pass of an AS (Analyst of the School) that refers to his manner of treatment of super-ego from the neurosis and the psychoanalysis. It's about do something with it, different of suffer.

KEYWORDS: Testimony. Pass. AS. Super-ego.

NOTAS

[1] MILLER, Jacques-Alain. **El hueso de un análisis**. Buenos Aires: Tres Haches, 1998.

[2] NAPARSTEK, Fabián. La comedia de los sexos, aún. In: SEMINARIO DE LA COMEDIA DE LOS SEXOS AL PARTENAIRE SÍNTOMA, Buenos Aires: EOL, 2009. Tema desenvolvido no seminário com Graciela Brodsky, Mauricio Tarrab e Gustavo Stiglitz.

[3] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 24**. [Inédito].

[4] Expressão de Miquel Bassols, em oposição ao gozo autista.

[5] LACAN, Jaques. **El seminario, libro 20**: Aun. Buenos Aires: Paidós, 2007. [Clase 1]

[6] LACAN, Jacques. Kant com Sade. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 780.

[7] HERRIMAN apud MUSACHI, Graciela. **El otro cuerpo del amor**. Buenos Aires: Paidós, 2010.

[8] MILLER, Jacques-Alain. **Conferencias porteñas**. Buenos Aires: Paidós, 2010. t.1, p. 149

[9] Ibid., p. 149.

[10] JULIEN, François. **La transformación silenciosa**. Buenos Aires: EOL, 2009. Conferência.

REFERÊNCIAS

JULIEN, François. **La transformación silenciosa**. Buenos Aires: EOL, 2009. Conferencia.

LACAN, Jacques. Kant com Sade. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 776-803.

_____. **El seminario, libro 20**: Aun. Buenos Aires: Paidós, 2007. (Clase 1)

_____. **O seminário, livro 24**. Inédito.

MILLER, Jacques-Alain. **Conferencias porteñas**. Buenos Aires: Paidós, 2010. t.1

MUSACHI, Graciela. **El otro cuerpo del amor**. Buenos Aires: Paidós, 2010.

NAPARSTEK, Fabián. La comedia de los sexos, aún. In: SEMINARIO DE LA COMEDIA DE LOS SEXOS AL PARTENAIRE SÍNTOMA, Buenos Aires: EOL, 2009. Tema desenvolvido no seminário com Graciela Brodsky, Mauricio Tarrab e Gustavo Stiglitz.

e fica o significante

RETRATO DO ARTISTA COMO LOUCO

RESUMO: Reflete, através da psicanálise, sobre duas ideias corriqueiras: a primeira que os artistas seriam loucos e a segunda que os loucos seriam artistas.

PALAVRAS-CHAVE: Arte. Loucura. Psicanálise.

Vanessa Nahas

Foi psicanalista, membro da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP-SC) e da Associação Mundial de Psicanálise (AMP) e Doutora em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina.

1. Os artistas são loucos?

A opinião corriqueira de que os artistas seriam loucos – num duplo sentido: por um lado, iluminados, por outro, excêntricos, transgressores – não se dá por acaso. Pensamos que tal visada possa ter sua origem nas teorias da hereditariedade-degenerescência do século 19 e, também, posteriormente, na reivindicação modernista da loucura. Em 1892, Max Nordau, a partir do "Tratado das degenerações" de Morel, aborda o que considera ser a decadência das artes e da cultura no fim do século em seu livro "Degeneração". Nordau incluirá dentre os degenerados, além de loucos, criminosos e prostitutas, alguns escritores e artistas, como Oscar Wilde, Emile Zola e Charles Baudelaire. No século 20, com a psiquiatria dinâmica marcada pela influência da psicanálise, essas ideias perderiam sua força, mas, ainda assim, podemos localizar seus efeitos, por exemplo, num trecho do conto "Vestida de preto" de Mário de Andrade, no qual o narrador, que escreve na primeira pessoa, conta como era considerado "um caso perdido", "a tara da família". A concepção de loucura como tara respaldava-se nas teorias da degenerescência. O escritor mostra como o vocábulo estava incorporado ao discurso familiar, confirmando uma das teses da doutrina acerca do artista – o artista seria um caso patológico e sua obra uma patologia.

