ISSN 1676-157X

associação fóruns do campo lacaniano

stylus



revista de psicanálise
nº 14 abril 2007

Amor, desejo e gozo

associação fóruns do campo lacaniano

stylus

revista de psicanálise

Stylus	Rio de Janeiro	nº 14	p. 1-198	abril 2007

© 2007, Associação Fóruns do campo Lacaniano (AFCL)
Todos os direitos reservados, nenhuma parte desta revista poderá ser reproduzida ou transmitida, sejam quais forem os meios empregados, sem permissão por escrito.

Stylus
Revista de Psicanálise
é uma publicação semestral da Associação Fóruns do Campo Lacaniano
Rua Goethe, 66 - 2º Andar - Botafogo - CEP 22281-020 - Rio de Janeiro/RJ - Brasil
fclrj@fcclrio.org.br

Comissão de Gestão da AFCL
Diretor: *Antonio Quinet*
Secretário: *Rosane Melo*
Tesoureiro: *Elisabeth Rocha Miranda*

Comissão de Publicação de Stylus
Andréa Hortélio Fernandes
Alba Abreu Lima
Andréa Brunetto (coordenadora)
Daniela Scheinkman-Chatelard
Maria Helena Martinho

Assessoria de Edição
Vera Pollo

Editoração Eletrônica
André da S. Cerqueira

Imagem Capa
Composição

Fotolitos
Cromoarte Fotolito Digital

Impressão
Editora UFMS

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

FICHA CATALOGRÁFICA

STYLUS : revista de psicanálise, n. 14, abril de 2007
Rio de Janeiro: Associação Fóruns do Campo Lacaniano.
17 x 24 cm.

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

1. Psicanálise. 2. Psicanalistas - Formação. 3. Psiquiatria social. 4. Psicanálise lacaniana. Psicanálise e arte. Psicanálise e literatura. Psicanálise e política.

CDD : 50.195

sumário

7 *Editorial:* Andréa Brunetto

ensaios

11 Maria Anita Carneiro Ribeiro: *Sexo, mentiras e videotape*
17 Andréa Hortélio Fernandes: *O tratamento dado às questões do amor pela psicanálise*
27 Maria Helena Martinho: *André Gide, entre amor, desejo e gozo*
39 Daniela Scheinkman-Chatelard: *Gozo e posição subjetiva: algumas considerações a partir do romance O Arrebatamento de Lol V. Stein*

trabalho crítico com os conceitos

49 Antonio Quinet: *Tragiorgia: o gozo trágico da criação e o entusiasmo*
65 Sonia Alberti: *O bem que se extrai do gozo*
77 Jairo Gerbase: *Os signos dos discursos*
93 Sidi Askofaré: *O amor desmetaforizado*
105 Zilda Machado: *A via do sujeito na análise*
115 Bárbara Guatimozim: *Amor, desejo e gozo na função analítica*

direção do tratamento

127 Elisabeth Rocha Miranda: *Os Nomes do Pai e o gozo feminino*
137 Rainer Melo: *O que é ser mãe?*

debate: o passe

149 Dominique Fingermann: *O momento do passe*
163 Beatriz Oliveira: *Entre o testemunho e a transmissão: o lugar do passador*
171 Silvia R. R. Fontes Franco: *Sobre a experiência do passe*

resenhas

179 Márcia Polido: *Psicologia Jurídica: Lugar de palavras ausentes,* de Alba Abreu Lima
183 Juliana da Silva Monteiro: *O conceito de objeto na psicanálise: do fenômeno à escrita,* de Daniela Scheinkman-Chatelard

contents

7 *Editorial:* Andréa Brunetto

essays

11 Maria Anita Carneiro Ribeiro: *Sex, Lies and Videotape*
17 Andréa Hortélio Fernandes: *Treatment Given To The Subjects Of The Love By The Psychoanalysis*
27 Maria Helena Martinho: *André Gide: between, love, desire and enjoyment.*
39 Daniela Scheinkman Chatelard: *Pleasure and Subjective Position: some thoughts suggested by the novel The Ravishing of Lol V. Stein*

critical paper with the concepts

49 Antonio Quinet: *Tragedy-orgy: creation tragic jouissance and enthousiasm*
65 Sonia Alberti: *The good obtained from jouissance*
77 Jairo Gerbase: *The signs of the discourses*
93 Sidi Askofaré: *The Unmetaphorical Love*
105 Zilda Machado: *The path of the subject in analysis*
115 Bárbara Guatimozim: *Love, desire and jouissance in the analytical function*

the direction of the treatment

127 Elisabeth Rocha Miranda: *The father names and the female juissance*
137 Rainer Melo: *What is to be a mother?*

discussion: the pass

149 Dominique Fingermann: *The Moment Of The Pass*
163 Beatriz Oliveira: *Between witness and transmission: the place of the passeur*
171 Silvia R. R. Fontes Franco: *On the experience of the pass*

reviews

179 Márcia Polido: *Legal psychology: a place of absent words from Alba Abreu Lima*
183 Juliana da Silva Monteiro: *The concept of Object in psychoanalysis: from phenomenon to the written Word from* Daniela Scheinkman-Chatelard

Editorial

Não é fácil colocar a primeira frase e abrir uma revista como esta, a qual, acreditamos, contém textos tão importantes neste número. Como começar um editorial? O que deveria vir na primeira página de apresentação da revista? Amós Oz, escritor israelense, que recentemente lançou *E a história começa*, alega ser difícil o início de toda escrita, por isso todos deveriam começar mais ou menos como *O inferno*, de Dante Alighieri: "No meio do caminho da vida, tendo perdido o caminho verdadeiro, achei-me embrenhado em selva tenebrosa". E, diante do "inferno" de começar do nada um editorial, vamos começar pela arte.

Com ela, quatro artigos deste número fazem uma interlocução. Daniela Scheinkman-Chatelard retoma o romance *O arrebatamento de Lol V. Stein*, de Marguerite Duras, para, a partir dele e da homenagem feita por Lacan à romancista, discutir o Outro gozo, "parceiro solitário do ser feminino". Também o ensaio de Maria Anita Carneiro Ribeiro, *Sexo, Mentiras e Video-tape*, análise do filme de mesmo nome, discorre sobre o mistério da feminilidade, para além da lógica fálica. O ser-para-o-sexo, segundo sua visão, é a realidade do inconsciente, mensagem também passada pelo filme de Soderberg. Maria Helena Martinho teoriza a disjunção entre amor e desejo na vida e na obra de André Gide. *Tragiorgia*, artigo de Antonio Quinet, aborda o apolíneo e o dionisíaco, descritos por Nietzsche, e o conceito lacaniano de gozo, para questionar a criação artística. O autor sustenta que lá onde a *vontade de gozo* alcança o sujeito do *pathos*, o entusiasmo surge e, com ele, a potência de criação.

Na seção *A direção do tratamento*, os dois artigos – de Elisabeth Rocha Miranda e Rainer Melo – mostram a incidência do Outro gozo na clínica. Bárbara Guatimozim também teoriza o Outro gozo, discorre sobre a experiência analítica e sobre o modo como a inconsistência do Outro tem sua incidência na Escola. Embora a temática deste número de Stylus não seja exatamente o gozo feminino, muitos artigos mostram uma pesquisa nessa direção, talvez seja influenciados pelos estudos que nortearam o Campo Lacaniano no ano passado – o encontro internacional teve por tema 'As realidades sexuais e o inconsciente' e o encontro nacional, o gozo.

A realidade sexual e gozosa do inconsciente é também a

temática do trabalho de Jairo Gerbase. Discorre sobre o amor, o desejo e o gozo, para tratar o gozo positivamente: não como mal de que se tem de abrir mão, mas um 'não ceder de seu gozo'. Aliás, o bem que se extrai do gozo corresponde exatamente ao título do artigo de Sonia Alberti, no qual a autora propõe uma possível correlação teórica entre bem e gozo.

Andréa Hortélio Fernandes, em *O tratamento dado às questões do amor pela psicanálise,* trabalha o gozo feminino como "aquiescente ao semblante". Porém, mais do que o modo de amar das mulheres, seu trabalho versa sobre o amor no discurso analítico. O amor constitui também o tema do artigo de Sidi Askofaré, pois trabalha o ciúme na obra de Freud e Lacan em *O amor desmetaforizado*. Propõe uma ligação estrutural entre o ciúme e o amor, ao analisar um caso extremamente interessante de ciúme na psicose.

O percurso de uma análise, iniciada com seu pedido de alívio do sintoma, até o momento de concluir, com o advento do desejo do analista, retrata-se no artigo *A via do sujeito na análise,* de Zilda Machado.

A seção Debate propõe um balanço sobre o passe. Compõe-se de três artigos sobre o assunto apresentados no VII Encontro Nacional da EPFCL-Brasil, em outubro de 2006, em Belo Horizonte. *O Momento do passe,* de Dominique Fingermann; *Entre o testemunho e a transmissão: o lugar do passador,* de Beatriz Oliveira e *Sobre a experiência do passe,* de Silvia R. R. Fontes Franco.

Para fechar a revista, duas resenhas: Juliana Monteiro apresenta o livro *O conceito de objeto na psicanálise: do fenômeno à escrita,* de Daniela Scheinkman-Chatelard, e Márcia Polido o de Alba Abreu Lima, *Psicologia Jurídica: Lugar de palavras ausentes.*

Se nos perguntamos como começar este texto, agora é o tempo de fechá-lo. Aliás, o tempo é o tema de nosso próximo encontro internacional a ser realizado em 2008, em São Paulo. E 'A família e o inconsciente', tema do encontro nacional a realizar-se em novembro deste ano, em Aracaju. Assim, começamos e terminamos nosso editorial apontando para as temáticas de estudo do Campo Lacaniano, voto e objetivo desta revista.

Andréa Brunetto

ensaios



Sexo, mentiras e video-tape

Maria Anita Carneiro Ribeiro

O filme Sexo, Mentiras e Vídeo-tape, de Steven Soderberg, Palma de Ouro em Cannes, 1989, foi exibido na sessão de abertura dos trabalhos de 2007, de Formações Clínicas do Campo Lacaniano, Rio de Janeiro, como inspiração para o debate do tema de nossas Jornadas anuais: *Ser-para-o-sexo. Infâncias e errâncias*. Ser-para-o-sexo é o sintagma introduzido por Lacan em seu texto "Alocução sobre as psicoses da criança", publicado em *Outros escritos* (Jorge Zahar, 2001).

"Sexo, mentiras e video-tape" é o primeiro longa-metragem de Steven Soderberg, e com ele, obteve a Palma de Ouro, do festival de Cannes, em 1989, aos 26 anos de idade. O cineasta norte-americano recebeu ainda o Oscar de melhor diretor pelo filme Traffic, em 2001, quando também concorreu como melhor diretor com o filme Erin Brokovich.

A história narrada pelo filme é, a um só tempo, simples e sofisticada. John e Ann são casados e recebem a visita de Graham, antigo colega de John, que retorna à cidade após nove anos de ausência. Ann sente-se interessada por Graham que se diz impotente, e descobre que ele tem uma coleção de vídeo-tapes de mulheres falando sobre suas vidas sexuais. John é amante de Cíntia, irmã de sua esposa, e Cíntia também se interessa por Graham.

O filme pode ser encarado como a criação artística de um jovem extremamente talentoso, que vai em busca da verdade, para se contrapor à ideologia pragmática *yuppie*, em que o cinismo e a indiferença marcam as relações interpessoais, na virada dos anos 1980 para 1990. Deste ponto de vista, poderíamos tomar o personagem de Graham como um arquétipo do homem sensível, "pós-*yuppie*", em contraposição ao John, pragmático, mentiroso e oportunista, *yuppie* até o último fio de cabelo.

Porém não é esse o nosso interesse do ponto de vista da psicanálise, e sim, perguntarmo-nos como o artista, que sempre antecede o psicanalista, pode nos ensinar sobre o real.

O filme gira em torno dos quatro personagens, aliás, são na verdade, cinco, pois Elizabeth, a ex-namorada ausente de

Graham é quem precipita a ação. Por ela Graham se afastou; por ela, ele se dedicou à pesquisa de vídeo-tape numa atualização tecnológica do tema freudiano "o que quer uma mulher"; e vai ser por ela, por sua traição narrada por John, que ele vai poder se libertar do vídeo-tape e cair nos braços de uma mulher de verdade, Ann. Nesse jogo de presença e ausência, eis a primeira lição de Soderberg: A Mulher não existe, mas opera como causa de desejo, precipitando a ação que move o filme.

O que existe são mulheres particulares, e devem ser tomadas uma a uma, como as irmãs Ann e Cíntia. Na verdade, no jogo especular da rivalidade fraterna, elas por vezes se confundem, se misturam, uma vendo na outra o aspecto da feminilidade que não quer ou não consegue assumir.

Cíntia é a mulher fálica. Aparentemente se oferece como objeto sexual para os homens, mas ela comanda o jogo. Ela determina que quer transar na cama da irmã, ela procura Graham para "tirá-lo" da irmã; ela decide se exibir e se masturbar na frente dele, para exibir seu gozo *fálico*.

Porém mesmo a fálica Cíntia opera como mulher, como objeto causa de desejo de John. Na linda cena em que ele a recebe em sua casa, na cama de sua irmã, John, com o pênis encoberto por uma planta que oferece a ela de presente, emula o quadro de Eros e Psique citado por Lacan, e revela: ela é Psique, é sua alma, alma de *yuppie*, leviana e superficial, porém sua alma. Aliás, é Cíntia que explicita a ética diferencial entre os homens e as mulheres: John é um mentiroso, porque trai a mulher; ela não trai a irmã, pois nunca fez votos de fidelidade e amor a ela, nunca fez votos matrimonias. Entre um homem e uma mulher, quando o desejo se transforma em voto simbólico, aí há traição.

Ann, em contraposição, é um personagem mais complexo. Inicialmente apresenta-se como uma obsessiva que se angustia com fantasias de lixo e de morte, buscando na psicanálise algumas respostas. O encontro com Graham marca um momento de mudança.

Ann gosta do casamento com John, da segurança supostamente dada por ele, da bonita casa que têm. No entanto, não o deseja, está em busca de algo que o encontro com Graham desencadeia.

Lacan nos fala, em vários momentos de seu ensino, da re-

lação da mulher com a verdade. Chega mesmo a cunhar a expressão *a verdadeira mulher* para se referir a Madeleine, esposa de André Gide, e a Medeia, destacando o ato de franqueamento no qual uma mulher é capaz de abandonar a lógica fálica, a lógica do ter, para mergulhar no abismo insondável do ser. Madeleine e Medeia ultrapassam esse limite por vingança: foram traídas no voto simbólico do amor, por seus homens, e no ato da destruição de seus bens mais preciosos visam o coração do ser do traidor.

Em seu livro *O que Lacan dizia das mulheres*, Colette Soler contrapõe Madeleine e Medéia a um outro personagem feminino, citado por Lacan no *Seminário A transferência* como uma mulher de verdade: Ysé, de Paul Claudel na *Partilha do meio-dia*. Madeleine e Medéia agem movidas pela vingança, mas Ysé é outra coisa:

> "Assim, a esplêndida Ysé, com seu belo riso e toda sua malícia juvenil, faz-nos divisar um horizonte mais funesto, onde impera a aspiração mortal que rompe todo vínculo humano, que apaga os homens amados por ela e também os filhos [...] em nome de um anseio propriamente abissal, de uma vertigem do absoluto da qual o amor e a morte são apenas os nomes mais comuns, e para os quais o nome de gozo não seria inoportuno".
> (Soler, 2005, p. 22)

É claro que Ann não se compara a Madeleine, a Medéia ou mesmo a Ysé. Porém creio que aqui temos mais um ensinamento de Soderberg: de uma maneira simples, pequena e aparentemente superficial, toda mulher, quando ama, franqueia a lógica do ter pela lógica do ser. Ann abandona seu próspero marido *yuppie* e sua bela casa pelo amor de um homem de renda nebulosa, que vive num cortiço. Aliás, o próprio Lacan nos diz em *Televisão*, que, por estar não-toda na lógica fálica, não há limites para as concessões que cada mulher faz por *um* homem: de seu corpo, de sua alma, de seus bens.

Vou encerrar estes breves comentários com um personagem que me parece bem patético: John, o *yuppie* vencedor, re-

vela-se um típico perdedor, um *looser* do imaginário mitológico norte-americano. Se observarmos bem, John é um personagem freudiano típico: parece saído das páginas das *Contribuições à Psicologia do Amor*. Divide-se entre a mulher do amor, a santa, Ann, sua mulher, a quem no entanto não ouve, mente insensivelmente, critica na frente dos outros (cena do jantar), porém cuja inocência e santidade quer preservar: não é à-toa que ela não o deseja e ele nem se questiona sobre o que ele tem a ver com isso. Por outro lado, deseja a puta, Cíntia, sem se dar conta de que está envolvido num jogo mais complexo, do qual pode ser descartado a qualquer momento. Oferece-se como Eros, a encarnação do Amor, à Cíntia, que quer apenas derrotar e desvendar o mistério da feminilidade na irmã, no melhor estilo histérico de "o que é que ela tem que eu não tenho?"

Para concluir, queríamos dizer que o filme de Soderberg é sem dúvida uma obra datada e, por isso, algo da ingenuidade de sua aposta na verdade do amor pode, hoje, nos fazer sorrir. Porém, como não acreditar na verdade do amor, se temos no sexo o único antídoto para a morte? O ser-para-o-sexo necessita da mentira verdadeira do amor para enfrentar o destino inexorável do ser-para-a-morte. Este é mais um ensinamento de Soderberg.

referências bibliográficas

LACAN, J. Allocution sur les psychoses de l'enfant In *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001.

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

SOLER, C. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1974.

resumo

A autora recorre ao filme de Steven Sodenberg para discorrer sobre os infortúnios do ser-para-o-sexo. Analisa os personagens e constata que, embora o filme seja datado e fale de uma época precisa: as relações humanas na virada dos anos 1980/1990, transcende também esse limite, quando aborda o eterno feminino.

palavras-chaves

Feminino, amor, histeria, desejo, capitalismo

abstract

The author uses the motion picture by Steven Sodenberg to write about the unhappinness of the being-to-the-sex. She analyses the characters and verifies that, eventhough the picture is about a precise moment of history: human relationships at the turning point between the years 1980/1990, it goes beyond and above that when it deals with the question of woman's desire.

key-words

Feminine, love, hysteria, desire, capitalism

recebido

30/03/2007

aprovado

14/07/2007

O tratamento dado às questões do amor pela psicanálise

Andréa Hortélio Fernandes

A psicanálise surge com a constatação feita por Freud, no início do século passado, de que as histéricas re-atualizavam na cena analítica as desventuras de suas vidas amorosas. De fato, desde 1892, Freud descreve suas pacientes, nos sucessivos casos clínicos de histeria, como participantes de um destino no qual se cumpria uma "infeliz história de uma moça orgulhosa que queria amor"[1]. A partir daí, dentre os efeitos da transferência, Freud pode perceber que toda demanda é demanda de amor. O tratamento da vida amorosa pela psicanálise, naquela época, associava-se ao fato de as pacientes mostrarem-se despreparadas para se refugiar "no amor de algum homem desconhecido"[2]. Em parte, decorria daí, a necessidade do manejo da transferência. Em pleno século XXI, as dores do amor continuam a ser trazidas para a análise, muito freqüentemente por mulheres. Queixam-se de não se reconhecerem nas suas escolhas, porém não abrem mão dos seus parceiros amorosos. O gozo daí resultante convoca o exame de como a psicanálise pode tratar essa questão.

[1] Freud. Estudos sobre Histeria (1892/1969, p. 193).

[2] Freud. Estudos sobre Histeria (1892/1969, p. 193).

transferência dos protótipos paternos

A capacidade das histéricas em se doar ao outro é perceptível na transferência analítica. A benevolência feita pelas histéricas traz em si uma demanda sustentada na possibilidade do analista suportar os efeitos da transferência. Foi assim que Freud viu-se convocado a responder às reivindicações de amor anteriormente dirigidas aos "protótipos paternos". Essa expressão, "protótipos paternos" utilizada por Freud, revela que ele toma a transferência como reatualização da realidade sexual inconsciente dos analisantes com o analista. E sua utilização mostra que, na transferência, uma paciente transfere tanto sentimentos de amor dirigidos ao pai como à mãe.

Em "Estudos sobre a histeria" (1892) vemos que o pai ao

qual Freud se refere é o pai do amor. Na época, as filhas que chegam a Freud revelam não ter limites nas concessões feitas para cuidar dos pais enfermos. Chegam mesmo a abdicar de suas vidas amorosas, porém o retorno do recalcado faz-se sentir, sobretudo na forma de sintomas de conversão. Trinta anos mais tarde, na conferência sobre a feminilidade, Freud (1932) vai dizer que o analista pode ser convocado como substituto transferencial da relação da analisante com sua mãe. Lacan retomará a questão abordando a relação mãe e filha, através do que denominou devastação. Retomaremos o ponto um pouco mais adiante.

Ainda na conferência de 1932, Freud admite que as analistas mulheres podem ter maior facilidade em lidar com as reivindicações de amor trazidas para o tratamento analítico. A experiência da maternidade, na qual está em jogo, especialmente, o dom do amor, habilitaria as mulheres a lidar com as questões das demandas em análise. Contudo, o tratamento das questões do amor pela psicanálise só faz sentido se daí surge algum sintoma.

Quanto ao sintoma, muitas vezes vemos o sujeito vir à análise por padecer de reconhecimento. Ele se queixa de não mais se reconhecer nos seus atos e escolhas e também de não ter o reconhecimento do outro. Os homens tentam lidar com essa questão na vertente fálica de ter ou não ter bens, mulheres, poder, etc. Já as mulheres o fazem pela vertente do amor, demandam amor e mais amor, numa tentativa vã de receber por tal viés algo que possa dar ao seu ser uma significação, uma plena representação, uma significação fálica, vinda por meio do companheiro. Faz sentido, então, como aponta Soler (1995), afirmar: os sintomas das mulheres se situam no nível do ser e não do ter.