Já a visão da loucura como uma nova forma de conhecimento e sabedoria foi proclamada pelos dadaístas, e está presente em "Paulicéia desvairada", como uma dimensão sublime que permitira enxergar além das aparências e desestabilizar padrões. O poeta apresenta-se como um louco que escreve tudo o que seu inconsciente lhe grita: "Quem canta seu subconsciente seguirá a ordem imprevista das comoções, das associações de imagens, dos contatos exteriores."[1] A ideia da loucura como experiência que toca a verdade fez com que muitos artistas reivindicassem o estado de loucura. Os surrealistas, que já haviam celebrado a histeria como "um meio supremo de expressão", passaram a considerar o louco como um criador, e todo ato individual como um ato de loucura. Deste modo, a loucura pôde ser louvada pelas vanguardas literárias e artísticas como resistência contra a racionalidade normativa

e burguesa, a inteligência lógica e a censura, numa valorização do irracional como potência criadora.

É possível que a ideia da obra como uma patologia, das teorias psiquiátricas do fim do século 19, tivesse influenciado o próprio Freud, quando este toma a obra de arte como um sintoma ou um sonho, ou seja, como uma formação do inconsciente. Assim, é como procede ao analisar as criações de Leonardo da Vinci, encontrando nelas a expressão de conflitos infantis, demarcando um retorno do recalcado na obra ou no próprio artista. Pensava poder tratar a obra de um artista como tratava o material inconsciente de um paciente em análise. Este método de leitura das obras de arte deixou suas marcas na chamada psicanálise aplicada aos processos de criação e à "psicologia do artista". Tal maneira de proceder resulta da confusão entre os mecanismos de recalque e sublimação, que foram diferenciados por Freud como dois destinos pulsionais distintos. A sublimação consiste em um modo particular e paradoxal de satisfação das pulsões na medida em que não há atividade sexual nem recalque.

Lacan não aplicará a psicanálise à obra de arte, nem ao artista, lembrando-nos que "a psicanálise só se aplica, em sentido próprio, como tratamento e, portanto, a um sujeito que fala e ouve". O objeto artístico, para Lacan, não se constitui a partir de efeitos de sentido, não é um representante do sujeito, mas um produto. Como diz Miller, "a arte começa onde o que não pode ser dito pode ser mostrado – Wittgenstein assinalou – e, inclusive, exibido."[2] Dirá, ainda, a respeito do artista, citando Degas, que, ao construir uma obra, "põe seu corpo" mais além do sentido que produz. Com a invenção do objeto pequeno *a*, Lacan dirá que o pintor pinta com o objeto olhar que dele se desprendeu. E, perguntando-se acerca do gozo, como pintaria uma serpente, responde: "seria necessário que deixe cair suas escamas; e um pássaro, suas plumas".[3]

2. Os loucos são artistas?

Jacques Lacan, em "O problema do estilo e a concepção psiquiátrica das formas paranoicas da experiência", assinala a fecundidade das produções plásticas e poéticas de pacientes psicóticos, numa época em que a psicose era ainda pensada em termos de déficit. Já no caso das "Memórias", de Schreber, Lacan afirma não reconhecer nelas uma qualidade poética, destacando o caráter completo, fechado, e o tom impessoal da obra. Para o psicanalista, "Há poesia toda vez que um escrito nos introduz num mundo diferente do nosso, e, ao nos dar a presença de um ser, de uma certa relação fundamental, faz com que ela se torne também nossa. [...] A