Sobre o sintoma, no Seminário R.S.I. (1974-1975), Lacan traz uma nova definição e diz haver "consistência entre o sintoma e o Inconsciente". Tal concordância se dá pela nova definição do sintoma: "modo como cada um goza do Inconsciente, na medida em que o inconsciente o determina"[3].

Cabe lembrar que Lacan afirma estarem as analistas mulheres certamente mais à vontade com o inconsciente. Adverte que a idéia de mérito se reverte, pois as mulheres perdem o que poderia ser entendido como uma especificidade ligada ao gênero. O importante é como cada uma goza do seu inconsciente e, para as mulheres, a questão é ainda mais particular, já que elas são não

[3] Lacan. *Le Séminaire –livre XXII: R.S.I.* (1974-1975, leçon du 18 fevrier 1975). Inédit.

todas inscritas na significação fálica, o que lhes possibilita experimentar um gozo Outro, suplementar.

Vemos, portanto, o tratamento dado às questões do amor sofrer uma mudança, de Freud a Lacan. Freud, por se restringir, à significação fálica, apresenta elaborações com limite no rochedo da castração. Conseqüentemente, vai tentar responder à reivindicação fálica, tanto do lado masculino como do lado feminino. Apresenta-se aí para ele o problema do final de análise, que apontaria para um resto a ser elaborado sob a forma do protesto viril nos homens e da inveja do pênis nas mulheres.

Quanto à realidade sexual do inconsciente, a obra de Freud vai até o rochedo da castração e isso, sem dúvida, está atrelado à forma como ele vai tratar a vida amorosa trazida à cena analítica pelas histéricas. Se, em Freud, as dores do amor foram tratadas dentro do âmbito da significação fálica, no campo do ter o filho, ter o amor correspondido. Em Lacan, as dores de amor serão investigadas através do modo de gozar aí atrelado.

o gozo e o masoquismo feminino

Na psicanálise, a demanda de amor vai ser entendida como a convocação feita a cada sujeito frente ao real da castração. Nos textos sobre o complexo de Édipo, Freud vê como a demanda de amor, para a menina, atrelada à constatação da castração no real do corpo, implicando, como diz Soler, em "mudar de zona erógena, de objeto, de finalidade pulsional e passar das pulsões ativas para as passivas"[4]. Sem parâmetros do que seja uma mulher, o caminho do tornar-se mulher convocará cada uma a colocar-se como objeto que possa atrair sobre si o desejo do outro.

Assim, a psicanálise será continuamente convocada a responder à questão de como um sujeito, e mais especificamente a menina, ao se tornar mulher, poderá colocar-se como objeto. Seria, em Freud, uma "resposta às exigências do amor na maturidade"[5] entre outras respostas possíveis apresentadas para o enigma da feminilidade. Colocar-se como objeto para o outro aponta para o masoquismo feminino, no que ele tem de universal e revela a questão do feminino estar além da questão da feminilidade, é algo a ser elaborado em cada análise.

A aposta feita pela psicanálise, desde Freud, esteve asso-

[4] Soler. *As variáveis do fim de análise* (1995, p.129).

[5] Freud. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905/1969, p. 85).

ciada à possibilidade de franquear às mulheres, que traziam suas dores de amor para o divã, fazer semblante de objeto do desejo do outro e, não estar no lugar de objeto para o outro. A segunda opção traz em si o masoquismo feminino, demonstra a dificuldade da mulher em fazer semblante de objeto causa de desejo de um homem, sucumbindo assim a ocupar o lugar do objeto para o outro, ocupando o lugar destinado a ser objeto do desejo do Outro. Em tais circunstâncias a mulher vê-se presa numa alienação, alienante e alienadora, à qual ela sucumbe como sujeito a diferentes modalidades de gozo.

De acordo com Soler, no texto "Commandement de la jouissance" (1998), no tratamento analítico, cabe o questionamento sobre em que medida o gozo fálico e o gozo suplementar ordenam o espaço do sintoma. Segundo Soler, o gozo subtraído da operação castração impulsiona e orienta o vetor do desejo. É possível encontrar tal orientação já em Freud, pois ele mostra o sujeito do desejo comandado pelo objeto causa de desejo, que, para Freud, é o objeto perdido. Poderíamos então afirmar que a extração do objeto nos levaria à emergência do sujeito do inconsciente?

O *Seminário R.S.I.* (1975) pode nos ajudar a responder a essa questão. Nele, Lacan enuncia que o pai dá o exemplo de sua função de sintoma, ao assegurar o enodamento dos três registros: ao enodar o amor por uma mulher, na sua vertente imaginária; o desejo sexuado, na sua vertente simbólica e a opção pela vida reprodutiva, na sua vertente real. De fato, o pai é uma função responsável por um desejo que, não sendo anônimo, faz da mulher eleita, mãe. Dito de outro modo, o pai tem a ver com a função desejo, porque ele toma a vertente de orientar-se para uma mulher como objeto *a* que causa seu desejo. Temos, assim, a mulher na posição de causar o desejo do outro. Abre-se à mulher a condição de sujeito, já que, como diz Lacan:

O sujeito é causado por um objeto que só é notável por uma escritura, e é assim que um passo é dado na teoria ...objeto que designo, que escrevo com a escritura pequeno *a*, e do qual nada é pensável, com o senão apenas de que tudo que é sujeito, sujeito de pensamento que se imagina ser Ser, é por isso determinado[6].

Entretanto, não basta que esteja na posição de causar o desejo do outro, no caso do parceiro homem: além de causar o

[6] Lacan. *Le Séminaire –livre XXII: R.S.I.* (1974-1975, leçon du 21janvier 1975). Inédit.

desejo, uma mulher precisa funcionar como um sintoma para um homem. Ela o faz ao emprestar seu corpo para o homem gozar dela e, assim, gozar do seu próprio inconsciente. Inversamente, este gozo do inconsciente dá ao homem o acesso ao gozo do corpo a corpo, que é o gozo fálico e não o gozo do Outro.

Segundo Soler (1998), uma mulher sintoma é um corpo a gozar pelo viés do inconsciente, mas tem por resultado o fato do gozo franqueado pelo corpo do Outro ser para o homem um gozar do inconsciente. Isso faz com que, no amor, o homem fique sozinho com seu inconsciente. Os significantes discretos do inconsciente lhe são suficientes. O gozo do corpo do Outro é suficiente, dando-lhe o substancial da sua identidade de homem, ao invés de entrar em oposição como o gozo fálico.

Na clínica, vemos a demanda de análise de certos homens acontecer, quando algo abala sua identidade viril. Alguns homens procuram análise em decorrência do fato da possibilidade de o encontro sexual levantar algo acerca da sua divisão subjetiva, e eles não conseguem se sustentar nos significantes advindos do gozo do corpo do Outro. Foi assim que um jovem homem veio para a análise queixar-se de sua timidez. Tentava lidar com ela, olhando com atenção para como outros homens se comportavam no trabalho, sem, entretanto, conseguir criar com eles laços de amizade. Estando o seu olhar tão voltado para os homens, vê surgir, entre os seus colegas, a suspeita de que ele seria homossexual. Esse jovem homem recebe do Outro a própria mensagem invertida, já que o questionamento retorna para ele sob forma de dúvidas acerca de como conquistar uma mulher, pondo em cheque sua identidade sexual.

efeitos subjetivos do gozo

O ensino de Lacan mostra que os efeitos subjetivos das características do gozo encontram-se de diferentes formas para o homem e para a mulher. No homem, temos a versão mulher-sintoma como esteio para sua identidade sexual. Para a mulher, temos a versão homem-devastação, que pode levá-la a vivenciar um grande mal-estar e a demandar análise. Porém, caberá ao analista estar atento ao manejo da transferência.

O termo devastação foi utilizado por Lacan, ao referir-se

à relação mãe-filha na qual uma reivindicação fálica está em jogo. Para Soler(1998), mesmo que o homem como uma devastação para uma mulher possa incluir uma reivindicação fálica, ela não se reduz a isso, pois ela não pertence ao gozo fálico. Só é possível entender a sua verdadeira natureza de devastação a partir das características do gozo feminino, conseqüência da devastação, nos diz Soler.

Sobre o gozo feminino, Soler aponta o seminário *O objeto da psicanálise* (1966) de Lacan como esclarecedor para algumas questões. Nele, conforme a autora, Lacan afirma que o orgasmo, como sintoma, é uma emergência do gozo para o sujeito. O seu valor está associado ao fato de o orgasmo promover a evanescência do sujeito dividido, ao levar o sujeito a um gozo fechado sobre si mesmo. Logo, a presença do gozo orgástico leva à ausência do sujeito.

Após recorrer a Lacan, Soler traz uma contribuição da clínica. Ela afirma que a experiência do orgasmo é mais fechada, mais preenchedora nas mulheres, mas, nem por isso, menos desestabilizante, já que a mulher perde suas bases de identificação. O orgasmo rapta-a de si mesma. Esse seria o núcleo da devastação, o gozo outro que devasta o sujeito no sentido mais forte do termo, que o faz apagar-se no espaço de um instante.

A partir daí, Soler tenta aproximar o gozo feminino do gozo suplementar dos místicos. Ela examinará os efeitos subjetivos do gozo feminino e dirá que eles vão desde o mais leve descentramento à mais profunda angústia, passando pelos mais variados graus de evitamento. Soler, ao destacar o ponto em que Lacan se referiu aos místicos, revela que a aspiração deles encontrava-se na tentativa de se abolir no Outro. É um ponto importante para a questão do tratamento dado às questões do amor pela psicanálise, uma vez que, por aí, é possível articular o gozo feminino ao gozo Outro suplementar próprio aos místicos.

Por causa do apagamento experimentado pelas mulheres com o gozo sexual, Lacan aproxima o gozo feminino do gozo dos místicos. Muito raramente as mulheres recorrem ao ato sexual quando as coisas não vão bem, seja no trabalho, no lazer etc. As mulheres recorrem muito freqüentemente à sedução falicizante[7]. Elas são levadas a buscar a absolutização do amor e com isso são impulsionadas a uma busca insaciável do Outro que, em algumas

[8] Lacan. *O Seminário- livro XX: Mais ainda* (1972-73, p. 112).

[7] Lacan. *Le Séminaire – livre 13: L'objet de la psychanalyse* (1966, aula de 27 de abril de 1966), inédit.

circunstâncias, revelam a tentativa de se abolir no Outro como os místicos.

Reconhecemos os esforços de algumas mulheres em se abolir no Outro, ao buscarem elevar seus homens à magnitude de Outro. A clínica é fecunda em exemplos como o que trazemos a seguir.

Uma mulher que ocupa um alto cargo numa multinacional opta por se casar, quando jovem, com um homem que só tem o segundo grau e é motorista profissional. Durante cerca de vinte anos de casamento, ela tentou fazer dele um homem, buscando fazê-lo trabalhar como motorista em empresas nas quais pudesse ter melhor rendimento salarial. Paralelo a isso, depositava regularmente todo o seu salário na conta do marido. O pacto só se desfaz quando o marido se recusa a acompanhá-la no cortejo de uma festa em homenagem ao santo de que eram devotos.

O capítulo VII do Seminário XX traz algumas contribuições acerca da dificuldade de entrada em análise de mulheres que não medem as concessões que são capazes de fazer em nome do amor a seus companheiros. Em tais situações constatamos o que Lacan fala neste capítulo acerca de uma de que "o *a* pode se prestar a confusão com o S(A) (Outro barrado), abaixo do qual ele se inscreve no quadro [da sexuação], e isto, pelo viés da função do ser"[8]. Segundo ele, se a confusão existe, advém do fato de o homem se prestar para a mulher à confusão com Deus. O que retoma afirmação feita por Soler (1995), segundo a qual os sintomas das mulheres se situam no nível do ser e não do ter. Para tornar analítico esse sintoma, há necessidade de fazer uma cisão, um deslocamento.

Por fim, ainda retomando o texto "Commandement de la jouissance", Soler coloca não haver apenas a reivindicação fálica na relação mãe-filha, existiria também a reivindicação do gozo que ex-siste, gozo suplementar e, por isso, a mulher apela ao Outro. Neste ponto ocorre uma aproximação com a questão do masoquismo: algumas mulheres consentem em fazer a mascarada masoquista, fazendo uma série de concessões para os homens. Entretanto, nestes casos, Soler acredita que elas são aquiescentes aos semblantes.

Como dizia Lacan, em Televisão (1973), "não haver limites para as concessões" que cada mulher "faz a um homem: de

seu corpo, de sua alma, de seus bens"[9]. Afirmava também que no discurso analítico não se faz outra coisa que falar de amor, apontando que "o discurso analítico nos traz que falar de amor é em si mesmo um gozo"[10]. A psicanálise não pode se furtar a tratar as questões do amor, pois se há psicanálise ela se funda na regra fundamental da associação livre que leva os pacientes ao princípio do prazer ou gozo, como afirma Lacan em 1966[11], dada a coalescência do *a* com S(Ⱥ) (significante da falta no Outro). Portanto, para tratar as questões do amor, caberá dissociar o *a* do A. Só assim poderá ser possível "distinguir os efeitos de ser que se ganha ao preço de muitas concessões no amor e o gozo que se obtém de quebra"[12].

[9] Lacan. Televisão, p. 538.

[10] Lacan. *O Seminário- livro XX: Mais ainda* (1972-73, p. 112).

[11] Lacan Le *Séminaire – livre 13: L'objet de la psychanalyse* (1966, aula de 27 de abril de 1966), inédit. Nesta aula Lacan discute a tradução do termo *jouissane* para o inglês e diz seria melhor optar por *lust* do que por *enjoy*.

[12] Soler, C., *Ce qui Lacan dissait des* femmes, p. 79.

referências bibliográficas

Freud. Sigmund (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. Vol. VII.

Freud. Sigmund (1892-1895) Estudos sobre histeria. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. Vol. III.

Lacan. Jacques. *Le Séminaire – livre 13: L'objet de la psychanalyse*. Inédit.

Lacan. Jacques. *O Seminário- livro XX: Mais ainda* (1972-73, p. 112).

Lacan. Jacques. Televisão (1973). In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

Lacan. Jacques. *Le Séminaire –livre XXII: R.S.I* (1974-75). Inédit.

Soler. Colette. *As variáveis do fim de análise*. São Paulo: Papirus,1995.

Soler. Colette. *Ce que Lacan disait des femmes*. Paris: Éditions Champ lacanien. 2003.

resumo

Este trabalho explora o tema do amor através do exame das dores de amor trazidas à cena analítica, sobretudo pelas mulheres. Retoma a necessidade do manejo da transferência, ponto já presente nas elaborações freudianas que encontraram seu limite no rochedo da castração. Evidencia que o tratamento das questões do amor pela psicanálise mudou de Freud a Lacan, uma vez que o primeiro se limita ao âmbito da significação fálica, enquanto o segundo vai explorar o gozo que está em jogo ao se falar de amor na clínica.

palavras-chaves

Amor, gozo, psicanálise

summary

This text explores the theme of the love through the exam of the love pains brought to the analytical scene, above all, by the women. The text retakes the need of the handling of the transference, point already present in the Freudian elaborations that they found his limit in the crag of the castration. It evidences that the treatment of the subjects of the love in the psychoanalysis changed from Freud to Lacan while the first is limited to the extent of the phallus significance, while, the second will explore the enjoyment that is in game when someone speaks of love during a clinical psychoanalysis.

key words

Love, enjoyment, psychoanalysis

recebido

30/04/2007

aprovado

08/06/2007

André Gide: Entre amor, desejo e gozo

Maria Helena Martinho

Este texto pretende destacar alguns aspectos da infância de André Gide extraídos da criação literária do próprio autor, nos quais ele descreve e formaliza episódios de sua vida, de seu romance familiar, deixando transparecer o modo que utiliza para negar a castração do Outro: o desmentido (*Verleugnung*). Assim, de forma paradigmática, ilustra a estrutura perversa para a psicanálise. O texto procura ressaltar o que há de singular na perversão de Gide: embora o Nome-do-Pai não falte a esse sujeito, pois ele não é um psicótico, não há em Gide a conjunção entre o amor e o desejo, ao contrário, evidencia-se a disjunção destes dois elementos, e sua infância é marcada pela função de duas mães: Juliette, a mãe biológica, mãe do amor e do dever; tia Mathilde, a mãe do desejo. Baseado nos ensinamentos de Lacan sobre André Gide, o texto interroga: em que posição a mãe do amor e do dever deixa seu filho em seus primeiros anos de vida? O que foi para esta criança a sua mãe?

André Gide nasce em Paris em 1869 e morre em 1951, aos 82 anos de idade. Devota a sua vida à literatura. Autor de mais de 50 livros, dentre os quais várias ficções, poesias, críticas, biografias e traduções. Em 1947 recebe o Prêmio Nobel de Literatura, conquistado por meio de sua obra *L'immoraliste*, escrita em 1902. Além da obra publicada, Gide escreveu uma série de notas e papéis íntimos, os quais endereça a Jean Delay, um psiquiatra eminente, que consagrou a juventude de Gide nos dois volumes de sua obra.[1] "Era no psicobiógrafo que suas notinhas encontrariam sua destinação de sempre".[2] Pois, ao escrever a psicobiografia de André Gide, Delay consegue manter "o método psicanalítico, aquele que procede à decifração dos significantes, sem considerar nenhuma forma de existência pressuposta do significado".[3] O livro de Delay "encontra na ordenação de sua própria narrativa a própria estrutura do sujeito que a psicanálise designa".[4]

[1] Delay, Jean. *La jeunesse d'André Gide*, Paris: Gallimard, 1956.

[2] Lacan, Jacques, (1958). "Juventude de Gide ou a letra e o desejo". Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.754.

[3] Ibid., p. 758.
[4] Ibid., p. 758.

o casal parental

Paul Gide, pai de André, descende de homens burgueses: magistrados e acadêmicos. Tem uma fulgurante carreira universitária como professor de direito. Homem sensível, por quem André tinha certa veneração. Paul passava a maior parte do seu tempo em casa, no escritório, espécie de templo o qual André era vez por outra convidado a freqüentar, raros momentos em que usufruía a companhia do pai. Por divergir de sua mulher quanto à educação do filho, deixava ao encargo dela toda a educação do menino. Segundo a mãe, a criança deveria submeter-se às ordens sem questioná-las. Ao contrário, Paul acreditava que a melhor pedagogia era explicar tudo à criança até que ela pudesse compreender. Na relação com seu pai André tinha o encanto, a alegria, a tolerância e a cultura intelectual. Em *Se o grão não morre*, ele retrata seu pai:

> "Quando meu pai não tinha muito trabalho, ele me dizia: 'Meu pequeno amigo, venha passear comigo!' Ele sempre me chamava meu pequeno amigo! Minha mãe retrucava: 'Vocês serão razoáveis, não é? Não voltem tarde!' Eu adorava sair com meu pai, e como ele raramente se ocupava de mim, do pouco que eu fazia com ele guardava um aspecto insólito, grave, alguma coisa um pouco misteriosa, que me encantava".[5]

[5] Gide, André. *Si le grain ne meut* (1955). Paris: Folio, p. 17-18.

André evoca a felicidade que experimentava em ir a Luxemburgo com seu pai, seu encantamento por ele e seu incômodo com a rigidez da mãe.

Aos doze anos de idade, perde seu pai. Em *Os falsos moedeiros*, através do personagem Boris, elabora algo sobre o próprio drama, a tragédia ocorrida na sua infância: a morte de seu pai. No romance, a morte do pai deixa o pequeno Boris submetido aos cuidados do avô. Enquanto André, após a morte do pai, fica submetido à sua mãe, "todo envolvido por esse amor que doravante se fechava sobre ele".[6] Estar entregue à mãe é estar fadado à morte, é estar condenado a permanecer prisioneiro desse amor

[6] Ibid., p. 410.

materno.

Juliette Rondeaux, a mãe de André, descende de uma família de industriais, mulher austera, masculinizada e virtuosa, cultuava a moral, sacrificava-se em nome do dever. Casou-se tarde com o pai de André por insistência da família, pois seu desejo se satisfazia com a presença de Anna Shackleton, sua preceptora, sua amiga.

> "Era uma mocinha pouco receptiva aos pretendentes quanto às gentilezas, e que das núpcias que tardam a vir, consola o vazio com uma paixão por sua preceptora, cujas cartas Jean Delay torna eloqüentes, de um modo impassível: o ciúme e o despotismo não são de se relegar nelas, embora não sejam estampados, nem tampouco os abraços de uma alegria inocente, por mais ancorados que sejam em rotinas de vestais".[7]

A posição subjetiva da mãe de Gide marca-se por uma homossexualidade não manifesta no corpo, mas a partir de uma relação apaixonada com a sua preceptora inglesa. "Juliette Rondeaux toma-se de uma amizade passional por sua preceptora e 'essas senhoritas', como se dizia, tornam-se inseparáveis".[8] Ana escreve a Juliette: "Que estranha coisa que une totalmente uma vida a outra. Quando estamos separadas, parece que a vida é um deserto; quando estamos juntas, a vida é sempre doce".[9]

Mulher de moral puritana, encarava a vida como um dever e, provavelmente, assim se ofereceu a seu marido para conceberem seu único filho, André. Certa vez, Juliette queixou-se do marido ao filho já adulto: "Teu pai, que nunca me fez a sombra de um elogio".[10]

sua tia mathilde rondeaux

A tia Mathilde interveio de forma decisiva na história de André. Foi, ao mesmo tempo, a salvadora e a pervertedora. Lucile Bucolin, a tia de *A porta estreita*, possui todos os traços de Mathilde: indolente e sensual, passa seus dias estendida sobre algum

[7] Lacan, Jacques, (1958). "Juventude de Gide ou a letra e o desejo". Op.Cit., p.760.

[8] Delay, Jean. *La jeunesse d'André Gide*. Op. Cit., p, 46.

[9] Ibid., p. 46.

[10] Gide, André. *Correspondance avec as mère*. Paris: Gallimard, 1998, p. 631.

sofá, às voltas com o tédio ou com alguma crise nervosa. Não escondia seu gosto pelos jovens, escandalizando o meio puritano a que pertencia seu esposo, um homem mais velho e que a amava profundamente. Mathilde, a tia da realidade, acabou fugindo com um de seus amantes, abandonando os filhos e o marido, o qual não sobreviveu por muito tempo a essa mágoa.

Em *A porta estreita*, encontrando-se a sós com o sobrinho de treze anos de idade e, sob o pretexto de ajeitar-lhe a roupa, a tia passa a mão em seu peito, seduzindo-o, convidando-o a ser amável por ser desejado.

> "Um dia, naquele verão entro no salão e apanho um livro, ela estava ali, ela que habitualmente parecia que não me via, me chama. Por que vais tão rápido? Te causo medo? Com o coração palpitante me aproximo, me esforço em sorrir e lhe estendo a mão. Ela segura minha mão e a com a outra me acaricia a face. Como tua mãe te veste mal! Pobrezinho! Usa-se o colarinho aberto. Abre a camisa, me abraça com seu rosto perto do meu, e com uma das mãos me acaricia o peito, por baixo da camisa e vai descendo a mão. Dei um salto tão brusco que os botões se abriram. Corri para o jardim, o rosto incandescido, e lá, em uma pequena cisterna, lavei tudo o que ela havia tocado".[11]

[11] Delay, Jean. *La jeunesse d'André Gide*. Op. Cit., p. 297.

Realidade e ficção se misturam. A tentativa de sedução da tia Mathilde foi narcisicamente fundadora para Gide e, como se espera, despertou-lhe o desejo, dando à libido do menino figura humana. Mas, entre os dois lugares constituintes da cena originária, a subjetividade de Gide rejeitou aquela que fazia dele o objeto do desejo feminino para identificar-se com a sedutora. A descoberta, aos vinte e quatro anos, de seus gostos pederastas representa o momento constituído pela cena com a tia.

> "No momento daquela sedução, ele se transformara no filho desejado e, aliás, fugira hor-

> rorizado, porque na verdade, nada viera introduzir o elemento de aproximação e mediação que teria feito daquilo outra coisa que não um trauma. No entanto, ele se descobrira pela primeira vez na posição de criança desejada. Essa situação nova, que sob certo aspecto seria salvadora para ele, iria fixá-lo, no entanto, numa posição profundamente dividida, em razão da maneira atípica, tardia como se produziu esse encontro".[12]

O invólucro mortal, que Gide havia conhecido no amor materno, muda. Mais que o amor protetor, é o desejo que salva. A sedução salvadora da bela Mathilde teve o efeito de uma mutação decisiva, mostrando o recuo da morte. Gide assume o desejo do qual ele foi objeto e o qual não pôde suportar, ficando para sempre e eternamente apaixonado pelo "menino que fora por um instante nos braços da tia que lhe afagara o pescoço, os ombros, e o peito".[13]

uma criança privada de luz

A infância de André Gide marca-se por uma falta de graça. Suas primeiras fotografias mostram-no feio, rosto contraído, ar ranzinza, parece privado da florescência da infância. André foi uma criança "toda cozinhada na sombra".[14] Ao relatar sua infância, descreve-se como privado de luz: "A espessa noite em que minha puerilidade se demorava".[15] O estado larvar em que eu me arrastava".[16] "As trevas em que pacientava a minha infância".[17] Criança solitária, educada na mais estrita moral protestante, filho de pai doce e mãe tirânica. O sentimento de solidão e de dessemelhança é experimentado por André desde muito pequeno.

Aos doze anos de idade, após a morte do pai, diz com desespero: "eu não sou igual aos outros"[18], evocando o *Schaudern*, palavra tomada de Schopenhauer, "que poderíamos traduzir como 'calafrio na espinha do ser'"[19]. A primeira experiência do *Schaudern* foi provocada pelo anúncio da morte de um primo pequeno; a segunda, pela morte de seu pai; e a terceira, quando imaginou que um de seus colegas corria risco de morte com as

[12] Lacan, Jacques. (1957-58). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999, p. 270.

[13] Ibid., p. 270.

[14] Gide, André. *Si le grain ne meut* (1955). Op.Cit., p. 430.

[15] Ibid., p. 369.

[16] Ibid., p. 389.

[17] Ibid., p. 438.

[18] Ibid., p. 439.

[19] Alberti, Sonia. "A homossexualidade de André Gide". Em: *Falo 4/5: Revista Brasileira do Campo Freudiano*. Salvador: Editora Fator Ltda, 1989.

prostitutas do Havre.

O erotismo masturbatório no menino André traz a marca das sombras da morte, como veremos mais adiante. Há aí alguma coisa de absolutamente originário na sua sexualidade. Em sua primeira ida à escola, aos nove anos de idade, é expulso por estar se masturbando em sala de aula. Os pais, preocupados com a atitude do menino, levam-no a um médico. Ele coloca diante do menino uma série de instrumentos cortantes. E essa ameaça de castração não provoca nele o menor efeito, ele não acredita que algo tão violento possa ser verdade. O modo de gozar de André não sofre qualquer modificação com a puberdade. Seu prazer sempre foi masturbatório. Tal alvo sexual veio para substituir o gozo primário da primeira infância.

Se Eros tem o poder de coesão, de união, em André encontramos o avesso, rompe-se a unidade. Das forças de dissolução originam-se os primeiros gozos. O gozo essencial para André era o masturbatório, atestado desde a sua mais tenra idade.

sua prima madeleine rondeaux

A casa da prima Madeleine, da tia Mathilde e do tio Rondeaux, foi palco de duas cenas: aquela de sedução vivida com tia Mathilde e uma outra vivida com Madeleine, sua prima e dois anos mais velha. No primeiro andar da casa dos Rondeaux, ficava o escritório do tio Émile, que nele se fechava o dia inteiro. No segundo andar, o quarto da infiel esposa. Gide, em *Se o grão não morre*, relata a cena que entreviu: Mathilde estendida sobre um sofá, à espera de seu amante, na companhia de suas filhas mais novas. O quarto dos filhos ficava no terceiro andar da casa e lá, aos treze anos de idade, Gide descobre Madeleine de joelhos, aos prantos, e sente com a cena "um auge de embriaguez, entusiasmo, amor, desamparo e devoção".[20] A partir deste momento, Gide se dedica a proteger Madeleine. Elege-a como objeto único do amor.

> "Aquele instante decidiu minha vida... Ébrio de amor, de piedade, de uma indistinta mistura de entusiasmo, de abnegação, de virtude, eu apelava a Deus com todas

[20] Gide, André. *Si le grain ne meut* (1955). Op.Cit., p. 269.

> as minhas forças e me oferecia, não concebendo mais outro objetivo para a minha vida senão proteger aquela criança contra o medo, contra o mal, contra a vida".[21]

[21] Gide, André. *La porte étroite, Romans, La Plêiade*. Paris: Gallimard, 1958. p. 504.

Diante da prima, Gide reproduz o envolvimento de seu amor: identificado à mãe do amor e do dever, ao modelo de rigor moral, ele doravante gosta em Madeleine de um outro si mesmo, do filho que ele foi para sua mãe, frágil, objeto do amor que necessita de proteção contra o mal e contra a vida.

Aos vinte e quatro anos, ainda virgem, Gide descobriu seu desejo sexual por rapazes, emergindo assim do confinamento masturbatório em que a sua sexualidade havia mergulhado até aquele momento. Descreve como um estado de puro prazer sua primeira experiência sexual vivida com um rapaz. Dois anos depois, após a morte de sua mãe, Gide casa-se finalmente com Madeleine, mulher idealizada, a ponto de se tornar a única. Dedica-lhe um amor puro, infinito e imóvel. Vive com ela, durante vinte anos, um casamento nunca consumado. Madeleine não podia ser nem o objeto nem o agente de uma sedução que lhe causava horror. Por um lado, Madeleine se parece com a mãe de Gide em sua ausência de graça; por outro, tem também traços de sua própria mãe, a mesma cor de pele, o mesmo ar lânguido.

a perversão de gide

Ao contrário do que muitos possam imaginar, a perversão de Gide não se deve ao fato de ele só poder desejar os meninos, de ele ser um pedófilo, mas por construir a mulher ideal, não castrada. Gide faz existir *A Mulher*, sua mãe é "toda para ele" e Madeleine é a única do amor. "É isso que o coloca, em relação à prima, numa dependência mortal, que o faz exclamar: 'Você não tem como saber o que é o amor de um uranista. É qualquer coisa como um amor embalsamado".[22]

[22] Lacan, Jacques. (1957-58). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Op.Cit., p. 271.

Lacan propõe que "todo problema das perversões consiste em conceber como a criança, em sua relação com a mãe, relação constituída na análise, não por sua dependência vital, mas pela dependência de seu amor, isto é, pelo seu desejo de desejo, identifica-se com o objeto imaginário desse desejo, na medida em que a

própria mãe o simboliza no falo".[23] Aqui Lacan põe em evidência a preponderância da relação com a mãe. Entretanto, no texto referente a Gide, dois anos mais tarde, Lacan vai além da concepção mencionada, recolocando em causa a fórmula da metáfora paterna, como o segredo da perversão.

Se nos perguntarmos "O que foi para esse menino sua mãe?"[24], tomando como referência a metáfora paterna, podemos dizer que a mãe de Gide não pôde conjugar o amor e o desejo. Na mãe de Gide, o falo não tem o lugar que deveria ter, para assegurar o funcionamento da metáfora paterna. Na relação primária de Gide com sua mãe apreende-se algo de abissal:

> "Uma mãe que, ao mesmo tempo que tinha altíssimas e notabilíssimas qualidades, e um não-sei-quê de totalmente elidido em sua sexualidade, em sua vida feminina, que, na presença dela, certamente deixava o menino, no momento de seus primeiros anos de vida, numa posição totalmente não situada".[25]

Aqui podemos fazer valer o que domina a existência infantil de Gide: a mortificação. Há uma mortificação do falo, que comporta a falha do desejo de mulher em Juliette. Como o amor da mãe se identificou com o mandamento do dever, ela não simbolizou para ele o desejo pelo falo, o gozo do órgão não foi enganchado na metáfora paterna, e vagou solitário, como vimos na cena da masturbação aos nove anos na escola. Assim, em lugar do desejo da mãe, ou antes, do significado do desejo da mãe, temos a mortificação, e de maneira concomitante e conseqüente, o gozo fálico desempenha seu papel solitário. "O menino Gide entre a morte e o erotismo masturbatório só tem do amor a fala que protege e a que interdita: a morte levou com seu pai aquela que humaniza o desejo. Por isso é que o desejo fica, para ele, confinado no clandestino".[26] O que estaria Lacan ressaltando ao referir-se a Gide como aquele que está "entre a morte e o erotismo masturbatório"?[27] Não são apenas as mães que são duplicadas: a mãe do amor e mãe do desejo. Tudo Indica que nos deparamos com dois falos: o falo mortificado e o falo do erotismo masturbatório. Há em Gide uma repartição da função fálica entre sua mortificação

[23] Lacan, Jacques.(1955-56)."De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses". Em Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.561.

[24] Lacan, Jacques. (1958)."Juventude de Gide ou a letra e o desejo". Em *Escritos*. Op. Cit., p. 760.

[25] Lacan, Jacques, (1958)."Juventude de Gide ou a letra e o desejo". Op. Cit., p.754.

[26] Lacan, Jacques, (1958)."Juventude de Gide ou a letra e o desejo". Op. Cit., p.754.

27 Ibid., p. 764.

nas mãos da mãe e sua liberação de modo solitário, como o gozo do idiota, fora do laço social, fora do laço sexual. O termo "erotismo masturbatório" vem indicar tal liberdade solitária. Se (-φ) é o significante da castração, curiosamente em Gide é como se esses dois elementos estivessem disjuntos: de um lado o (-), o falo mortificado e do outro, o (φ), o falo do erotismo masturbatório.

O menino Gide teve o contato secreto com a morte, *Schaudern*, ao invés do desejo da mãe. Podemos dizer que a mãe do amor identificada à lei tem, sem dúvida, um desejo, mas um desejo que tem como conseqüência (-). É nisso que ela pode ser dita mortífera, ela leva à morte. A mãe está sempre lá e a envoltura do seu amor devora o desejo. Ela não deixa lugar para a falta, a via para o desejo. Sendo assim, na primeira infância há uma disjunção entre amor e gozo. Mas, após a cena tardia de sedução da tia Mathilde, ocorrida aos treze anos de idade, a disjunção se fez entre amor e desejo. A tia torna-se a mãe do desejo, e seria a chance de repositivar o falo, pois o desejo da mãe só deixou a sua incidência negativa, devido ao fato da identificação do amor e do dever.

Que acesso à mulher essa mãe do amor e do dever permitiu a esse sujeito? Permitiu-lhe acesso a uma só mulher do amor. E nesse nível, a mulher ideal para Gide, Madeleine, se desenhou sob a forma do anjo, do ser sem sexualidade. O gozo erótico (ϕ) permaneceu no erotismo masturbatório com os meninos. Em nome desse amor "embalsamado", Madeleine suportou longos anos de um casamento sem sexo. O insuportável, para ela, foi ele ter se apaixonado por outra pessoa. Por isso queimou o mais precioso legado que Gide destinou a ela e à posteridade, as mais belas cartas de amor. "Essas cartas em que ele depositou a sua alma não tinham cópia. E sua natureza de fetiche, evidenciada, provoca o riso que acolhe a subjetividade apanhada desprevenida".[28] A obra literária de Gide, os documentos endereçados a Delay e as cartas de amor não colocam em evidência a forma encontrada por ele de se tornar imortal? Sua estratégia para driblar a morte? Seu modo de desmentir a castração que é a morte?

[28] Ibid.,p.774.

referências bibliográficas

ALBERTI, Sonia. "A homossexualidade de André Gide". Em: *Falo 4/5: Revista Brasileira do Campo Freudiano*. Salvador: Editora Fator Ltda, 1989.

DELAY, Jean. *La jeunesse d'André Gide*, Paris: Gallimard, 1956.

GIDE, André. *Si le grain ne meut*. Paris: Folio, 1955.

GIDE, André. *La porte étroite, Romans, La Plêiade*. Paris: Gallimard, 1958.

GIDE, André. *Correspondance avec as mère*. Paris: Gallimard, 1998.

LACAN, Jacques.(1955-56). "De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses". Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. (1957-58). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

LACAN, Jacques, (1958). "Juventude de Gide ou a letra e o desejo". Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

MILLOT, Catherine. Gide, Genet, Mishima: inteligência da perversão. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

resumo

Este texto pretende destacar alguns aspectos da infância de André Gide, extraídos da sua criação literária e nos quais descreve e formaliza episódios de sua vida, de seu romance familiar, deixando transparecer o modo utilizado para negar a castração do Outro: o desmentido (*Verleugnung*). De forma paradigmática, ilustra a estrutura perversa para a psicanálise. O texto procura ressaltar o que há de singular na perversão de Gide. Embora o Nome-do-Pai não falte a esse sujeito, pois não é um psicótico, não há em Gide a conjunção entre o amor e o desejo. Ao contrário, o que se evidencia é a disjunção desses dois elementos, marcando a sua infância pela função de duas mães: Juliette, mãe biológica, é a mãe do amor e do dever, enquanto a tia Mathilde faz a função de mãe do desejo. O texto mostra aquilo que se evidencia em Gide: a sedução da tia Mathilde é narcisicamente fundadora e salvadora: despertando o desejo, dá à libido do menino Gide a figura humana. Baseado nos ensinamentos de Lacan sobre André Gide, o texto pretende interrogar em que posição a mãe do amor e do dever deixa o filho, nos seus primeiros anos de vida. O que foi para esta criança a sua mãe?

palavras-chave

amor, desejo, gozo

abstract

This text intends to detach some aspects of André Gide´s infancy extracted from the literary creation of the own author, in which he describes and legalizes episodes of his life, his familiar romance, leaving to be transparent the way that he uses to deny the castration of the Other: the *Verleugnung*, thus illustrating what it is the perverse structure for the psychoanalysis. The text intends to stand out what it has of singular in Gide´s perversion: although the *Father´s Name* does not miss to this subject, therefore he is not a psychotic one, does not have in Gide the conjunction between the love and the desire, on the contrary, becomes evident the disjunction of these two elements, marking his infancy for the function of two mothers: Juliette, the biological mother, is the mother of the love and the duty, while the aunt Mathilde, makes the function of mother of the desire. The text makes clear what it is evident in Gide: the saving seduction of the aunt Mathilde is founding, awaking the desire. Based in the teachings of Lacan about André Gide, this text intends to interrogate: In what position the mother of the love and the duty leaves her son, in the first years of his life? What was this mother for this child?

key words

love, desire, enjoyment

recebido

20/02/2007

aprovado

25/05/2007

Gozo e posição subjetiva: Algumas considerações a partir do romance O arrebatamento de Lol V. Stein.[1]

Daniela Scheinkman Chatelard

No Seminário *Os problemas cruciais da psicanálise*, Lacan trabalha a questão do sujeito na psicanálise. No ano seguinte, no Seminário dedicado ao *Objeto da psicanálise*, ele retoma a questão sob a ótica da topologia, para tratar o sujeito e o objeto da psicanálise. Por fim, Lacan prossegue com o Seminário *A Lógica da Fantasia* retomando estes dois termos: sujeito e objeto.

Em alguns momentos, quase fugazes de uma psicanálise, o sujeito percebe seu ser de gozo, pois se confronta com o que ele fora como objeto para o Outro. Assim, deve passar por um desvio em torno da questão de sua existência: *o que sou?* «Sou no lugar de onde se vocifera que o universo é uma falha na pureza do Não-ser», conforme a frase famosa que Lacan toma emprestado de Valéry, para mostrar que o gozo fala, ou seja, o gozo cuja «falta tornaria vão o universo»[2].É esse gozo mesmo, cuja falha torna o Outro inconsistente, esse gozo atribuído ao Outro, ainda que gozo do próprio sujeito, esse gozo encontrado no momento mesmo de sua destituição, no momento mesmo em que percebe seu ser de gozo. Pelo fato de que o Outro não existe, «só me resta imputar a culpa ao Eu [*Je*], isto é, acreditar naquilo a que a experiência nos conduz a todos, com Freud na dianteira: ao pecado original»[3].

Para tanto, vamos recorrer ao texto *Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento*[4*] *de Lol V. Stein*, em 1965, no qual Lacan aborda o que restou do objeto *a*, do que não tem imagem do lado da inconsistência, ou seja, do lado da vacuidade, espaço vazio que ele vai situar em sua topologia, no centro do *cross-cap*; no caso de O *Arrebatamento de Lol V. Stein*, é *o objeto olhar*, definido como o objeto que está no centro de todos os olhares. Este momento de vacuidade é privilegiado, já que mostra claramente o instante da redução do objeto a objeto em estado puro. Quando

[1] Trabalho apresentado no VII Encontro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano em Novembro de 2006-BH. *Gozo:Modalidades e Paradoxos*.

[2] Lacan. Subversion du sujet et dialectique du désir (1998, p. 834).

[3] *Ibid.*,(p. 820).

[4*] Neste romance, M. DURAS vai jogar com o termo *Ravissement*, traduzido em português por *deslumbramento*, mas que também significa *arrebatamento, rapto*.

Lol V. Stein cessa de ser o centro de todos os olhares e presentifica-se ela mesma como puro olhar - olhando mas sem estar num lugar de vidente – pois renuncia a olhar, mas se sabe olhada; está assim reduzida ao objeto em estado puro, aquele que substitui o brilho do objeto, do objeto agalmático. Percebe-se ao longo do romance as mudanças de posição da personagem Lol e onde estaria situado seu ponto de gozo, que para ela ficara intocável, por tratar-se de um romance.

Lacan, em *Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento*[5*] *de Lol V. Stein*, em 1965, coloca o que restou do objeto *a*, do que não tem imagem, do lado da inconsistência, ou seja, do lado da vacuidade. Comecemos por esta passagem na qual confrontam-se, pela primeira vez, Lol e aquela que lhe rouba seu objeto de amor, Anne-Marie Stretter:

[5*] Neste romance, M. DURAS vai jogar com o termo *Ravissement*, traduzido em português por *deslumbramento*, mas que também significa *arrebatamento, rapto*.

«Lol, de repente imóvel, olhara avançar, como ele [Michael Richardson], aquela graça abandonada [trata-se de Anne-Marie Stretter], curvada, de pássaro morto. Ela vestira aquela magreza, lembrava-se claramente Tatiana, com um vestido preto de forro duplo de tule igualmente preto, bem decotado. Ela queria ter aquele corpo, estar assim vestida, e assim estava seu desejo, irrevogavelmente. A ossatura do corpo e do rosto se adivinhava. Tal como aparecia, tal, doravante, ela morreria, com seu corpo desejado».

Pouco depois se coloca uma questão: Anne-Marie Stretter «olhara Michael Richardson ao passar? Varrera-o com aquele não-olhar que ela lançava sobre o baile? Era impossível sabê-lo, é impossível saber quando, por conseguinte, começa minha história de Lol V. Stein".