poesia é criação de um sujeito assumindo uma nova ordem de relação simbólica com o mundo".[4] Nesse sentido o escritor Mário de Andrade, nos anos 30, comenta o livro "As revelações do príncipe do fogo", impresso numa tipografia de bairro pelo "louco e criminoso" Febrônio Índio do Brasil, que nos anos 20 assombrou o país com os crimes cometidos. Em seu artigo crítico, Mário destaca a força lírica e a beleza poética do livro, referindo-se à loucura de Febrônio uma única vez, quando o qualifica de "sinistro Febrônio". Contemporaneamente à publicação do artigo de Mário de Andrade sobre o livro de Febrônio, Arthur Bispo do Rosário anuncia seu nascimento, aludindo ao início de seu processo de criação: "No dia 22 de dezembro de 1938 eu vim".[5] Ricardo Aquino, diretor e curador do Museu Bispo do Rosário, afirma que Bispo, ao criar suas obras, criava a si mesmo, ou, nas palavras de W. Lázaro, a obra de Bispo configurava-se para ele como uma "segunda pele", tecendo com esta sua "obravida". Bispo do Rosário, que passou a maior parte da vida na Colônia Juliano Moreira (hospital psiquiátrico), trabalhava sem descanso – como uma força pulsional constante – na criação de suas obras. Operava a partir de restos, sobras que encontrava: moedas, botões, talheres, canecas, potes plásticos, produtos utilitários extraídos de sua função original. Muitas peças eram unidas por costuras, modos de juntar que ele inventava, fazendo seus mantos e envolvendo algumas peças quando concluídas. Será que aí nesse fazer e costurar conseguia amarrar algo que na psicose aparece desatadamente? Bispo utilizava-se de um procedimento de catalogação dos seus produtos, numerando, listando nomes, colocando placas identificadoras, ao qual Aquino denominou "poética do inventário".

Poderíamos apelar à noção de arte bruta, cunhada por Jean Dubuffet, ou à de arte inconsciente, para designar os objetos artísticos produzidos por Bispo do Rosário. Tais noções carregam, no entanto, a crença de que seria possível um processo de criação que não passasse pelos significantes do Outro da cultura, expressando-se como uma espécie de radiografia do inconsciente. Ressalta-se, também, que Bispo não frequentou oficinas terapêuticas, não produziu uma arte moldada ou orientada pelos valores das práticas do campo da saúde mental. O crítico de arte Nélson Aguillar, distinguindo a obra de Bispo das obras expostas no módulo "Imagens do Inconsciente", afirma a aura singular e o caráter contemporâneo de suas criações artísticas. A nosso ver os designativos *art brut*, *folk art*, *outsider art* e arte inconsciente são modos de dizer que se trata de uma arte "psicopatológica", ou de uma arte que ainda não foi apropriada pelo mercado das artes. Enfim, o próprio Dubuffet afirma que "não existe uma arte dos loucos, como não existe uma arte dos dispépticos ou

dos doentes dos joelhos".[6] Poderíamos nos perguntar se a arte pode "salvar" um sujeito da loucura. Nos exemplos trazidos de Febrônio Índio do Brasil e Arthur Bispo do Rosário – lembrando que Bispo tornou-se uma referência no cenário das artes plásticas contemporâneas, enquanto não foi este o caso de Febrônio – nenhum dos dois parece ter encontrado através da arte uma solução para a loucura, seja pela via do abrandamento dos sintomas psicóticos (Febrônio) ou pela possibilidade de viver fora do hospício (Bispo). Todavia, poderíamos afirmar com Foucault/Aquino que "ali onde há obra não há loucura" ou, com Lacan, dizer que houve, especialmente com Bispo, um saber fazer aí, no justo momento de produção de uma obra, lugar onde também produzia a si mesmo, quiçá atormentado pela arte e não mais pela loucura.

ABSTRACT: This essay reflects, through psychoanalysis, about two ordinary ideas: the first one, that the artists would be mad, and the second one, that the mad would be artists.

KEYWORDS: Art. Madness. Psychoanalysis.

NOTAS

[1] ANDRADE, Mario de. Prefácio interessantíssimo. In:_____. **Poesias completas.** São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1987. p. 66-67.

[2] MILLER, Jacques-Alain. **Los signos del goce**. Buenos Aires: Paidós, 1998. p. 321.

[3] Ibid., p. 324.

[4] LACAN, Jacques. **O seminário, livro 3**: as psicoses. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992. p. 94.