Após a cena inicial do baile, quando Lol V. Stein fora o centro dos olhares, algo se rompeu naquele lugar, onde ela era o centro dos olhares, precipitando-a numa espécie de errância transitória, dolorosa, da ordem de uma quase despersonalização. Ao despertar, dez anos foram assim decorridos desde aquele instante, daquele desmaio, até o início da rememoração; e nisso consiste o romance: «Uma vez terminado o baile, a noite acabada, uma vez tranqüilizados os próximos quanto a seu estado, essa história se apaga, adormece, pereceria, durante dez anos». Nesse ínterim, Lol V. Stein consegue sair do não-senso, desse vazio, buraco onde caiu, por meio da amarração fálica: casa-se, tem três filhos e pare-

ce viver bem durante essa dezena de anos. A partir da amarração fálica, ela empreende esse trabalho de rememoração, a instalação simbólica desse real que brutalmente a invadiu, e a deixou desarmada, não amada, expulsando-a do centro dos olhares, e virando-a para uma posição de quem olha e até de ser olhada. Lacan aborda essa leitura pelo viés de um sujeito que está deslumbrado e representa a própria beleza do objeto, da face brilhante, agalmática e bela do objeto, até o momento em que se despe o objeto, sua nudez revelando os ossos do sujeito. Por amor, Lol estava paramentada de todas as virtudes. Naquela noite, todos os olhares eram o seu[6]. Ora, Anne-Marie Stretter desviou o olhar de Michael Richardson que vestia Lol até ali, «essa imagem de si com a qual o Outro nos reveste», a imagem narcísica *i(a)*, desapossando-a de sua identidade e de sua razão. Freud encara a nudez do lado do pudor, isto é, do lado fálico. Lacan considera igualmente a falicização do corpo, mas dá um passo a mais, tomando essa questão pela face do parceiro no amor, como sendo quem reveste a mulher com uma imagem que a veste. O que veste uma mulher é a imagem oferecida pelo parceiro, a partir da própria imagem dela. Lol está «desvestida, inconsolável, inconsolável». Quando se furta essa imagem que veste uma mulher, Lacan, em *Homenagem a Marguerite Duras*, coloca a questão: «O que é que há por debaixo?» Em outras palavras, se uma mulher não tem mais essa imagem, está confrontada com o vazio, com a vacuidade: *sob* há a ausência. A nudez não está *sob* o vestido, mas sobre o vestido que lhe dá seu brilho fálico; *sob* a imagem é a vacuidade, a ausência do falo. Por esse viés, Lacan explica a primeira cena do romance, a do baile, quando "Lol é simplesmente furtada de seu amante", isto é, ele deve ser seguido no tema do vestido, o qual suporta aqui a fantasia a que Lol se apega no tempo seguinte, de um além cuja palavra ela não soube encontrar. «Ele a teria lentamente despido de seu vestido preto e, no tempo que teria levado para fazê-lo, uma grande etapa da viagem teria sido vencida. (...) Esse gesto não teria acontecido sem ela: ela está com ele carne a carne, forma a forma. Os olhos selados a seu cadáver. Ela nasceu para vê-lo. Outros nasceram para morrer. (...) O corpo comprido e magro da outra mulher teria aparecido pouco a pouco. E, numa progressão rigorosamente paralela e inversa, Lol teria sido substituída por aquela mulher, num sopro apenas. Lol retém esse sopro: à medi-

[6] Podemos fazer a aproximação com a cena do *Homem dos lobos*, os olhares dos lobos constituindo seu próprio olhar sobre a cena primitiva em toda sua estrita fixidez.

da que o corpo da mulher aparece para esse homem, o seu se apaga, se apaga, volúpia do mundo. (...) O vestido de Anne-Marie Stretter arrancado bem devagar, o aniquilamento de veludo de sua própria pessoa, Lol nunca conseguiu levá-lo a seu termo»[7].

[7] Duras, *Le ravissement de Lol V. Stein*, Gallimard, (1964, pgs. 49-50).

O segundo tempo desse romance está constituído em torno da tríade Lol, Jacques Hold e Tatiana: «Todo olhar será o seu, Lol, como Jacques Hold fascinado, quanto a ele, vai se declarar pronto a amar 'Lol inteira'». Lol está, então, de volta a sua cidade natal, com Jean Bedford, seu marido, e os três filhos, sem nenhuma lembrança da cena do baile, do acontecido, daquela noite em que fez um corte entre esse dois tempos de sua vida; houve, pois, uma escansão temporal em sua história: «E começa de novo: as janelas fechadas, seladas, o baile emparedado em sua luz noturna teria contido todos os três e só eles. Lol está segura disso: juntos, teriam sido salvos da chegada de um outro dia, de outro, ao menos.»

«O que teria acontecido? Lol não vai mais longe no desconhecido para o qual se abre esse instante. Ela não dispõe de lembrança alguma, nem mesmo imaginária, não tem idéia alguma desse desconhecido. Mas crê que lá devia penetrar, que tinha de o fazer, que teria sido para sempre, para sua cabeça e para seu corpo, pois deles a maior dor e a maior alegria confundidas até em sua definição tornada única, mas inominável na falta de uma palavra. Gosto de pensar, como a amo, se Lol é silenciosa na vida é que acreditou, no tempo de um raio, que essa palavra podia existir. Na falta de sua existência, ela se cala, teria sido uma palavra-ausência, uma palavra-buraco, tendo no centro um buraco cavado, esse buraco onde todas as outras palavras teriam sido enterradas». Lol volta a sua cidade natal e traz consigo a amnésia daquele instante que foi sua vida, um instante de esvaecimento do sujeito, não tendo tido nela a passagem ao ser, ao ser do dizer, embora tenha havido uma existência e uma ex-sistência do sujeito.

A segunda época transcorre de novo em Tahla, e temos os três personagens: Tatiana Karl, Jacques Hold e Lol V. Stein. O encontro os amarra, juntos, num jogo de amor e de corpo, e faz Lol mudar de posição, passando de centro dos olhares ao estado daquela que olha, sem no entanto ser vidente; mas «o que se passa a realiza», realiza a redução do sujeito a objeto, ali onde

está o olhar, e demonstra-se quando Lol fa-lo surgir em estado de objeto puro: «Nua, nua sob seus cabelos negros»: frase pronunciada por Lol e dirigida a Tatiana Karl que está entre ela e Jacques Hold; essa frase, essas palavras da boca de Lol «engendram a passagem da beleza de Tatiana à função de mancha intolerável que pertence a esse objeto[8]. Esse *contar-se três*, presente no romance, aparece como uma espécie de enamoramento entre esses personagens, e, ao final, leva Lol à loucura, uma loucura[9] intimamente ligada a seu ser, a sua existência e, paradoxalmente, à inexistência de A mulher[10]. É no momento em que Jacques Hold vem obsedar Lol com um cuidado excessivo, no fim do romance, na estrada, ao «trazê-la de uma peregrinação ao lugar do acontecimento, que Lol fica louca»[11]. Desfaz-se, então, o nó a três:

«A noite caía quando cheguei ao Hotel dos Bosques. Lol viera antes de nós. Ela estava dormindo no campo de centeio, cansada, cansada por nossa viagem.» Lol permanece em seu deslumbramento, não pede para ser compreendida, prossegue sua viagem, sua viagem íntima e sem limite, está deslumbrada[12] [é arrebatada]. Ela se realiza ali, naquele enamoramento a três que aliena seu ser, reduzindo-a ao estado de objeto puro e fazendo-a ex-sistir em seu ser de mulher e em seu deslumbramento [arrebatamento]. Realiza-se, e o que se passa a realiza, nesse ser a três. Jacques Hold quer «fazer dois» com ela e sair dessa contagem a três (e ele, mais particularmente, por ser o parceiro de Lol, sendo a voz do relato do romance, o narrador). Nessa hora, ela permanece em sua loucura, em sua solidão, quando surge a possibilidade de subtrair um elemento nessa conta a três.

O romance começa pela furtadela, por uma perda: quando o amante retira seu vestido, despe-a de sua imagem, desvelando-lhe a nudez. Lol fica desapossada de sua imagem fálica, do significante fálico, esse significante correlacionado com o Outro, com o encontro da inexistência de A Mulher, ou seja, desse furo ou deste lugar onde o ser está em desamparo pelo fato de sua (des) amarração fálica, da falta de um significante que o represente. No romance, esse momento marca-se pelo desmaio de Lol, redobrado pela amnésia decorrente do episódio. O sujeito aí é ausente, vazio.

Quanto à personagem de Lol V. Stein, havíamos proposto a seguinte hipótese: no momento em que o Outro a despe de sua

[8] Lacan. *Hommage fait à Marguerite Duras*, (1985, p. 11).

[9] Não colocamos essa loucura na ordem da psicose, Lol não sendo um caso clínico, mas uma ficção; entendemos essa loucura como um instante de «despersonalização» de seu ser, de um momento que toca um ponto de real em sua existência.

[10] Voltaremos a esse ponto, que aqui nos limitamos a introduzir.

[11] Ibid.

[12] O verbo empregado em francês por M. Duras tem sentido ambíguo: *ravir* é tanto *deslumbrar,* quanto *arrebatar, raptar.*

imagem, rouba-lhe o vestido, sua fantasia é abalada, não sustentando mais o desejo do sujeito, algo nessa tela é rasurado. Esse encontro com o gozo imputado ao Outro, com seu ponto de vazio, de inconsistência, leva Lol a experimentar algo do próprio gozo dela, do gozo de A mulher. A mulher - assim como o significante do Outro- está barrada, não existe. Ela só tem existência se passar ao dizer, ao ser do sujeito. Se não há significante universal que possa representar o Outro nem representar A mulher, há ao *Menos-um* existente sob a forma do significante fálico: o *Um* existe e faz barreira ao não-todo.

A fantasia de Lol toca em seu objeto, em seu ser, em seu gozo, e culmina em *A* mulher a partir de seu encontro, no segundo tempo do romance, com *o Um-a-Menos* sob a figura de Jacques Hold, na medida em que ele tenta subtraí-la dessa «conta a três».

Não poderíamos pensar que, só a partir do momento em que o dizer de Jacques Hold significa-lhe seu amor, Lol encontra o gozo do Outro sexo em sua solidão feminina? Ou seja, poderíamos sugerir aqui a seguinte leitura: o signo de amor recebido de Jacques Hold faria Lol encontrar o Outro gozo. Aqui podemos pensar em uma outra função do amor de um homem por uma mulher, não mais de um amor que veste e dá uma identidade ao ser, à essência feminina, como fora o caso com Michael Richardson, mas de um amor que a faria gozar, por fazê-la aceder ao Outro gozo. Aceder ao gozo silencioso, parceiro solitário do ser feminino, ser situado entre esta pura ausência e a pura sensibilidade.

referências bibliográficas

DURAS, Marguerite. *Le Ravissement de Lol V. Stein*. NRF. Paris: Gallimard, 1964.

LACAN, Jacques. *L'hommage fait à Marguerite Duras du Ravissement de Lol. V. Stein*. Ornicar?, 34. Paris: Navarin, 1985.

LACAN, Jacques. Subversion du Sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. In: *Ecrits*. Paris: Seuil,1966.

resumo

À questão: *o que sou?* «Sou no lugar de onde se vocifera que o universo é uma falha na pureza do Não-ser», conforme Lacan tomando emprestado de Valéry, para mostrar que o gozo fala, ou seja, esse gozo cuja «falta tornaria vão o universo». Para tocar na questão do gozo, escolhemos recorrer ao texto *Homenagem a Marguerite Duras, pelo arrebatamento de Lol V. Stein*, em 1965: nele Lacan aborda o que restou do objeto *a*, do que não tem imagem do lado da inconsistência, do espaço vazio, situado em sua topologia no centro do *cross-cap*. Em o *Deslumbramento de Lol V. Stein*, *o objeto olhar* define-se como o objeto que está no centro de todos os olhares. Lol V. Stein cessa de ser o centro de todos os olhares e presentifica-se, ela mesma, como puro olhar: olhando, mas sem estar no lugar de vidente, já que renuncia a olhar, mas se sabe olhada. Ao longo do romance, vamos perceber as mudanças de posição da personagem Lol e onde estaria situado seu ponto de gozo, que para ela ficara intocável, uma vez que se trata de um romance.

palavras-chaves:

Gozo, olhar e posição subjetiva.

abstract:

What am I? To answer this question, Lacan borrows from Valéry, 'I' am in the place from which a voice is heard clamouring 'the universe is a defect in the purity of Non-Being'", demonstrating that pleasure itself speaks, that very pleasure "whose absence would render the universe meaningless". In his 1965 text, Homage to Marguerite Duras on The Ravishing of Lol V. Stein, Lacan explores the question of pleasure with a discussion concerning what remains of object *a*, that for which no image exists on the side of the unconscious, the empty space Lacan places in his topology at the center of the *cross-cap*. In The Ravishing of Lol V. Stein, it is the *gaze object*, defined as the object at the center of all gazes. It is the moment when Lol V. Stein ceases to be the center of all gazes and presentifies herself as being pure gaze. She no longer looks from the point of view of a seer, having given that up, but with the awarenes of one who knows she is being seen. As the novel unfolds, we perceive the character's changes of position in relation to pleasure, a point whose fictional condition renders it forever unchangeable.

key words

Pleasure, gaze, subjective position.

recebido

10/02/2007

aprovado

05/04/2007

trabalho crítico com os conceitos



Tragiorgia

O gozo trágico da criação e o entusiasmo

Antonio Quinet

I - o gozo fora da medida

Em seu Seminário 20, *Mais ainda*, Lacan aborda o gozo a partir da linguagem, utilizando a relação de causalidade entre eles.

Propomos, neste ensaio, abordar a mesma modalidade de gozo encontrada na arte, mais propriamente falando, na tragédia. Para tal propósito avançaremos alguns pontos que, longe de serem conclusivos, são pontos de partida para um desenvolvimento ulterior, daí seu estilo condensado e assertivo.

"O significante é a causa do gozo".[1] Lacan modulou essa causalidade a partir das quatro causas de Aristóteles descritas no livro II da Física[2]. O exemplo usado por Aristóteles para abordar as quatro causas é o do artista escultor que faz de um bloco de mármore uma estátua.

A causa material é aquilo de que a coisa é feita, ou seja, é a própria matéria, no caso, o bloco de mármore. A causa eficiente é o agente, isto é, o escultor. Ele utiliza seus músculos e um instrumento, como a espátula, para fazer a estátua, quer dizer, ele atua sobre a matéria com seus próprios movimentos, transformando-a num objeto estético. A causa formal é a idéia, o modelo que o escultor tem da estátua. "É a idéia que está na alma do artesão", diz Aristóteles. A causa formal não está no corpo do agente – como está a causa eficiente – mas, na idéia do agente. A causa final é aquilo em vista do qual toda a operação é realizada. Toda a operação se realiza em busca de causa final: é para atingir o Belo que a estátua foi feita.

A essência aristotélica (*ousia*, a substância) é, segundo Lacan, da ordem do gozo para os seres falantes. Desdobrando o axioma "o significante é a causa do gozo" de acordo com as quatro causas de Aristóteles, segundo a indicação de Lacan, podemos decliná-la da seguinte forma: como *causa material*, o significante

[1] Lacan, *Seminário, livro XX: Mais, ainda*. Rio de Janeiro, 1982, p. 36.

[2] Aristóteles. *Física*. Livro II,

é o material para se chegar ao gozo, para abordá-lo. Sem o significante não há gozo do corpo, logo, o corpo gozante tem como material o significante. Como *causa eficiente*, o significante é o percurso com o qual se canaliza o gozo. É o caminho efetuado pelo gozo, que Lacan compara com o trajeto da abelha ao transportar o pólen da flor-macho para a flor-fêmea. Isso indica ser o significante o escultor das vias de gozo: ele traça as ruas, os canais por meio dos quais o corpo goza. Como *causa formal*, é o estreitamento, o aperto ao qual o gozo é submetido. É o "modelo" do gozo encontrado por Lacan na gramática. O significante estreita, aperta o gozo na gramática. A causa formal promovida pelo significante produz uma *gramática do gozo* cuja melhor ilustração encontramos no *verbo*. A *gramatização* do gozo como causa formal não deixa de evocar a gramática pulsional promovida por Freud na Metapsicologia. Como *causa final*, o significante é freio do gozo, como "alto lá" ao gozo. A causa final do gozo não é o Belo nem qualquer outro ideal. O significante como causa final é a barreira ao gozo, um limite interno a ele. A causa final do significante em relação ao gozo se encontra, nos indica Lacan, na "origem do vocativo do comando", o qual nos remete, portanto, ao comando do supereu "goza!" desvelando a estrutura do significante, provocando o gozo e dando-nos a estrutura da propriedade de poder própria ao significante, poder de mando e poder hipnótico.

O efeito de comando presente no imperativo corresponde ao poder mortificador do significante. Na medida em que a palavra é o assassinato da Coisa, como apontou Hegel, retomado por Lacan. O significante puro não precisa de vida: ele é morte. Só ele está presente no cemitério, pois o sujeito como puro sujeito do significante é um cadáver.

O significante como causa de gozo nos mostra que a linguagem traça as vias do gozo, promove seus caminhos, suas ruas e avenidas, seus compartimentos e comportas, favorecendo umas, dificultando outras e impossibilitando ainda outras. O significante fabrica os circuitos de gozo para o sujeito.

O sujeito, enquanto ser vivente, só existe devido ao gozo presente em tudo o que vive. Lacan chega a falar do gozo da ostra para salientar essa pulsação para-aquém ou para-além do sentido e do sexo. Esse gozo não está no tempo – é, simultaneamente, agora e eternidade. Gozo de viver, de estar vivo. Pulsar. A arte leva

esse gozo para uma matéria e a torna então viva.

Para a estátua do exemplo de Aristóteles ser obra de arte, algo do gozo do artista foi ali depositado, transformado para produzir no espectador o efeito artístico, interpelando-o como sujeito. O gozo cinzelado, imaginarizado, estatuído pelo significante lá está, com a sua presença fazendo aparecer a Coisa para-além de qualquer representação. O gozo artístico, provocado pela estátua, escapa à própria estátua com sua forma e seu conteúdo.

O percurso do gozo que levou o artista a efetuar sua modelagem, sua canalização, sua barragem e seu comando permitiu fazer daquele mármore uma obra de arte. No entanto, o gozo ali contido dali mesmo escapa e provoca no espectador o espetáculo da arte. Algo desse gozo não cabe na medida.

O gozo presente na obra de arte não é mensurável, não se encontra na extensão. Não aceita régua nem compasso, – que são as medidas do significante. Ele é por definição desmedida (*hybris*). Só falamos que é excesso, sem limites, transbordante, ao tentar situá-lo em uma medida, por exemplo, a medida fálica, que é a medida sexual própria do ser falante. Fala e falo são medidas de gozo que por si é desmedida. Esse gozo da desmedida é expressão da vida extraída da medida. A partir desse aspecto do gozo, podemos pensar em outra causa final na relação entre significante e gozo: o efeito artístico e, em particular, o efeito trágico.

II - o efeito trágico

A representação teatral, segundo Freud, não poupa o espectador de uma tragédia: "as impressões mais dolorosas que no entanto podem levá-lo a um alto grau de gozo"[3]. O termo aqui empregado por Freud não é *Lust* (prazer) nem *Befredigung* (satisfação) e, sim, *Genuss*, que podemos traduzir por *gozo*. O gozo do espectador da arte da tragédia é um dos exemplos que Freud avança ao propor um gozo para-além do prazer, que conjuga prazer e dor. No entanto, diferente dos casos em que prepondera o sofrimento (o sintoma), a destruição (a guerra) e a mortificação do sujeito (o masoquismo), na representação teatral há uma superação da dor, e a valência do gozo se positiva trazendo ao espectador um mais de prazer. Essa superação se encontra também presente no caso do gozo do *fort-da* em que, à dor do aban-

[3] Freud, *Para além do princípio do prazer*, v. XVIII, p. 17.

dono pelo Outro do amor, ao sofrimento pela traição do Outro do desejo contidos no *fort* (Cadê?) sobrevém o júbilo afirmativo do *Da* (Achou!). O ato da criança de atirar o carretel amarrado na extremidade de um barbante e trazê-lo de volta representando a partida e a chegada da mãe é designado por Freud pelo termo *Spiel*. Esse termo, como *to play* em inglês, significa jogo e também representação teatral. O efeito detectado por Freud da representação do *fort-da* é o jubilo, efeito de gozo: eis o efeito trágico por excelência, tal como o produzido pelas tragédias.

A criança efetua com esse ato a "mímesis de uma ação", expressão encontrada na definição da tragédia por Aristóteles na Poética: a tragédia é a mímesis (representação ou imitação segundo diferentes tradutores) de uma ação importante e completa, de certa extensão; um estilo tornado agradável pelo emprego separado de cada uma de suas formas, segundo as partes; ação apresentada e não com a ajuda de uma narrativa, mas por atores e, ao suscitar a compaixão e o terror, tem por efeito obter a catarse dessas emoções.[4]

Ao entendermos catarse como purgação, como costuma ser traduzido, como a tragédia nos livraria desses sentimentos se nos fez experimentá-los?

Não podemos entender catarse no sentido de eliminação, pois não se trata de eliminar o terror e a compaixão como se elimina e excreta a urina. Ao desmedicalizar o termo catarse descobrimos seu verdadeiro sentido: a tragédia purifica esses afetos e deliberadamente deixa-os evidentes, claros, puros. Ela radicaliza: visa a salientar o sofrimento do espectador, quer que ele o sinta puramente, delineadamente. O espectador sente, por um lado, a *compaixão*, pena do herói e do que está acontecendo com ele através da simpatia (ter o mesmo *phatos*) e, por outro lado, *horror* através da identificação com aquilo que pode acontecer com ele. A partir dessa identificação, através do horror, com o herói da peça de Sófocles, Freud estabelece o complexo de Édipo. Mas não só o horror, também sua superação: a identificação do espectador com o herói se dá pelo desejo inconsciente. O prazer advém do gozo obtido por satisfazer o desejo proibido expressado na arte trágica de Sófocles. O conteúdo mítico desse gozo tem dupla vertente: a vertente sexual (dormir com a mãe) e a vertente assassina (matar o pai). Na tragédia de *Édipo Rei*, o espectador pode gozar sentado

[4] Aristóteles, *Arte retórica e Arte Poética*, "Capítulo VI" (de Arte Poética); da tragédia de suas diferentes partes", p. 248, sem data.

em sua cadeira, na platéia, realizando através do herói aquilo que lhe é impossível. No início da sua obra, Freud acentua a vertente sexual do desejo incestuoso, como podemos ler na Interpretação dos Sonhos. Freud não extrai o complexo de Édipo do mito de Édipo e sim da tragédia de Sófocles e do efeito trágico provocado no espectador. A partir dos anos vinte, com a segunda tópica, Freud acentua a versão assassina: toda tragédia é a comemoração do assassinato do pai. Toda tragédia encena – a partir do desastre no destino do herói – o mito de Totem e tabu[5]. No espetáculo, a encenação da trajetória e da catástrofe que acontece com o herói corresponde a uma refeição totêmica em que todos da platéia participam da *mimeses* do assassinato do pai. Esse assassinato e sua representação gozoza permitem a equivalência estabelecida por Lacan do Nome-do-Pai com o conceito de gozo, pois não há pai morto sem Gozo. Seu assassinato é um ato desmedido, ou seja, fora da medida do Pai. A tragédia, como acontecimento artístico, é uma celebração do gozo como modalidade de lidar com o para-além do princípio do Pai, com o para-além da medida.

[5] Freud. *Totem e tabu*, v. XIII, 1974, p. 185.

O efeito do trágico não se restringe à catástrofe, ao desastre que provoca o terror e a piedade. Trata-se da arte trágica que, englobando esses afetos, produz um a mais de prazer na medida em que o espectador jubila; ele tem seu gozo positivado, superando a dor e o sofrimento provocados pelo espetáculo encenado. Esse a mais de prazer, como modalidade de gozo é um afeto particular: *o entusiasmo*.

III - o entusiasmo

"Entusiasmo é o termo grego utilizado para designar todo estado paradoxal de perda de si em proveito de uma potência – e nesse sentido também de uma alteridade – divina"[6]. Entusiasmo significa literalmente transporte divino, *entheos*, inspirado por deus. E designava o estado do poeta na Grécia antiga: o "êxtase do poeta inspirado".

[6] Pinheiro, "Nietzsche, Platão e o entusiasmo poético", in *Nietzsche e os gregos*, 2006, p. 82.

No entusiasmo, o poeta, fora de si, não se encontra aí como sujeito mas em íntima alteridade, pois está em deus. Que deus? Dionísio. É propriamente um estado dionisíaco. Ele perde sua identidade, sua individuação ao se deixar tomar pela fúria que acompanha a entrega ao *trieb*, dionisíaco.

O entusiasmo afeta o sujeito a ponto de aboli-lo em sua diferenciação como sujeito do significante, sujeito identificado. Esse desaparecimento do sujeito em prol da pulsão é o efeito do trajeto pulsional, pois, ao sair do corpo e retornar ao sujeito dando a volta no objeto pulsional, faz aparecer a estrutura acéfala da pulsão[7]. O sujeito é, então, possuído pelo gozo da pulsão.

O poeta é aquele que se deixa tomar pelo deus com esse gozo hetero a ponto de se perder no que Nietzsche chama o Uno primordial. Aqui encontramos uma indicação do gozo do poeta como o gozo do Outro. Para ser poeta é preciso deixar-se envolver por uma potência que não é da ordem do mesmo, nem do sujeito, é a potência do Outro, que ganhará forma poética. Segundo Paulo Pinheiro, encontramos em *Íon*, de Platão, a descrição da capacidade do poeta de se deixar envolver por uma potência provinda da alteridade. "Para ser poeta é preciso se deixar envolver por essa potência que ultrapassa o limite da consciência pessoal do poeta, que o faz, portanto, ultrapassar o limite de uma experiência pessoal em proveito da alteridade enunciativa que ganha forma na sua expressão poética"[8].

Aqui não há acordo entre modelo e cópia e, sim, transbordamento dos limites do âmbito subjetivo, ação da *hybris*, a desmedida.

Segundo Platão, o entusiasmo poético se caracteriza por ser o estado em que se desfruta de uma experiência não individualizada. O poeta é um *ouk émphronein*, "um homem sem consciência de si"[9], podemos chamar de um "sem-sujeito". Trata-se do poeta submetido, segundo Nietzsche, ao princípio dionisíaco de não-individuação, também encontrado nas fórmulas da sexuação propostas por Lacan como o Outro gozo, o gozo de Heteros. É o âmbito da Heteridade[10], no qual não se pode falar de sujeito do significante, nem de representação simbólica pois o conjunto do não-todo fálico é aberto, sem limite[11] – o próprio lugar do fora da medida. "O poeta enquanto é aquele que é suscetível à *hybris* da Heteridade".

Na desindividuação não se trata de falta ou perda e, sim, de um âmbito do para-além do sujeito, lá está o gozo sem representação, sem medidas, terrível e extático. *É o âmbito do trágico*. É o estado no qual penetra todo homem que não recua diante do horror, nem fabrica uma ficção idealista de redenção, nem parte

[7] Cf. Lacan, *Seminário, livro XI, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, 1979, p. 169.

[8] Pinheiro, *Ibid*, p. 88.

[9] Pinheiro, *op. cit.*, p. 90.

[10] Quinet. "A Heteridade de Lacan", in *Heteridade 2*, p.

11 Lacan, S*eminário, livro XX, Mais, ainda*, 1982, p. 105

para o negativismo prêt-à-porter de uma religião. Ele se entrega "à afirmação jubilosa do sofrimento" que, para Nietzsche, traduz o saber trágico que está presente na concepção dionisíaca da vida.

IV - o apolíneo e o dionisíaco

A fusão pulsional avançada por Freud na segunda tópica permite-nos dizer que toda pulsão é pulsão de morte. Em sua indiferenciação Eros-Tanatos, a pulsão é marcada pela desmedida. Como pulsão de destruição e de criação, ela leva o sujeito sempre ao para-além pondo em causa tudo o que existe no mundo da representação, inclusive no âmbito da representação subjetiva. A desmedida pulsional leva a um para-além do sujeito. Trata-se de potência destrutiva e também criativa, pois impulsiona o funcionamento do aparelho psíquico, forçando-o a representar o irrepresentável da libido, ou seja, a medir a desmedida. O aparelho psíquico tenta colocar a desmedida do gozo sob medida, sob a medida do sujeito.

Em Nietzsche, a medida e a desmedida comparecem nos dois impulsos estéticos: apolíneo e dionisíaco que, conjugados, resultam no efeito trágico.

Em o *Nascimento da tragédia* Nietzsche atribui o efeito trágico à conjunção de dois *trieb*, "duas pulsões que chamarei de dois impulsos estéticos: o apolíneo e o dionisíaco"[12]. A arte do apolíneo é arte figurada (ex. artes plásticas) e a arte de Dionísio é a não figurada como a da música. A conjunção de ambas gera a tragédia ática.

O apolíneo é o âmbito da figuração, da bela aparência, do mundo dos sonhos (o sonho como figuração plástica) e das fantasias, do poder divinatório característica do deus Apolo, a quem os gregos erigiram um santuário em Delfos, onde se situava o Ônfalus, umbigo do mundo.

O dionisíaco é a "exceção ao princípio da razão". É a embriaguez, o delicioso êxtase, da beberagem narcótica à alegria pela aproximação da primavera após o inverno, passando pelo terror e pela violência dionisíaca que arrasta multidões cantando e dançando, bramando a vida candente, como no carnaval (*carnevale* – festival da carne). O *transporte* dionisíaco[13] faz o subjetivo se esvaecer. Cantando e dançando o homem desaprendeu a andar e

[12] Nietzsche, *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*, 1992/2006.

13 Nietzsche, *Ibid.*, p. 30.

a falar, e está a ponto de sair voando pelos ares. Caminha agora extasiado e enlevado. Na arte, o sujeito em *fading* caminha acéfalo ao comando das batidas da pulsão. "A força artística revelou-se sob o frêmito da embriaguez". A arte advém quando o sujeito se esvai diante do objeto; "o homem não é mais artista, tornou-se obra de arte".

Ao passarmos esses dois impulsos para o artista temos o "artista onírico apolíneo" e o "artista extático dionisíaco".

V - o transporte trágico

A tragédia desenvolveu-se a partir do culto a Dionísio, com as orgias dionisíacas, passando pelo ditirambo dionisíaco (canto com coro e solista) no qual os participantes são incitados "à máxima intensificação, segundo Nietzsche, de todos as suas capacidades simbólicas"[14].

[14] Nietzsche, *Ibid*, p. 35.

No culto, com as festas alcançava-se o "júbilo artístico" e se presentificava a "maravilhosa mistura dos afetos do entusiasta dionisíaco" constituindo o "fenômeno segundo o qual os sofrimentos despertam o prazer e o júbilo arranca do coração sonidos dolorosos". Na música dionisíaca "da mais elevada alegria soa o grito de horror ou o lamento por uma perda irreparável"[15].

[15] Nietzsche, *Ibid*, p. 34.

Dionísio é o deus da transformação, da duplicidade e da fragmentação, trazendo em seu mito vida e morte conjugados. Filho de Zeus e Perséfone foi esquartejado pelos Titãs e, em seguida, Atenas reuniu seus pedaços e os entregou a Zeus que costurou-o em sua coxa e proporcionou-lhe um segundo nascimento. A seguir, entregou-o a Sileno, sátiro sábio, para ser seu preceptor. Deus despedaçado, símbolo da abolição do sujeito por ter sido morto e depois revivido, Dionísio é o símbolo da ambigüidade e da duplicidade. Deus da transformação, é o deus do teatro. Sobre o educador de Dionísio relata-se, segundo Nietzche, que, à pergunta do rei Midas ao sábio sobre o que era o melhor e o preferível para o homem, respondeu: "Antes não ter nascido e nada ser. Depois disso o melhor é morrer o mais rápido possível".

Diante dos temores e horrores do existir, os gregos criaram a cultura apolínea da beleza com o louvor à vida com harmonia e prudência, instaurando a medida, a observação das fronteiras do indivíduo. Ao lado da necessidade estética da beleza colocaram a

exigência do "conhece-te a ti mesmo" e o "nada em demasia", frases inscritas no templo de Apolo, em Delfos. E agora, diz Nietzsche,

> "imaginemos como nesse mundo construído sobre a aparência e o comedimento, e artificialmente represado, irrompem o tom extático do festejo dionisíaco em sonâncias mágicas cada vez mais fascinantes, como mostra todo o *desmesurado* da natureza em prazer, dor e conhecimento. Até o grito estridente devia tornar-se sonoro; imaginemos o que podia significar o demoníaco cantar do povo em face aos artistas com seus salmos diante de Apolo com os fantasmais arpejos de harpa!"[16]

[16] Nietzsche, *op. cit.* p, 41.

Todos os preceitos apolíneos são aí esquecidos e a *hybris* revela-se como a verdade, a contradição, o deleite nascido das dores. "E em toda parte onde o dionisíaco penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado". O êxtase do estado dionisíaco conduz ao "aniquilamento das usuais barreiras e limites da existência"[17].

A expressão do dionisíaco, através da forma apolínea, será encontrada na arte da tragédia grega do séc. V a.C., herdada no culto de Dionísio e dos ditirambos (canto coral composto por um solista e um coro que dança, toca e canta). "O coro ditirâmbico, diz Nietzsche, recebe a incumbência de excitar o ânimo dos ouvintes até o grau dionisíaco para que, quando o herói trágico aparecer no palco, eles não vejam um homem mascarado, porém uma figura como que nascida da visão extasiada deles próprios".[18]

[17] Nietzsche, *op. cit.* p. 55.

[18] Nietzsche, *op. cit.* p. 62.

O dionisíaco da tragédia, trazido principalmente pela música, confere ao mito a mais profunda significação. A música dionisíaca na tragédia faz o mito florescer, pois o destino do mito é "arrastar-se pouco a pouco na estreiteza de uma suposta realidade histórica e ser tratado como um fato único com pretensões históricas"[19]. Se não fosse a tragédia, o mito perderia sua função de ser o arauto da verdade, ou seja, uma modalidade de (semi)-dizer a verdade: a verdade de sua descontração mantendo seu enigma. A tragédia, ao colocar o mito em cena com a poesia e a música, restaura seu poder de transportar o gozo e suas vicissitudes.

[19] Nietzsche, *op. cit.*, p. 71.

A música, para Nietzsche, é a essência da tragédia, "que

cabe interpretar unicamente como manifestação e configuração de estados dionisíaco" ... "como mundo onírico de uma *embriaguez* dionisíaca".[20]

[20] Nietzsche, *op. cit.*, p. 90.

Enquanto Apolo rege a medida, a harmonia, a ordem e a proporção, criando as formas e a beleza, Dionísio rege a *hybris*, desmedida, volúpia da dor e do sofrimento, a indiferenciação que, em estado puro, levaria até o aniquilamento da vida.

Eis, a meu ver, o que faz Freud dizer que Nietzsche foi "o primeiro psicanalista", ao render homenagem a ele, em entrevista aos 70 anos, pois aí poderíamos reconhecer a proximidade dos conceitos de Eros e pulsão de morte com as "pulsões" (*trieb*) descritas por Nietzsche.[21]

[21] Freud entrevistado por George Sylvester Viereck in *A Arte da Entrevista* (org. Fábio Altman), 2004.

Para Nietzsche não se trata de afastar, negar ou rejeitar o dionisíaco, mas de recebê-lo para deixá-lo expressar-se através das formas apolíneas, sem se deixar subjugar por elas. Eis o que ele detecta na arte trágica emergida no século V a.C. na Grécia e que durou um século. Lá a desmedida, *hybris*, é tematizada como força dominadora do herói trágico, o qual ultrapassa o limite estabelecido pelos deuses. Em uma perspectiva moral podemos pensar a tragédia dentro do esquema 'excesso transgressivo e punição'. Os deuses punem os heróis por sua *hybris*. Mas, para Nietzsche, importa propriamente mostrar como a tragédia presentifica o dionisíaco conjugado ao apolíneo. O texto e a encenação estão para o apolíneo como a música está para o dionisíaco, pois evoca o irrepresentável do gozo da desmedida. Na tragédia grega, segundo Holderlin, há um transporte que permite ao apolíneo da medida representar o dionisíaco da desmedida. O incomensurável, diz Holderlin[22], só pode caber numa medida se ela o transportar – porém não significa que a medida possa contê-lo. Como *metáfora* significa literalmente *transporte*[23] em grego, podemos, a partir dessa expressão, propor a expressão "metáfora do gozo" $\left[\frac{S}{J}\right]$ para se pensar a arte a partir da tragédia. Esta, como manifestação artística, é uma metáfora do gozo da desmedida. Trata-se da via apolínea de transportar Dionísio. É a via da *tragiorgia*.

[22] Citado por Pinheiro, *op. cit*, p. 123.

[23] Metáfora – é o nome que se usa hoje na Grécia para se referir ao transporte urbano, com, por exemplo, um ônibus.

Transportar o gozo não significa detê-lo ou aprisioná-lo. O significante poético da tragédia transporta o gozo para outro significante (a platéia), criando um mundo – um mundo de arte,

que pode, como uma extensa rede, ser jogado sobre a realidade do mundo para torná-lo suportável e fazer da Polis uma *poiesis*.

A *hybris*, por ser desmedida, é julgada negativamente por alguns autores, como o excesso humano que deve ser punido pelos deuses. Portanto, uma interpretação moralista da tragédia: por seu excesso o homem erra e os deuses o punem levando-o à própria destruição. Trata-se de um aviso para os cidadãos-espectadores não serem desmedidos e não ultrapassarem as medidas estabelecidas pelas leis da Polis. Podemos citar como exemplo, a tragédia *Agamenon*[24], de Ésquilo, em que Agamenon é punido por ter cedido à sua ambição de poder na conquista de Tróia e, por isso, ter sacrificado sua filha Efigênia. Na peça de Ésquilo isso é representado quando, ao chegar à casa – trazendo soberbamente Cassandra, sua amante, como lote da guerra – sua esposa Clitemnestra estende-lhe um tapete vermelho para que percorra o caminho de sua carruagem até o palácio. Ele recua, dizendo que só se fosse deus poderia aceitar andar em um tapete vermelho, mas acaba aceitando caminhar assim no mar de púrpura cuja soberba logo o transformará em sangue: será assassinado por Clitemnestra, na companhia de Cassandra, durante o banho – e da água transparente do banheiro sairá o sangue que contaminará toda sua descendência.

[24] Ésquilo, Agamenon in *Oréstia*, 2003.

A *hybris* como desmedida é positivada por Nietzsche como uma característica dionisíaca encontrada na base da poesia e do teatro e, podemos acrescentar, na arte em geral. Sem a desmedida do gozo, que não cabe em nenhuma medida, não há arte. Nela, o gozo em causa – sem o qual não há arte – é para-além do apolíneo princípio do prazer.

VI - individuação e aniquilamento

Para Nietzsche, Apolo é o gênio transfigurador do princípio da individuação, enquanto, sob o grito de júbilo de Dionísio, rompe-se o feitiço da individuação. O apolíneo corresponde ao sujeito individualizado, representado como Um, ou seja, o sujeito identificado, sob o comando de um significante mestre $\left[\frac{S_1}{\$}\right]$. O dionisíaco, embora subjetivo, está para-além ou para-aquém da

representação do sujeito pelo Um do significante.

O sujeito é tão acéfalo e não identificado (pelo significante) que pode equivaler a um suposto sujeito do gozo, ou melhor, a seu *status* de objeto a condensador de gozo[25]. E, segundo Nietzsche, desfazendo-se a individuação fica franqueado o caminho para o que ele designa como as *Mães do Ser: Wahn, Wille, Wehe*, Delírio, Vontade, Dor – nomes do gozo desmedido para-além da representação – encontrados "no mais íntimo das coisas". Podemos encontrar essas "Mães do ser" na clínica, como o delírio na psicose; o êxtase místico; a vontade de gozo na perversão sadeana; a dor de existir do melancólico e também presente na arte enquanto dionisíaca, no lugar em que pulula esse gozo da vida em sua exuberância e desmedida. "A tragédia, diz Nietzsche, está assentada em meio a esse transbordamento de vida, sofrimento e prazer, em êxtase sublime, ela escuta um cantar distante e melancólico – é um cantar que fala das Mães do Ser: Delírio, Vontade e Dor".[26]

O gozo trágico depreende-se da tragédia, e permite, através principalmente da música, o surgimento da *alegria* pelo aniquilamento do indivíduo. A tragédia, concomitantemente ao horror e à compaixão traz *o entusiasmo*, *a alegria trágica* como uma "transposição da sabedoria dionisíaca instintivamente inconsciente para a linguagem das imagens"[27]. É o gozo proporcionado pela *tragiorgia*.

Nietzsche aponta com a tragédia a valência positiva do gozo que, ao lado do horror e da dor, traz com a arte dionisíaca não a dor de existir, mas o *prazer da existência*. "Apesar do medo e da compaixão, somos os ditosos viventes, não como indivíduos, porém como o uno vivente, com cujo gozo procriador estamos fundidos"[28]. Aqui Nietzsche nos aponta esse para-além do sujeito, como gozo do Outro do lado feminino das fórmulas da sexuação, do qual deriva então o gozo do vivente presentificado na arte dionisíaca como um mais-de-prazer. É o "incomensurável arquiprazer na existência". Eis o que a tragédia nos ensina: o gozo da vida, ao absorver em seu íntimo a ávida impulsão para a existência na figura do herói que se aniquila como sujeito, levando-nos ao para-além da palavra e do pensamento, levando-nos à vontade de gozo ou, como diz Nietzsche, a "um querer inconsciente"[29]. Esse querer de gozo, se não é consciente tampouco equivale à repre-

[25] Cf. Lacan, Alocução sobre a psicose na criança. *Outros escritos*, p. 366.

[26] Nietzsche, *op. cit.*, p. 123.

27 Nietzsche, *op. cit.*, p. 103.

28 Nietzsche, *op. cit.*, p. 102.

[29] Termo que não me parece adequado pois não há Inconsciente sem pensamento ou palavra.

sentação do desejo inconsciente. É um querer como vontade de gozo, sendo suscitado como prazer estético, ou prazer da arte que não é um deleite normal.

Há uma *Vontade de gozo* da qual Lacan fala em "Kant com Sade". É a vontade de gozo que *domina* toda a situação sadeana, na qual, o sujeito barrado terá de escolher o que fará com o sujeito bruto do prazer (sujeito "patho-lógico"). Na fantasia sadeana, encontramos o sujeito como instrumento de gozo[30]. A vontade de gozo leva ao ultrapassamento do $ sujeito do desejo para chegar ao sujeito bruto do prazer – *do pathos*. Neste âmbito do para-além do desejo, Sade se encontra com o que é próprio do trágico: a zona entre duas mortes, pela qual se desloca Antígona, a dor de existir delegada ao Outro, no sadismo, e assumida pelo próprio sujeito na melancolia, bem como presente na fala do coro de Édipo em Colono: "Antes não ter nascido". Zona do para-além do princípio do prazer, nela o gozo se manifesta como poder de destruição. Nesse mesmo âmbito – o âmbito da *tragiorgia* – manifesta-se a potência de criação, *poiesis*. A partir de uma vontade de gozo, lá onde pulsa a vida, algo da criação pode emergir. É isso que podemos encontrar em Nietzsche, no que ele chama de dionisíaco e de *vontade* como força de impulso de criação – a mola do gozo que, sempre desmedido, exige satisfação, impõe manifestar-se através da representação.

O efeito trágico é relativo a esse gozo para-além da palavra, no qual é possível a alegria que não exclui a dor. Gozo da *poiesis*, gozo da embriaguez da vida! "Embriague-se, diz Beaudelaire. Embriague-se de *vinho, virtude ou poesia*". É uma escolha: como bêbado, homem moral ou poeta. A escolha do poeta é a *tragiorgia*.

[30] Lacan, *Escritos*, 1995, p. 774.

referências bibliográficas:

ALTMAN, Fábio (org.). George Sylvester Viereck entrevista Sigmund Freud. In: *A Arte da Entrevista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

ARISTÓTELES, *Arte retórica e Arte Poética*, Capítulo VI (de Arte Poética); da tragédia de suas diferentes partes. Rio de Janeiro: Ediouro, 15ª Edição, sem data.

ARISTÓTELES, *Física*. Livro II,

ÉSQUILO. "Agamenon" In: *Oréstia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

FREUD, Sigmund. *Para além do princípio do prazer*. Amorrortu, v. XVIII.

FREUD, Sigmund. (1913-1914) Totem e tabu. In: *Edição Standart Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, V. XIII.

LACAN, Jacques. S*eminário-livro XX: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1982.

LACAN, Jacques. Alocução sobre a psicose na criança. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

LACAN, Jacques. *Seminário-livro X: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.

NIETZSCHE, F., *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992/2006.

PINHEIRO, Paulo. Nietzsche, Platão e o entusiasmo poético. In: *Nietzsche e os gregos*. Rio de Janeiro: DR&A Editora, 2006.