[5] AQUINO, Ricardo. Do pitoresco ao pontual: uma imagem-biografia. In: LÁZARO, Wilson. **Arthur Bispo do Rosário século XX**. Rio de Janeiro: Museu Bispo do Rosário, Prefeitura do Rio de Janeiro; Inepac, 2006.

[6] DUBUFFET, apud AQUINO, Ibid., 2006.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Mario de. Prefácio interessantíssimo. In:_____. **Poesias completas.** São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1987. p. 66-67.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 3**: as psicoses. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.

MILLER, Jacques-Alain. **Los signos del goce**. Buenos Aires: Paidós, 1998.

AQUINO, Ricardo. Do pitoresco ao pontual: uma imagem-biografia. In: LÁZARO, Wilson. **Arthur Bispo do Rosário século XX**. Rio de Janeiro: Museu Bispo do Rosário, Prefeitura do Rio de Janeiro; Inepac, 2006.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

A Arteira é uma publicação da Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Santa Catarina, com periodicidade anual e publica textos (artigos, ensaios, seminários, conferências, traduções) de psicanálise de orientação lacaniana em suas mais diversas interlocuções. Tem por função divulgar o trabalho de analistas e não analistas que pesquisam temas a partir da leitura da psicanálise lacaniana, bem como oferecer para seu público um rico material de pesquisa em psicanálise.

Abaixo segue as normas para a publicação na revista:

1. Os textos devem ser encaminhados para os e-mails gresielanr@gmail.com e/ou ebpsc@newsite.com.br com o assunto "para revista arteira", em arquivo no programa Word for Windows, versão 6.0 ou superior, fonte Arial, corpo de letra 11, digitados com espaço 1,5 cm, com até 8 laudas ou 15.000 caracteres, incluindo os espaços. Os textos deverão ser inéditos em português, e não poderão ser publicados em nenhum outro veículo impresso ou virtual por no mínimo um ano e meio após sua publicação na Arteira.

2. Cabe ao Editor e ao Conselho Editorial o exame e a aprovação dos trabalhos enviados. É reservado o direito de não publicação de trabalhos em desacordo com a orientação da revista.

3. O envio implica automaticamente a autorização do autor e a cessão à revista Arteira dos direitos autorais patrimoniais referentes exclusivamente à publicação na mesma.

4. Os autores serão notificados da aceitação ou recusa de seus artigos. Os trabalhos serão submetidos à revisão, podendo resultar em alterações na forma do texto, a critério da Comissão Editorial, assim como em recomendações de modificações no texto para que o próprio autor providencie.

5. Os pontos de vista e as opiniões emitidas pelos autores são de inteira responsabilidade dos mesmos.

6. O prazo final da entrega das colaborações será divulgado com antecedência pela Comissão Editorial.

7. A apresentação dos trabalhos deve conter título, nome do(s) autor(es) e, em nota de rodapé, indicar filiação institucional, endereço para correspondência e e-mail.

8. Os artigos devem ser acrescidos de resumo indicativo (ABNT, NBR6028) de no máximo 5 linhas em português e outro em inglês (abstract). Deve constar também a indicação de 3 a 5 palavras-chave em português e em inglês (keywords).

9. É responsabilidade do(s) autor(es) a correta apresentação e exatidão das citações no texto, de acordo com a NBR 10520, da ABNT.

10. As referências bibliográficas devem ser elaboradas de acordo com a NBR6023, da ABNT e apresentadas no final do texto. No caso de mais de uma obra do mesmo autor, as menções deverão ser dispostas em ordem cronológica de publicação

11. Todos os trabalhos citados ou comentados no texto devem constar como referência em nota de rodapé, apresentada no final da respectiva página.

A presente edição foi impressa na cidade de Tubarão,
Santa Catarina em outubro de 2011.

Foram utilizados os tipos Minion Pro, Helvetica Neue e Libel Suit.

Impressa em papel Couchê Fosco 115g (miolo) e Duo Design 300g (capa).

Tiragem: 200 exemplares