QUINET, Antonio. A Heteridade de Lacan. In: *Heteridade 2, Revista de Psicanálise da Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano*,

resumo

Este artigo aborda a questão da criação artística a partir dos conceitos de gozo em Lacan e dos impulsos estéticos – o apolíneo e o dionisíaco – descritos por Nietzsche. O autor relaciona o efeito trágico produzido pela tragédia com o conceito lacaniano de Heteridade e o para-além da representação significante visando um gozo que, superando o horror e a compaixão, leva, num júbilo da dor, ao entusiasmo que a arte proporciona.

palavras-chaves

Tragédia, gozo, entusiasmo, Nietzche, Lacan, arte, criação, teatro

abstract

This paper approaches the problem of artistic creation since the concepts of jouissance in lacanian theory and since the esthetic impulses – the apollonian and dyonisiac – described by Nietzsche. The author relates the tragic effect produced by tragedy with the lacanian concept of Otherness characteristics of the drive and the beyond representation which aims a jouissance which superates the horror and compassion and brings, one, with pleasure mixed with pain, to enthusiasm produced by art.

key-words

Tragedy, jouissance, Enthisiasm, Nietzche, Lacan, art, creation, theater

recebido

18/04/2007

aprovado

22/06/2007

O bem que se extrai do gozo[1]

Sonia Alberti

Para desenvolver o tema deste artigo, "O bem que se extrai do gozo", basear-me-ei em dois eixos teóricos: o bem extraído do gozo em cada um dos discursos que fazem laço social e a sua referência ao conceito freudiano de mais além do princípio do prazer.

A escolha se deve a questões que me perseguiam há muito tempo e giravam em torno da referência encontrada de forma insistente, em inúmeros textos e, sobretudo, em incontáveis falas de colegas: o conceito lacaniano de gozo tem tudo a ver com o de mais além do princípio do prazer em Freud. Longe de estar claro para mim, matutava como se poderia justificar tal correlação teoricamente. Qual não foi minha surpresa quando, ao trabalhar "O Seminário, livro 18: de um discurso que não seria do semblante", encontrei um pequeno trecho que me parece bastante esclarecedor. A partir dessa pequena descoberta, seguirei rumo ao bem que se extrai do gozo em cada um dos discursos.

[1] Artigo redigido a partir da conferência apresentada durante o VII Encontro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, em Belo Horizonte (outubro 2006).

do princípio do prazer para além dele

Há muito tempo, Lacan vinha se preocupando com a questão do vivo. Ele a retoma na lição de 13 de janeiro de 1971. Desta feita, no lugar de se preocupar com o que nos seres vivos assegura a manutenção do ser de uma espécie – como o fizera no *Seminário 11* –, retoma o princípio do prazer freudiano para se perguntar sobre o que regula a economia do vivo.

Para ele, a vida é uma novidade diante do olhar do *mundo que, de forma alguma, a comporta universalmente*. Lança, então, sua questão partindo do seguinte: o princípio do prazer regula sua economia de tal forma que a excitação mínima é a visada do comportamento do vivo (*dans le comportement du vivant*). Até aí, não há grande novidade, Lacan simplesmente está retomando as observações feitas em *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, ou seja: o ser falante visa à baixa das excitações que Lacan asso-

ciou ao Bem Supremo, da Filosofia. Se a vida comporta a *Befriedigung*, conforme a primeira fórmula freudiana, a primeira lei do funcionamento psíquico, então o Bem extraído do gozo é a baixa das excitações.

Como Freud explicava isso? Havendo um aumento de excitação, o princípio do prazer é contrariado e busca descarregar energia objetivando fazê-la retornar ao nível mínimo necessário para manter a vida, mas baixo e homeostático, o Bem *visado*. Verifica-se, então, que para tal Bem ser alcançado é necessária a intervenção do Outro, a fim de promover as experiências de satisfação – aquelas experiências que levam, justamente, ao retorno para um nível baixo e homeostático das excitações – e isso começa, como sabemos, com o protótipo do choro do bebê ao ser acalentado pelo seio, promovendo a primeira experiência de satisfação, logo inscrita como tal, enquanto traço mnêmico.

Experimentadas as satisfações, clamam por repetição a cada novo aumento de excitação. Essa é então uma grande novidade: a busca da repetição. E assim instala-se o desejo: deseja-se a experiência de satisfação que passa a ser repetida – inicialmente de forma alucinatória – tornando-se mais valorizada do que a visada original do princípio do prazer, a baixa das excitações! Já aqui podemos dizer que a visada não é mais simplesmente o prazer: vai além, além do princípio do prazer... e é quando começam os problemas! Porque nunca a experiência repetida trará a mesma satisfação proporcionada pela primeira, pois toda repetição comporta uma perda de satisfação e, quanto mais amputada da satisfação primeira, mais o sujeito pode querer repetir a experiência, na ilusão de ainda conseguir recuperar o que foi perdido para sempre... Como diz Lulu Santos: "Nada do que foi será, do jeito que já foi um dia..."! Na realidade, podemos dizer, já não se trata de satisfação mas de gozo, pois o efeito não é mais de um apaziguamento – *Befriedigung* – e sim, de se querer sempre mais e mais aquilo que já não é possível obter em razão de toda repetição comportar uma perda, como já disse.

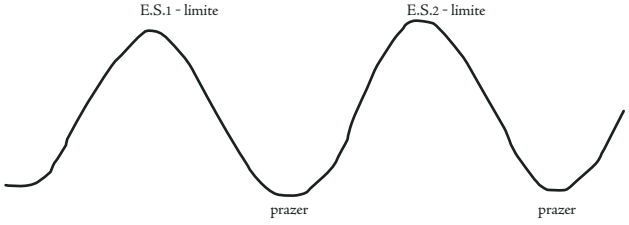
o ponto supremo e o ponto ínfimo

Lacan então prossegue com seu raciocínio: esse querer sempre mais e mais da repetição *pode levar a que se apresente um*

gozo perigoso, que ultrapasse a excitação mínima. Segundo ele, a questão de Freud é saber se é possível reinserir tal gozo na regulação ditada pelo princípio do prazer. Será que a vida, "tomada nela mesma, em seu ciclo, comporta tal possibilidade de repetição?", pergunta Lacan. A resposta dele é bastante interessante: para a repetição ser incluída no ciclo da vida, já não se trata de uma vida que vise à baixa das excitações no contexto biológico do termo, mas de uma vida que, necessariamente, se daria no mundo do semblante. Constituída conforme a realidade psíquica, trata-se de outra vida entrando em jogo, cujo ciclo já não se refere ao orgânico, porém aos ciclos das repetições que buscam uma satisfação de desejo, ou seja, o gozo ao qual seria possível impor limites para ser reinserido na regulação ditada pelo princípio do prazer (esquematicamente: gozo perigoso → semblante → regulação do gozo).

Nesse mundo que, de forma alguma comporta a vida universalmente, a repetição, então, promoveria um retorno ao mundo, mas agora a um mundo do semblante. O mundo trágico, por exemplo[2]. Para visualisá-lo, Lacan propõe um esquema[3].

Conforme a idéia original (Freud, 1895), no estado baixo e homeostático de excitações inscreve-se um aumento de excitação, produzindo a curva ascendente que encontrará uma experiência de satisfação que, por sua vez, promove a baixa das excitações.



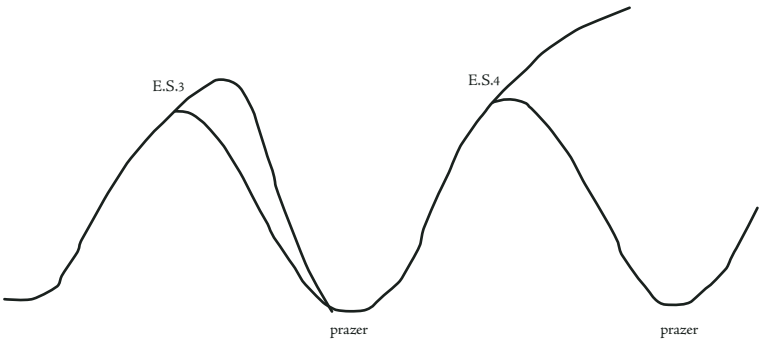
As letras E.S. sinalizam a experiência de satisfação – cada uma delas é diferente e estão enumeradas esquematicamente aqui, E.S.1 e E.S.2. Após a experiência de satisfação ocorre a baixa das excitações conforme a lei do princípio do prazer, de maneira que se reinstala o estado de prazer até haver novamente uma alta das excitações. O limite nessas curvas ascendentes e descendentes é dado pelo excesso de excitação que deve ser ab-reagido – deve ser satisfeito / apaziguado – de alguma forma para se reinstalar o prazer. Tais processos esquematizam o que Freud já havia formulado em 1895, no "Projeto para uma psicologia", com o qual pôde construir a dinâmica pulsional da primeira tópica.

[2] Referência à apresentação de Antonio Quinet no mesmo VII Encontro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, em Belo Horizonte (outubro 2006).

[3] Aproveitei-me do cartaz do VII Encontro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, em Belo Horizonte (outubro 2006), para imaginarizar o esquema. No cartaz, retrata-se uma fonte do barroco mineiro, cujo fundo é de azulejos de um lindo azul pavão, fundo que utilizei em minha apresentação para identificar o campo do gozo da vida, bem delimitado na fonte. Razão pela qual esta conferência passou a ser identificada pelos colegas que a assistiram como a do "gozo azul".

Ao perceber que o princípio do prazer introduz um gozo que se perde, pois E.S.2 jamais será uma experiência tão satisfatória como foi E.S.1, Freud começou a se dar conta de que, em função da busca do gozo perdido, o sujeito procurará estender a satisfação para além do limite dado pelas curvas ascendentes e descendentes. E passará a buscar o gozo perdido como mais-de-gozar (o que sempre se perde num discurso), implicando um gozo que se fará experimentar. Eis o que decorre do fato da falta de gozo aqui instalada – pois a realidade já é outra, é psíquica – já não se trata de um mero mecanismo repetido por determinação da questão orgânica e sim, de um mecanismo que a ele se superpõe, visando à obtenção do a mais de gozo – o mais-de-gozar –, o que está para além do princípio do prazer.

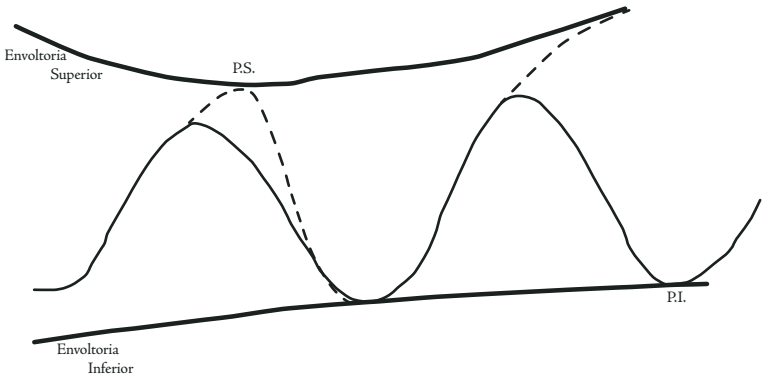
Como isso se repete, o risco de o sujeito se deparar com um gozo perigoso, como diz Lacan, aumenta cada vez mais! Por isso Lacan propõe "no lugar de curvas de excitação ascendentes e descendentes, todas confinando a um limite, que é um limite superior" – dado pelas experiências de satisfação – o gozo, pois ao contrário, implica essa excitação ir até o infinito... O limite não é o da tangência superior e, sim, da tangência inferior dos máximos de gozo – conhecido, em matemática, como ponto supremo, o ponto do Bem supremo que estou aqui retomando! Lê-se, então, no mesmo *Seminário* de Lacan: o ponto supremo é o mais baixo do limite superior, assim como ínfimo é o ponto mais alto do limite inferior (no esquema, esse limite é dado pelos pontos de prazer).



Este esquema retoma o funcionamento do anterior com uma mudança: as curvas ascendentes atravessam o que fora o limite inicial a ponto de poderem atravessá-

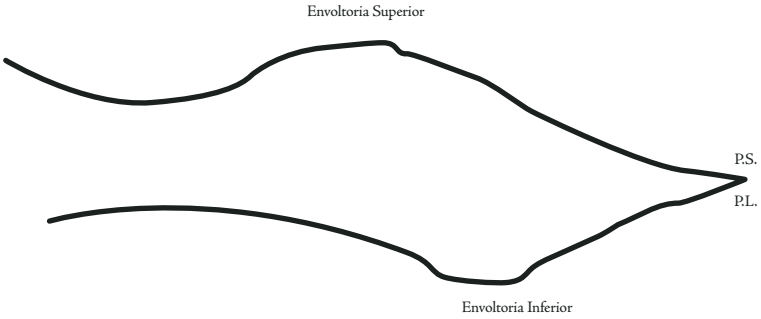
lo *ad infinitum*. Lacan o sugere com todas as letras quando diz que o gozo, ao contrário do princípio do prazer, implica que a excitação possa ir até o infinito, tornando-se assim um "gozo perigoso" (cf. Lacan, 1970-1).

Para aprofundar tal esquematização, com o auxílio das noções aqui introduzidas por Lacan visando à contribuição de dois conceitos da matemática (o supremo e o ínfimo), lançarei mão de um terceiro conceito – de cálculo – chamado *envoltória*. A envoltória é a linha que une os pontos traçados a partir dos limites superiores e inferiores e nela encontraremos o supremo e o ínfimo, respectivamente:



Mantém-se as originais curvas ascendentes e descendentes (do Desenho 1), em linhas contínuas, e traçam-se as curvas dos gozos (do Desenho 2), em pontilhado. Com uma linha mais espessa, aparecem tanto a envoltória superior quanto a inferior. P.S. é o supremo (o ponto mais baixo do limite superior da primeira envoltória – a superior), enquanto que P.I. é o ínfimo (o ponto mais alto do limite inferior da segunda envoltória – a inferior).

De tal modo que, se traçarmos uma envoltória para delinear os limites superiores dos traçados dos gozos e outra, delineando os seus limites inferiores, o ponto mais baixo da envoltória superior é o ponto supremo e o ponto mais alto da envoltória inferior é o ínfimo. Finalmente, se é possível visualisá-lo dessa maneira, pode-se supor que haverá o dia em que ambas se tocarão num ponto. Como podemos ler nesse *Seminário* de Lacan, no retorno ao mundo produzido pelo ser falante - um mundo que só seria do semblante - *a morte é o termo do gozo da vida no exato ponto* ínfimo do limite inferior das curvas de excitação, ascendentes e descendentes da repetição.



A figura 4 procura traçar o momento em que ambas as envoltórias, tanto a superior quanto a inferior se encontram para produzir o ponto em que o ínfimo dá termo ao gozo da vida, configurando, assim, a morte.

"O mundo inanimado não é a morte. A morte é um ponto, designado como ponto termo, termo de que? Do gozo da vida" (p.21). A vida é, então, a repetição do prazer enquanto dura. Donde podemos dizer que, para aquém do ponto ínfimo (o ponto mais alto de um limite inferior e que é a morte como ponto) está todo o inanimado, já que "o mundo não comporta a vida universalmente", como diz Lacan; e além desse ponto está o gozo, a vida enquanto gozo, que pode se tornar perigoso – quando extrapola o ponto supremo: o ponto mais baixo do limite superior. Entretanto, se puder ser reinserido na regulação ditada pelo princípio do prazer, faz parte da vida enquanto gozo, a qual está sempre devendo ao mais-de-gozar.

os discursos e o gozo da vida.

Conclui Lacan que a economia é sempre um fato de discurso, mas não somente fato, efeito também. No discurso o semblante provoca o gozo para dele extrair um bem: o mais de gozar. A partir de "O Seminário, livro 18: de um discurso que não seria do semblante", Lacan muda os nomes dos lugares nos discursos: o agente passa a ser o semblante; o outro passa a ser o gozo; a produção, o mais-de-gozar. Assim, o Bem extraído do gozo por ação do semblante, desse outro mundo instalado em função de sermos seres de linguagem, e em função da economia sempre ser fato de discurso, é o mais-de-gozar, e está para além do princípio do prazer. Já não é mais o Bem supremo, como ironicamente La-

can o depreendia em *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, da baixa das excitações conforme o princípio do prazer... Eis o que o discurso do mestre demonstra, aquele que é, na realidade, o discurso do próprio inconsciente.

A partir de um certo momento de seu ensino, Lacan renomeia os lugares nos discursos (ver, por exemplo, Lacan, 1971-2, particularmente, a conferência de 3 de fevereiro de 1972). Vejamos:

OS LUGARES:

Originalmente (1969-70):		Depois:	
agente	outro	semblante	gozo
verdade	produção	verdade	mais-de-gozar

Logo, no discurso do mestre, S1 é o semblante, S2 é o gozo e o mais-de-gozar é o próprio objeto *a*, que causa o desejo e promove o semblante que se exercita no campo do vivo. Entretanto, pode buscar um gozo perigoso, cujo único limite será, ainda e sempre, o prazer enquanto baixa de excitações – ponto supremo – que permite retornar ao movimento das curvas ascendentes e descendentes de excitação enquanto não transformar tal ponto supremo em ínfimo, ou seja, a própria morte. Esse campo do vivo, no qual transita o gozo do vivo, está para além do princípio do prazer, pois se regula não mais pela tangente superior das curvas ascendentes e descendentes, mas pelo ponto supremo. Tal ponto constitui o limite inferior das curvas do gozo da vida sendo, ao mesmo tempo, o ponto em que se inscreve o limite superior do inanimado: a pulsão de morte. Donde, como já dizia Freud, toda pulsão é, antes de tudo, pulsão de morte. O esquema nos permite ainda distinguir, definitivamente, a morte do mais-de-gozar.

Ora, o que é esse mais-de-gozar em cada um dos discursos do laço social? Para responder, basta retomar cada um deles e verificar-se-á que o mais-de-gozar no discurso do mestre é o objeto *a*; no da histérica, é o saber; no da universidade, o sujeito; e, no discurso do analista, os significantes mestres determinantes do sujeito até então. Nos quatro discursos que fazem laço social, o mais-de-gozar é o que do discurso se perde, dele cai.

Para desdobrar as conseqüências disso, partamos da de-

núncia de Lacan em *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. "Simplesmente, o discurso da histérica revela a relação do discurso do mestre a seu gozo, o saber nele comparece no lugar do gozo" (p. 107). Se, por um lado, isso demonstra que, sem o saber, Lacan já sabia em 18 de fevereiro de 1970 que o lugar, neste Seminário chamado "outro", é o lugar do gozo – coisa só esclarecerida em seminários posteriores –, por outro lado, isso correlaciona ambos os discursos quanto ao Bem que se pode extrair do gozo.



O saber é o Bem que se pode extrair do gozo no discurso da histérica, pois nele S2 está no lugar do mais-de-gozar. Nele, é como semblante que o sujeito questiona o mestre provocando a queda do saber do qual denuncia a disjunção com a verdade. Verdade que é também o lugar em que o sujeito se encontra no discurso do mestre e que o mantém recalcado ao se dirigir ao saber. Na realidade, a correlação entre os dois discursos só pode acontecer quando a histérica pode denunciar o prazer da vida do mestre – o gozo da vida do mestre, entre o ponto supremo e o limite superior – o de fazer o escravo trabalhar para ele. Não é fácil fazer trabalhar!

Poderíamos imaginar que a demanda ao Outro dá o modelo da primeira experiência de satisfação nessa correlação. Ou seja, fazer o Outro trabalhar para ele, dá ao bebê a experiência da dominação, conforme o Lacan de *O Seminário, livro 8: a transferência* (1960-1)[4]. E esta irá ser abalada somente quando confrontada pela intrusão da demanda do Outro, diante da qual o sujeito não tem como escapar. Será preciso então buscar uma repetição de tal satisfação no discurso: o bebê faz retorno a esse mundo, já não como mero sujeito da demanda, mas enquanto semblante, ou seja, no momento em que o bebê goza mais com a repetição da experiência de satisfação dada pela dominação, no semblante (*fort-da*). O que aí se instala é *your majesty the baby*, avassalador do Outro, fazendo-o obedecer-lhe em tudo, transformando-o em seu escravo, recalcando o sujeito do *pathos*, o sujeito no qual operou a intrusão da demanda do Outro. É o bebê confrontado

[4] Mais precisamente as lições 14 e 15 deste *Seminário*.

com a demanda anal. Mas é também, justamente porque esse sujeito está recalcado, que o Bem que se extrai desse gozo é perda: o tempo da *brincadeirinha* acaba, está na hora de ir *prá* cama, e quanto maior tenha sido a excitação da cena, maior a queda de *a* no final da brincadeira. O Outro foi escravo na brincadeira, campo do discurso em que o pequeno sujeito se experimenta no semblante. Na hora de acabar a brincadeira, o objeto *a* cai do Outro... já dizia Lacan (1962-3) ao conceituá-lo a partir da *Angústia*. Eis a razão de o sujeito ser o próprio objeto, dejeto na fantasia criada por ele mesmo em resposta a isso tudo.

Traduzo: "sua majestade o bebê" é um exemplo de como o ponto supremo do gozo da vida pode acompanhar a curva ascendente da excitação e, ainda, atravessar o limite superior em direção ao infinito, pode tornar-se um gozo perigoso levando à necessidade de reinserir tal gozo na regulação ditada pelo princípio do prazer: "Vá prá cama, menino!"... Herdeiro do complexo de Édipo, é *normalmente* o supereu o regulador de tal limiar mais tarde, para o resto da vida. Se o tiver tido, digo, o tal do Édipo e sua dissolução...

Em 1921, Freud determina: toda psicologia individual é também, e ao mesmo tempo, uma psicologia social! Não nos esqueçamos! O semblante, e o que agencia nos discursos, tem sua formação na psicologia individual – retomo tão somente os termos freudianos – portanto não é possível separar a formação do sujeito da formação do semblante!

O discurso da histérica revela a relação do discurso do mestre com o gozo, na medida em que o saber vem no lugar do gozo. Como dito, para revelá-lo, é preciso haver discurso da histérica. Com relação a isso, o que diz Lacan? O sujeito histérico se aliena do S1 que o divide, recusando a dar-lhe corpo (1969-70:107). Tal alienação se lê no próprio discurso da histérica, no qual o sujeito se dirige ao S1 *para gozar dele*! A língua portuguesa permite ver isso perfeitamente! E ao fazer desejar – ação deste semblante – produz o S2. Por um lado, o S2 aqui produzido como Bem que se extrai do gozo é o próprio saber que irá ocupar o lugar do mais-de-gozar. Por ocupá-lo, o saber (assim produzido) já não pertence a ninguém, como a própria obra de Freud adquirida desta maneira já não lhe pertencia mais assim que era produzida... Por outro lado, pela ação do sujeito no lugar do semblante, o

mestre perde seu escravo como parceiro, é desprovido dele. Mas, também aqui, pode-se pensar como o gozo perigoso pode se instalar: goza-se tanto do mestre que ele vai embora e o efeito, na clínica, é normalmente conhecido por depressão... "Eles já não se interessam mais por uma relação", "ninguém me quer..." – o que é bem pior do que a extração do mal-me-quer.

Particularmente, parece-me que o campo entre o ponto supremo e o limiar superior do que se metaforizou em gozo a partir da original experiência de satisfação, pode aumentar ou diminuir conforme o uso. Ou seja: se o sujeito pode usar tanto o ponto como o limiar, até o limite, se pode deixar cair as perdas, conseqüência do exercício entre extremos, deixar cair o mais de gozar, o Bem que se extrai do gozo, maior o campo do gozo de que pode gozar! Maior o prazer da vida, maior o gozo da vida possível de obter!... e menor a neurose...!

No esquema, é na medida em que o sujeito se experimenta no campo do gozo que goza, como as fontes cuspideiras[5], o prazer da vida!

[5] Nova referência ao cartaz da fonte.

referências bibliográficas

ALBERTI, S. (2006) "O bem que se extrai do gozo". Conferência durante o VII Encontro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano no Brasil, Belo Horizonte, outubro de 2006.

ALBERTI, S. (2007) A pulsão de morte e o gozo: uma articulação teórica entre Freud e Lacan". Trabalho apresentado no IV Congresso Nacional de psicanálise da UFC. Fortaleza, maio de 2007.

FREUD, S. (1895[1950]) *Entwurf einer Psychologie*. In *Gesammelte Werke*. Frankfurt aM, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999. v. Nachtragsband.

FREUD, S. (1920) "Jenseits des Lustprinzips" in *Studienausgabe*. Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1969. v. III.

FREUD, S. (1921) "Massenpsychologie und Ich-Analyse" in *Studienausgabe*. Idem, v. IX.

LACAN, J. (1959-60) *Le Séminaire, livre VII, L`Éthique de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 1986.

LACAN, J. (1960-1) *Le Séminaire, livre VIII, Le Transfert*. Paris, Seuil, 1991.

LACAN, J. (1962-3) *Le Séminaire, livre X, L`Angoisse*. Paris, Seuil, 2004.

LACAN, J. (1963-4) *Le Séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 1973.

LACAN, J. (1969-70) *Le Séminaire, livre XVII, L`envers de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 1991.

LACAN, J. (1970-1) Le Séminaire, livre XVIII, D`un discours qui ne serait pas du semblant. Inédito.

LACAN, J. (1971-2) Le savoir du psychanalyste. Conferências inéditas.

resumo

No *Seminário 7: A ética da psicanálise*, Lacan sugere que o Bem Supremo aristotélico pode ser identificado, em psicanálise, com o que Freud teoriza sobre o prazer – a manutenção das excitações no nível mais baixo e homeostático possível. Se distinguimos prazer e gozo, então surge a questão sobre uma possível correlação entre o bem e o gozo. Para proceder ao exame dessa questão, inicia-se com uma correlação teórica entre o conceito lacaniano de gozo e o freudiano de mais além do princípio do prazer (1920). A partir de uma passagem de "O Seminário, livro 18: De um discurso que não seria do semblante", na qual Lacan coloca em tensão a noção de semblante, de "gozo perigoso", o "gozo da vida" e a morte, o presente artigo esquematiza graficamente a correlação em questão. Em seguida, articula o lugar do gozo nos discursos visando responder à questão engendrada pelo título do artigo.

palavras-chave

prazer, gozo, morte, supremo e ínfimo, discursos.

abstract

In his *Seminar 7: the ethics of psychoanalysis*, Lacan suggests that the aristotelian Supreme End may be identified in psychoanalysis with pleasure, as Freud theorises it: the maintainance of excitations on their lowest and homeostatic level. If we distinguish pleasure and jouissance, then the question which rises is about a possible relation between this aristotelian good and jouissance. To examine it, the article begins with the construction of a theoretical relation between the lacanian concept of jouissance and the freudian concept from 1920: beyond the pleasure principle. This examination develops and schematizes graphically a passage from the "Seminar 18: from a discours which would not be of the *semblant*" in which Lacan puts into tension his concepts of *semblant*, "dangerous jouissance", "the jouissance of life" and death. The article continuous then with the discussion about the place of jouissance in the discourses, to answer the entitling question.

key words

plaisure, jouissance, death, supremum, infimum, discourses.

recebido

15/01/2007

aprovado

10/03/2007

Os signos dos discursos

Jairo Gerbase

Amor, desejo e gozo são signos dos discursos que andam juntos. Há um salmo de Lacan que indica isso, vamos analisá-lo de perto: o gozo do Outro, do Outro com Ⱥ maiúsculo, do corpo do Outro que o simboliza, não é signo do amor. E, segundo o próprio Lacan, para dizer isso, inspirou-se no salmo de Rimbaud.[1]

Trata-se de um poema para ser cantado e, no caso de Rimbaud, aplica-se bem à palavra salmo, em lugar de o poema de Rimbaud – *A Uma Razão* – que se decompõe nesse versículo *Um novo amor*, e aí, nesse salmo, o amor é o signo de que se troca de razão, que Lacan traduziu à sua maneira por o signo de que se muda de discurso.

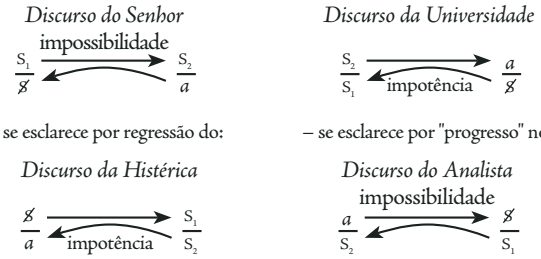
Quebramos a cabeça para entender em que sentido o amor é o signo de que se muda de razão. Primeiramente, poderíamos dizer que um sujeito enamorado, apaixonado, muda de razão, ou como diz o senso comum, perde a razão; não é o mesmo depois de uma paixão.

Digamos ser esse o primeiro sentido da frase, e a ele chamamos de imaginário. O laço entre duas pessoas, porém, tomaria outro sentido, o simbólico, ou seja, a relação do amor ao saber, também chamado de laço social, o qual Freud designou de transferência. Desse modo, *o amor é o signo de que se muda de razão* pode querer dizer que a transferência é o signo de que se muda de discurso.

Isso tudo Lacan usou para dizer que o discurso do mestre se esclarece por regressão do discurso da histérica e o discurso da universidade se esclarece pelo progresso no discurso do analista. Não se deve entendê-lo na dimensão do sentido, mas na dimensão do matema, da formalização matemática. Basta olhar os matemas dos discursos abaixo e seguir os giros de um discurso ao outro, no sentido levogiro ou dextrogiro, para entender como se passa de um discurso ao outro, por progresso ou regressão. Justifica-se, portanto, esse verso de Rimbaud, dizendo que o amor ao

[1] LACAN, J. *Seminário 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 26. O poema em prosa de Arthur Rimbaud, "A uma razão", é também citado por Lacan no Seminário "O ato psicanalítico" de 10 de janeiro de 1968. Inédito.

saber, ou seja, a transferência é o signo de mudança de discurso.



amor

Gostaríamos de declinar os signos do amor.

Primeiro, o amor é recíproco. É um sentimento que, como tal, mente. Não é preciso levar isso muito a sério, pois é apenas um jogo de palavras com a palavra francesa *le sentiment*, de cuja homofonia Lacan se aproveitou para dizer *le senti ment*. O amor é também ignorância do desejo, porque o desejo é do Outro, e jamais acreditamos que o desejo seja do sujeito. Ainda podemos observar que o amor é a causa de todas as devastações, dos desencontros.

Segundo, o amor é demanda. A tentativa de suprir a falta no Outro condiciona a demanda como demanda de amor. A demanda é sempre demanda de amor, pois o amor demanda o amor. Por isso a resposta do gozo do corpo do Outro não é o amor.

Terceiro, o amor é amuro.[2] Temos aí novamente um jogo de palavras que Lacan encontra na língua francesa entre *l´amur* e *l´amour*. O amuro são os signos bizarros dos caracteres sexuais dos genes determinantes dos caracteres sexuais secundários do corpo. Somos levados a pensar que o gozo do corpo depende dos caracteres sexuais secundários. Há todo esse boato da puberdade e da pulsão genital, porque, de fato, os caracteres sexuais secundários fazem do gozo um gozo sexuado, mas o gozo do ser é o gozo do corpo como assexuado. Talvez tenhamos de esclarecer em que sentido. O gozo sexual é assexuado por ser marcado pela impossibilidade de estabelecer o Um da relação sexual. Sempre que perguntamos: "você o ama?", o sujeito não sabe a resposta, na melhor das hipóteses diz "acho que sim", porque o amor, Eros,

[2] *Ibid.* p. 13.

é união, intenção de, de dois fazer Um, ideal proposto há muito tempo por um poeta grego cômico, Aristófanes, em "As nuvens". Aliás, ele chegou atrasado ao *Banquete* de Platão por estar encenando essa peça. O amor está na contramão da experiência psicanalítica.[3]

[3] *Ibid*.

Em psicanálise não se trata do amor, mas do desejo que mostra a falta [-φ] e do gozo que faz Um, porque há Um. Esse Um é o significante, S_1; detrás dele se esconde o gozo. Gozar de um corpo sem as roupas, isto é, do corpo de outra pessoa, não toca na questão do que faz o Um, na questão da identificação. Então, temos estes dois conceitos concorrentes na experiência psicanalítica: o amor e a identificação.

Vale lembrar que existe uma tradição na psicanálise de que a experiência depende inicialmente de uma falta básica, o amor da mãe; mas, quando recorremos ao texto de Freud sobre a identificação[4], ele diz que a experiência depende de um primeiro laço social, a identificação ao pai; e isso pode levar-nos a concluir que o conceito de identificação ao pai explica melhor o sintoma do que a carência do amor da mãe. Isso quer dizer que, tomar emprestado um traço do Outro, explica melhor o sentido do sintoma do que a falta de amor do outro.

[4] FREUD, S. Identificação. Psicologia de grupo e a análise do ego. (1921). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XVIII. p. 133.

Quarto, o amor é narcísico. Não existe amor objetal. Existe desejo, ou pior, causa de desejo, que se confunde com o amor objetal. De fato, o objeto é causa de desejo, mas tomamo-lo como objeto de amor. A causa do desejo, isto é, a, o corpo do Outro, é arrimo de sua insatisfação, talvez de sua impossibilidade. Quer dizer, o fato de que nunca o alcançaremos faz dele o esteio da insatisfação.

Quinto, o amor é impotência porque ignora que é apenas desejo de ser Uno, Eros, o que une, o que faz união, ignora que ser Um é impossível de acontecer, ignora que, se isso acontecesse, existiria a relação sexual, ou seja, seria possível fazer os dois sexos existirem.

Sexto, o amor é fálico, gira em torno do gozo fálico, mas o gozo d' A Mulher é não-todo fálico, e isso faz com que o falo seja a objeção da consciência, ou seja, é o obstáculo de o homem chegar a gozar do corpo da mulher porque ele goza do órgão.

Sétimo, o amor é cômico; um homem ama quando é uma mulher, isto é, quando aspira por seu objeto, e deseja quando é

um homem, ou seja, quando se suporta da ereção,[5] sem a qual não há amor, pois o verdadeiro problema da relação sexual dos corpos é a chamada função erétil.

[5] LACAN, J. Une pratique de bavardage. *ORNICAR?* 19. Paris: Navarin. 1979. p. 9.

desejo

Há uma perspectiva da análise definidora da ética da psicanálise desta maneira: não ceder de seu desejo. Logo, praticamos a análise com a utopia de que o sujeito deve conhecer, deve saber dizer bem seu desejo e, portanto não deve abrir mão dele.

Trata-se de idéia que gostaria de questionar, porque a psicanálise não admite a normalidade. A idéia de conhecer seu desejo, de ordená-lo, de comandá-lo a partir do princípio do prazer, do princípio de sofrer o menos possível é utópica.

Não ceder de seu desejo é impossível porque seu desejo pode ser um desejo perverso. Não há garantia de que seu desejo aponte sempre para a mediania, no sentido de Aristóteles. Aristóteles diz existir o covarde e o destemido e que o meio-termo é ser corajoso. Mas nós não podemos raciocinar da mesma maneira, dizer que o sujeito do inconsciente deve alcançar a mediania, nem ter o desejo perverso de mais nem de menos, que ele deve encontrar a boa medida de seu desejo e não ceder dele.

Afinal temos o caso de Antígona que queria enterrar a todo custo seu irmão e, fazendo-o, estaria contrariando uma lei do Estado. Isso estabelece uma querela interessante.

Queríamos dizer que o desejo, no sentido usado em psicanálise, também não é a concupiscência. Dizemos que uma mulher grávida deseja sapoti e, nesse caso, sapoti é um complemento do desejo, alguma coisa para satisfazer o seu desejo.

O que pode ser satisfeito são necessidades. O desejo não pode ser satisfeito. O desejo é sempre insatisfeito. O uso psicanalítico do desejo, portanto, não é complementar, não visa ao objeto que possa realizar o desejo. Como uma necessidade, tal como a sede, que o objeto água pode satisfazer.

O conceito de desejo em psicanálise não é bem assim. Ele é, segundo os termos de Freud, chamado de recalcado primário. O sonho, por exemplo, quer exprimir um desejo inconsciente que está recalcado. O desejo definido dessa maneira é como o horizonte. É inalcançável, inatingível. Funciona como causa, não

como complemento. Empurra, instiga a alcançá-lo, mas não se deixar tanger. O desejo é causa, instiga a procurar o objeto, o que corresponde a uma definição clássica da pulsão: a pulsão é buscadora de objeto, mas não há a possibilidade de encontrar o objeto que venha satisfazê-la.

Dessa forma, do ponto de vista psicanalítico, há o objeto do desejo que escrevemos assim: *a* minúsculo, causa do desejo, autorizando-nos, então, a dizer que não ceder de seu desejo significa procurar o seu desejo, correr atrás dele. É isso que o objeto *a* promete; oferece-se como objeto de satisfação do desejo, entretanto não o satisfaz. Assim, o sujeito do inconsciente está condenado a ir atrás de seu desejo, mas a cada passo dado o desejo se desloca. Por isso dizemos ser metonímico o desejo, pois desliza incessantemente.

Não ceder de seu desejo, então, é não ceder da procura do objeto que possa satisfazê-lo. Não quer dizer não ceda de sua concupiscência, não ceda de sua perversão.

Entendemos que não ceder de seu desejo é realizá-lo, conforme diz Freud a respeito dos sonhos: um sonho é uma realização de um desejo. Realizar um desejo é imaginá-lo como sentido, quer dizer, em uma expressão corriqueira, "cair a ficha". Realizar um desejo não é satisfazer uma concupiscência, fazer um ato, mas "cair a ficha", imaginar como sentido. Diz Lacan que quem melhor expressa o que é realizar é a língua inglesa. *To realize* quer dizer imaginar como sentido, "cair a ficha".

Wunsch não é concupiscência, mas meta, horizonte. No sonho se realiza um desejo inconsciente, quer dizer, "cai a ficha". Então, não ceder de seu desejo é interpretá-lo. A importância do desejo para a teoria psicanalítica é que o desejo só mostra a falta [-φ].

gozo

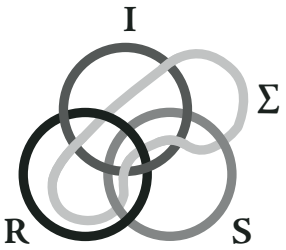
Na ética da psicanálise, o gozo é sempre tratado negativamente. É visto como uma vantagem que o sujeito obtém do sintoma. Queríamos tratar o gozo positivamente, afirmando que o sujeito faz uso muito seriamente, eticamente, do gozo do sintoma.

Esta questão é importante, porque o gozo do sintoma aca-

bou fundando uma especialidade médica: a medicina do trabalho, que se ocupa em controlar a vantagem secundária do sintoma. A esse nível temos chamado de GSS, gozo secundário do sintoma, pois na atualidade muito se usam as siglas. Embora em nossa experiência o que importa é o que chamamos de GPS, gozo primário do sintoma, denominado por Freud de CE, Complexo de Édipo, e Lacan, por sua vez, denominou de RSI, Relação Sexual Impossível.

A ênfase dada ao gozo como vantagem secundária do sintoma tornou-o algo indesejável e o desejo, desculpem a redundância, algo desejável. Tal ênfase nega a divisão subjetiva, e faz do gozo um afeto negativo a eliminar. Assim, vamos mostrando ao longo do trabalho: o objeto do desejo é o mesmo objeto do gozo, inacessível em ambos os casos. E não poderíamos, portanto, criar uma lógica positiva para o objeto causa do desejo: esse objeto seria desejável, e uma lógica negativa para o objeto mais-de-gozar, esse objeto seria indesejável.

Em primeiro lugar, devemos dizer que o sintoma é um recurso à altura do olhar, objeto por excelência do imaginário, e da voz, o objeto por excelência do simbólico. Portanto, o sintoma é um recurso à altura do imaginário e do simbólico, para dar conta da nossa ignorância diante do real. Feita esta elevação do sintoma à dignidade dos outros registros, estabelecemos o gozo do sintoma numa posição ética.



Tal como afirmamos, de acordo com o *Seminário da ética*,[6] o sujeito não deve abrir mão, não deve ceder de seu desejo, no sentido de que está condenado a procurá-lo sem cessar. Gostaríamos de propor que o sujeito também não deve abrir mão, não deve ceder de seu gozo, também no sentido de estar condenado a usufruir dele.

[6] LACAN, J. *Seminário 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. p. 382.

O objeto do desejo, escrevemos com a letra *a* minúscula e denominamos de objeto causa do desejo. Esse mesmo objeto também pode ser nomeado de objeto mais-de-gozar, de objeto do gozo.

Queríamos, desse modo, resgatar o gozo como uma posição ética. O direito diz que o gozo da terra é a coisa mais importante para o homem. Ele seria capaz de ceder sua mulher, mas não sua terra. Trata-se um princípio marxista, o princípio da propriedade privada, o bem supremo do homem, ou seja, o elemento gerador da acumulação capitalista e a mais-valia.

Mas Freud tem outra idéia do que seja o soberano bem, é a definição de ética seguida e aceita desde Aristóteles, desde *a ética a Nicomano e Eudemo*: o homem deve perseguir o bem supremo, definido por Lacan como aquilo pelo que se faria a sublimação, que é o corpo do Outro.

Não ceder do seu gozo é uma posição ética. Podemos reconhecer que o analisando obtém um gozo primário do sintoma [GPS] e aceitar isso como uma posição ética, um direito. Podemos pensar em trabalhar para lhe oferecer a chance de trocar o gozo de seu sintoma por alguma coisa menos onerosa, porém não devemos tratar o gozo como indesejável, negativo, como habitualmente fazemos.

Utilizando-nos desse modelo do soberano bem, costumamos tomar uma posição maniqueísta ao ver no desejo um bem a alcançar e, no gozo, um mal a abandonar. Não ceder de seu gozo é uma posição ética porque o bem supremo é o gozo do corpo do Outro, é o mais-de-gozar.

A expressão - o corpo do Outro - que estamos tentando interpretar, o gozo do Outro, do corpo do outro que o simboliza, não é signo do amor se presta a muitos equívocos. Em primeiro lugar, porque o corpo aí não é o indivíduo. Em segundo lugar, porque o Outro não é a outra pessoa, o semelhante. Logo, não estamos nos apoiando em algum conceito de corpo da biologia, nem no conceito de pessoa da psicologia.

Precisamos abordar esse enunciado como pertencendo à categoria do sujeito do inconsciente em sua relação ao real. Então o que é esse corpo e o que é esse Outro? Se formos definir o corpo do Outro com nossa álgebra, escreveremos a relação de a minúscula com A maiúscula.

Nosso universo simbólico permite-nos dizer que há sujeito do inconsciente porque há o *falasser*. Se o homem não fosse falante não haveria inconsciente. Portanto, ser falante é condição do inconsciente. E nos leva, por exemplo, a esquecer, reprimir, fazer elipse.

O mais elegante exemplo de elipse pode ser colhido em Lewis Carroll: "Toque a campainha, também".[7] Devo bater à porta? Está presente-ausente a frase "bata à porta". O inconsciente está elidido, recalcado, suprimido, quando se está no universo simbólico.

[7] CARROLL, L. *Uma história embrulhada*. São Paulo: Papirus. 1992. p. 17.

O Outro é esse lugar onde supostamente localiza-se o elidido; onde se encontra "bata à porta". Em termos de Freud, no inconsciente. Em termos de Lacan, no Outro. Podemos formular uma frase na qual se recalca outra. O Outro é, então, outro lugar, outra cena, não outra pessoa.

Por isso, ao encontrarmos como exemplo do Outro, a Mãe, entendemos ser um lugar não como uma pessoa. Enfim, o Outro é o Outro da linguagem. Tal como no exemplo de Carroll, está na elipse, é o elidido.

O Outro é, portanto, um recurso da linguagem, do significante. É o universo simbólico. O universo específico do *falasser*. E é lamentável que não sejamos todos falantes, porque o mundo seria como nas fábulas de Andersen. O fato de ser falante condena o sujeito a formular as coisas de maneira a constituir um lugar chamado de Outro.

Tratar aqui do corpo como objeto a minúsculo, não é tratar do corpo enquanto consistência material e sim como consistência lógica. Aproximamo-nos de Freud para afirmar que o objeto a é o corpo, para entender a frase o corpo do Outro. Se tomarmos, por exemplo, os objetos da pulsão de Freud, seio e fezes, e que Lacan formalizou como os objetos da demanda, e o olhar e a voz, objetos do desejo e do gozo, respectivamente do imaginário e do simbólico, poderíamos dizer que o corpo de que aqui se está tratando é um olhar ou uma voz.

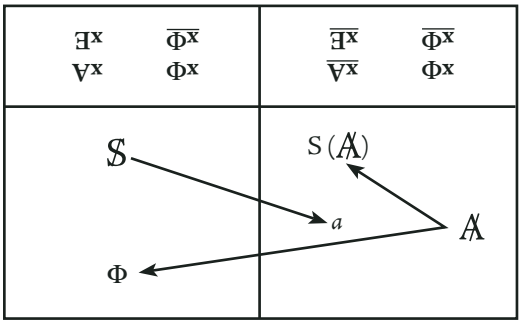
São aproximações porque nem mesmo estes objetos da pulsão de Freud são o objeto *a* de Lacan, dado que se poderia encontrar alguma consistência imaginária mesmo para o olhar e a voz, como a imagem e o significante, enquanto que na verdade estamos falando do corpo do Outro como alguma coisa que só

tem consistência lógica, isto é, alguma coisa que se pode conceber, mas que não pode ser tangido.

Talvez, o único exemplar do objeto a seja a voz que fala ao sujeito alucinado, a voz da alucinação, a voz áfona, não registrável por nenhum meio ou objeto sonoros nem ultra-sonoros, a voz sem o significante, sem a imagem acústica (no sentido de Saussure), pelo menos para o ouvinte, dado que o falante alucinado a ouve, ou seja, para ele a voz é um significante sonoro e acústico.

Então, a frase - gozar do corpo do Outro - quer indicar que o sujeito [$\mathbb{S}$] em sua relação ao Outro [$\mathbb{A}$] (que corresponde ao inconsciente enquanto recalcado originário), quer indicar que na dimensão do inconsciente, gozar do corpo do Outro só se pode fazer através de um impulso escópico ou vocal.

Dito de outra maneira, nas fórmulas quânticas da sexuação temos de um lado:



$\mathbb{S}$ e Φ, e do outro lado, S($\mathbb{A}$), $\mathbb{A}$ e a, ou de um lado o gozo fálico e, do outro lado, o gozo não-toda, ou seja, de um lado, Φ que no nível particular pode-se escrever S_1, Φ para dizer a fórmula universal Todo e S_1 para dizer a fórmula particular Algum, porque dizemos do gozo fálico ser ele uma significação, e do outro lado, S($\mathbb{A}$) - o significante que falta no Outro - $\mathbb{A}$ que quer dizer $\mathbb{A}$ Mulher não existe, e o objeto a significa que é puramente lógica a consistência do ser, portanto, três ícones ou três matemas para indicar o gozo que não se escreve ou o gozo não-toda.

Lacan tem um escrito com esse título A *significação do falo,* termo que, em Freud, significa fantasia sexual inconsciente mas-

culina, porque em nossa opinião significação fálica é equivalente a gozo fálico, pois significação é tradução do termo *Bedeutung*, também presente em Frege, cujos tradutores tem feito a exigência de se traduzir pela palavra referente.

A questão fundamental da sexuação reside aí, no fato de que Φ é o referente de um gozo. Assim, há um gozo que tem referente e o sujeito pode nomeá-lo. Por isso é possível encontrar outro significante que o substitua, podendo-se aplicar a fórmula - um significante por outro - e, se quisermos dar outro nome a essa significação, a esse referente, usaríamos a palavra "metafórico" para o gozo fálico. Desse modo, o gozo fálico pode ser substituído, pode ser trocado por outro gozo, já que ele se escreve.

Quanto ao outro lado, não podemos dizer as mesmas coisas. A principal impossibilidade é o fato da *Bedeutung*, o referente é a, distinguir-se completamente do referente fálico, dado que a é um referente que podemos chamá-lo vazio ou "sem consistência material", como prefere Lacan. Em *A lógica da fantasia*[8], ele chega a nomear o objeto a de um referente.

[8] LACAN, J. *Seminário 14: A lógica da fantasia*. 25 de janeiro de 1967. Inédito.

Assim, há um gozo cujo problema é não ter um referente, ou ter como referente o objeto *a*. Quando examinamos a questão da angústia, vemos Kierkegaard acreditar que ela é sem objeto, enquanto Lacan discorda, ela não é sem objeto. Contudo, cremos não estarem eles fundamentalmente em discordância porque o objeto indicado por este como objeto da angústia é um objeto sem referente, o objeto a, um objeto imaterial, um objeto sem consistência material. Por isso, insistamos, a máxima aproximação possível, quando queremos declinar as espécies do objeto *a*, é indicar os objetos da pulsão de Freud.

Logo, gozar do corpo do Outro não é signo do amor porque o significado do amor é Eros, e para Aristófanes significa de dois fazer Um; enquanto, para Lacan, de dois cada um fica Um. Seria preciso que, além do referente do falo, escrito Φ de um lado da fórmula da sexuação, tivéssemos do outro lado da fórmula o referente material do Outro gozo para haver a relação biunívoca dos gozos e assim se obter a união, o Um, o amor.

Isso faria a relação sexual existir. Por isso Lacan propõe essa frase - o gozo do Outro, do corpo do Outro que o simboliza, não é signo do amor. Portanto, quando falamos do gozo do Outro, não se trata de outra pessoa nem do corpo de outra pessoa,

não se trata do gozo do corpo de outra pessoa, mesmo quando se refere ao gozo sexual, pois o que está em jogo é sempre uma questão do gozo do sujeito do inconsciente.

Queremos ir com essa coisa estranha do gozo, antes mesmo de uma posição ética do sujeito do gozo, à questão do chamado gozo virtual, do gozo na Internet, pois, sobretudo aí, não está em questão o corpo de outra pessoa como exemplo da falta de referente, do objeto a. Este não é um bom exemplo do que é uma espécie do objeto a, mas, pelo menos, a Internet prova, quando se trata do gozo, que o sujeito do inconsciente não é o corpo enquanto essa totalidade que nos faz indivíduos.

No gozo, seja qual for, estão em jogo o que Freud chamou de zonas erógenas. Trata-se de uma parte do corpo que é o corpo enquanto objeto do gozo. Assim, gozar do corpo do Outro é gozar de alguma parte do corpo, sempre existencial, singular, nunca toda, universal.

De tal maneira que a fórmula "a relação sexual não existe" entendida como a impossibilidade da biunivocidade dos gozos (pois temos a possibilidade de escrever o gozo fálico, mas não temos a possibilidade de escrever o Outro gozo, ou, de outra maneira, temos o significante do falo [Φ] ou o significante mestre [S_1] para escrever o gozo fálico, mas não temos um significante para escrever o Outro gozo) permite-nos entender perfeitamente, no que diz respeito ao sujeito do inconsciente [$\mathbb{S}$], a que esta fórmula — "não há relação sexual" — nos está remetendo, que não está em jogo o corpo do homem ou da mulher. E, sim, a relação do sujeito do inconsciente [$\mathbb{S}$] com o seu gozo, seja o gozo fálico [Φ] seja o Outro gozo [a].

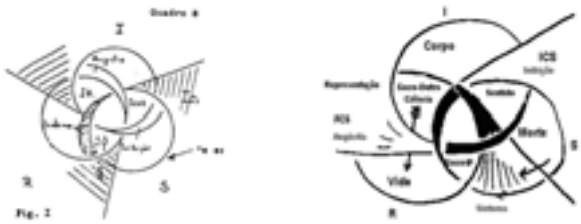
Então, por que aplicamos ao corpo do indivíduo a expressão gozar do corpo do Outro? Seria preciso não perder esta dimensão: o que está em jogo nesta frase é a relação do sujeito do inconsciente com o seu gozo e, neste caso, quem melhor pode nos definir o que é o gozo fálico e o Outro gozo, é o gozo do sintoma.

Há pelo menos dois desenhos da cadeia borromeana, do *RSI*[9] *e de A Terceira*,[10] mostrando a localização do gozo do Outro e do gozo fálico. Na vizinhança do imaginário e do real se localiza o gozo do Outro e, na do real e do simbólico, o gozo fálico. E na vizinhança (chamo vizinhança para não chamar intersecção) do

[9] LACAN, J. Seminário 22: RSI. 17 de dezembro de 1974. *ORNICAR?* 2. Paris: Navarin. 1975. p. 99.

[10] LACAN, J. La troisième. *Lettres de l´École Freudienne*. Nº 16. Novembre 1975. p. 200.

simbólico e do imaginário se localiza o sentido. Logo, podemos nos perguntar se isso quer indicar outro gozo, além do gozo fálico e do gozo do Outro, um gozo do sentido.



E como também se localiza aí no *RSI* uma espécie de invaginação do sintoma entre os dois gozos, o gozo fálico e o gozo do Outro, queria distinguir um gozo do sintoma que, como se sabe, realiza simultaneamente o gozo fálico e o gozo do Outro.

Essa definição do sintoma tomamo-la emprestado a Freud, em seu texto sobre os dois gozos, sobre a bissexualidade,[11] no qual ele apresenta, entre muitas fórmulas, um enunciado sobre o sintoma histérico, considerado por ele como o sintoma mais bem formado porque realiza ao mesmo tempo o gozo fálico e o outro gozo.

[11] FREUD, S. Fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade. (1908). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. IX. p. 168.

E, a partir do gozo do sintoma, podemos chamar de posição ética o direito ao gozo, dado que definimos o sintoma como necessário, como um aparelho utilizado pelo sujeito do inconsciente para dar solidariedade ao nó borromeano.

Deste viés, levantamos a questão do direito ao gozo como uma posição ética, pois, no caso em que uma enxaqueca se declara após um pai moribundo informar a uma filha que ela é bastarda, a enxaqueca torna-se para o sujeito um modo de filiação, de inclusão de seu nome em uma família, pois, nesta família, todas as mulheres têm enxaqueca e, por um silogismo hipotético (todas as mulheres desta família têm enxaqueca; eu tenho enxaqueca; logo, sou membro desta família); portanto, não podemos censurá-la pelo fato de que encontra esse recurso para fazer sua inscrição. Então, não há aí nenhum utilitarismo do sujeito, mas um usufruto do sintoma para fazer sua nomeação, seu registro em uma família.

A ética do sujeito seria a passagem do gozo do Outro ao gozo fálico, ou há ética no gozo do Outro? Se seguirmos a fórmu-

la de *Radiofonia*[12] *- é preciso passar o gozo ao inconsciente* — deveríamos perceber que fazer o gozo passar ao inconsciente é nomeá-lo, dizê-lo com o significante, porque o gozo fálico pode-se dizer, pode-se escrever seu referente.

[12] LACAN, J. Radiofonia. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2003. p. 418.

Há dimensões imaginárias do gozo fálico, aquelas aplicadas ao amor, ao poder, à riqueza etc., mas, para nós, o importante em termos de oposição entre o gozo fálico e o gozo não-fálico é o fato de o primeiro poder se nomear e o outro não, um ter referente e o outro não. O gozo fálico é o que pode se escrever. Para escrever, precisamos de letras e para escrever o gozo fálico nós a temos; mas não a temos para dizer e escrever o outro gozo, a não ser o símbolo do conjunto vazio — de Cantor, ou o matema do objeto a de Lacan.

Então, o gozo fálico é o gozo que pode ser nomeado, que pode ser analisado, que pode ser interpretado, e só pode ser interpretado aquilo que admite ser trocado por outro significante, que admite ser substituído, por isso insisto em dizer que o gozo fálico é metafórico.

Posso substituir Booz por feixe sendo uma referência à virilidade no poema de Victor Hugo[13]. É isso o gozo fálico. À pergunta, se a ética do sujeito implica em passar de um gozo impossível de nomear a um gozo possível de nomear, responderíamos ser essa a forma mais ou menos clássica de se pensar. Mas acreditamos que o sujeito do inconsciente se sustenta nos dois gozos, isto é, se suporta também no gozo não nomeável, ao qual podemos chamar de real.

[13] LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998. p. 511.

E, para dizer mais alguma coisa sobre o gozo fálico, ele se situa no universo simbólico, ele é simbólico, isto é, pode ser escrito com um significante. Por isso, a ética do gozo não é exclusiva do gozo fálico.

Há sintomas bem construídos, são completos, e há outros que não o são. Por exemplo, a fobia é uma formação substitutiva, metafórica, mas incompleta. Ela carece de se formar melhor. A obsessão é uma formação reativa, também incompleta. A histeria, o sintoma histérico é uma formação de compromisso ou sintomática mais desenvolvida por realizar ao mesmo tempo o gozo que é simbólico e o gozo que é real.

Então, o que é o gozo fálico? Tudo isso que dissemos acerca do gozo que se pode nomear. E falamos do gozo para provar

que a tese de Freud não é filosófica, mas psicanalítica, e foi por isso que, epistemologicamente, a psicanálise pôde se firmar como uma disciplina, porque ele apresentou algo novo: a nomeação destes dois gozos, os quais são tratados em uma fórmula quântica da questão do homem e da mulher, não no sentido indicado pelo termo indivíduo, quer dizer do corpo do homem e da mulher como um todo, mas no sentido do corpo do sujeito do inconsciente, que, aliás, é a hipótese de Lacan.[14]

[14] LACAN, J. *Seminário 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982. p. 194.

Portanto, quando falamos de homem e mulher, ou quando falamos de gozo do corpo do Outro não nos referimos ao corpo biológico, mas ao corpo no sentido do objeto a e ao Outro no sentido de inconsciente. O assunto do sujeito é o corpo e o Outro é, não exatamente, a individualidade.

E, ao vermos a finalidade da análise como a redução do gozo do sintoma, entendemos ser preciso levar o paciente o máximo possível a falar desse gozo que não se pode dizer, a transformá-lo em gozo dizível, em gozo interpretável, gozo fálico.

O problema do sintoma situa-se em sua parte real, indizível, não é sua parte interpretável, que fez a psicanálise conhecer sua idade de ouro, quando a interpretação, inclusive a do complexo de Édipo, funcionava. E cada vez mais o sujeito do inconsciente foi oferecendo resistência a essa analisabilidade até o ponto de se perceber que restava algo inanalisável no sintoma.

Então, o problema da economia do gozo, que enunciamos dessa forma – é preciso esvaziar o gozo do sintoma – seria passar o gozo ao inconsciente, isto é, fazê-lo passar do real ao simbólico. Mas que gozo é preciso passar ao inconsciente? O gozo real. Mas que gozo é real? O gozo do Outro. Essa é a finalidade da análise. É a ética da psicanálise.

Preferimos definir a ética da psicanálise como não ceder de seu gozo, em vez de lançar mão do conhecido enunciado: não ceder de seu desejo.

E aqui se coloca o problema da perversão, da pedofilia, do incesto, do sadismo e outros. O gozo perverso talvez seja também um gozo que não se possa nomear. Partimos da fórmula do seminário da ética, como dissemos há pouco, não ceder de seu desejo, para chegar à chamada ética do gozo, assim denominada por nós e, cujo enunciado seria não ceder de seu gozo.

Perseguimos o sentido psicanalítico dos termos amor, de-

sejo e gozo. Por isso, há pouco dizíamos não ser com o indivíduo e o ambiente o nosso negócio, nosso assunto não trata da pessoa e da realidade, mas da relação entre o sujeito e o real.

referências bibliográficas

CARROLL, L. *Uma história embrulhada*. São Paulo: Papirus. 1992.

FREUD, S. Fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade. (1908). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago.1976. v.IX.

FREUD, S. Psicologia de grupo e a análise do ego. (1921). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago. 1976. v. XVIII.

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

LACAN, J. La troisième. *Lettres de l´École Freudienne*. Nº 16. Novembre 1975.

LACAN, J. Le moment de conclure. *ORNICAR?* 19. Paris: Navarin. 1979.

LACAN, J. Radiofonia. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2003.

LACAN, J. *Seminário 14: A lógica da fantasia*. Inédito.

LACAN, J. *Seminário 15: O ato psicanalítico*. Inédito.

LACAN, J. *Seminário 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, J. Seminário 22: RSI. *ORNICAR?* 2. Paris: Navarin. 1975.

LACAN, J. *Seminário 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

resumo

Amor, desejo e gozo são termos que comparecem com freqüência na literatura psicanalítica. Tentamos, neste artigo, explorar ao máximo nossa opinião acerca desses termos.

palavras chaves

Amor, desejo, gozo, corpo, Outro

abstract

Love, desire and enjoyment are concepts that often appear in the psychoanalytical literature. In this article, I try to explore in depth my views on these concepts.

key words

Love, desire, enjoyment, body, Other

recebido

15/01/2007

aprovado

19/05/2007

O amor desmetaforizado

Considerações sobre a clínica e a doutrina psicanalítica do ciúme

Sidi Askofaré

A noção teórica e clínica do ciúme, é preciso dizer, não é daquelas que aparecem com mais freqüência sob a pena dos analistas. E isto, seja para falar de suas formas "normais" ou de suas formas ditas "patológicas". Desde os trabalhos clássicos de Daniel Lagache[1], poucos textos de envergadura foram produzidos sobre esse tema. No entanto, é difícil tratar do amor, escrever seus fenômenos, analisar suas causas, recensear suas formas, seus tipos e até mesmo suas patologias, sem fazer referência ao ciúme. Somente porque o amor, por definição, é ciumento. Quero dizer: exige exclusividade. Paul Léautaud chega a afirmar que, em sua opinião, "o amor sem ciúme não é amor".

[1] D. Lagache, *La jalousie amoureuse. Psychologie descriptive et psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, « Quadrige », 729 p.

Dizer que o amor é ciumento por essência pode parecer uma afirmação trivial, o que ela não é. Nela se transgride todo um lado do pensado e articulado sobre as coisas do amor. Basta lembrar aqui o pensamento de La Rochefoucauld – "Há no ciúme mais amor-próprio do que amor" – ou o que adiantava Marcel Proust: "O ciúme é somente a inquieta necessidade de tirania aplicada às coisas do amor". O ciúme era visto pelo primeiro mais como o sinal, o sintoma do amor-próprio – do narcisismo, então; o outro o notava mais como indicador e tradução de um desejo ou de uma vontade de predomínio.

Se certos escritores já o tinham percebido vagamente, será preciso esperar toda a elaboração psicanalítica para estabelecer que o amor – porque ele é feminino, na qualidade de se amar sempre como ausente – é, por essência, ciumento. Ser indissoluvelmente é a extremidade do que nos ensinou Lacan, "pedido para ser" e "paixão de sê-lo".

Esse pedido para ser, apresentando-se quase sempre como um pedido de exclusividade, pedido de ser o (a) único (a), o (a) eleito (a), passa mais freqüentemente por uma vontade de apropriação do outro. Assim, o ciúme se apresenta – contrariamente ao amor que visa o ser – como uma "paixão de tê-lo". A noção

importante que fica, para a psicanálise, obviamente, é aquela da paixão, termo que evoca tanto o *padecer*, o *passível*, o *patético*, quanto o *pathos*, então o *patológico* e o *psicopatológico*. Das *Paixões da alma*, de Descartes, às « psicoses passionais », de G. G. de Clérambault, passando pela anatomia das paixões sobre as quais se debruça Spinoza em seu *Ética*, nós defendemos, com certa categoria, alguma coisa excedente ao simples sentimento ou ao afeto.

Propomos, no presente artigo, seguir o fio, a orientação que nos sugere essa noção para tentar compreender o que o ciúme e o amor significam um para o outro, e além do que o ciúme amoroso nos ensina sobre o ser falante e a estrutura.

|

Se partirmos de Freud, como é a tradição no campo psicanalítico, precisamos perguntar, desde o início, se o ciúme é um fenômeno que possa ser chamado propriamente de patológico. Aliás, o texto de 1922 de Freud – que constitui a referência doutrinal base sobre a questão - "Sobre alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranóia e na homossexualidade" - começa com a frase, que tem ares de tese: "O ciúme pertence a estes estados afetivos que podemos qualificar de normais, tanto quanto o luto"[2].

[2] Freud, S., « Sur quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l´homosexualité », in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, p. 271

Atendo-nos a tal tese assim formulada, somos levados a concluir que o ciúme é exterior ao campo da psicopatologia da vida amorosa. Devemos também tomar essa frase pelo que ela é: um elemento do dispositivo retórico e dialético de Freud em sua tentativa de produzir uma doutrina psicanalítica do ciúme.

Os elementos fundamentais da doutrina são claramente articulados nesse texto. Contentemos-nos com o estágio de nos lembrarmos deles para determinar bem e situar o legado doutrinal de Freud a respeito do ciúme.

No ponto de partida de Freud, o ciúme é um afeto normal, ou seja, estruturalmente ligado ao fenômeno amoroso, erótico; em sua opinião, aproxima-se do luto, na qualidade de estado afetivo, correspondente à perda de um objeto de amor, de um ente querido. Mas Freud empurra as coisas para mais longe. Não apenas omite perceber que existe – e toda a clínica analítica o comprova – ao lado dos lutos normais, o que é preciso chamar de lutos patológicos, quanto ele acrescenta: "Quando ele (o ciúme)

parece estar ausente no caráter e na conduta de um homem, estamos no direito de concluir que sucumbiu a um potente recalque e, por isso, representa na vida psíquica inconsciente um papel ainda maior"[3].

[3] *Ibid*, p. 271

Ao lado dessas duas figuras, digamos, inacessíveis à clínica psicanalítica, Freud colocará uma terceira, do domínio da psicopatologia amorosa: "caso de ciúme anormalmente reforçado", acrescentando tratar-se, então, de ciúme patológico ou, no mínimo, sintomático.

A oscilação do texto de Freud situa-se justamente nesse ponto em que "casos de ciúme anormalmente reforçados" são trazidos de volta a um conceito unitário: *o* ciúme.

Doravante, Freud vai se dedicar, então, a examiná-lo.

Nesse ponto, há um tipo de hesitação em Freud, pois apresenta, de início, tal ciúme como estruturado em três camadas ou etapas, levando-nos a pensar que a análise progredirá partindo da camada superior para as inferiores. Mas não é nada disso. Ele nos apresenta como camadas ou etapas, na realidade tipos de ciúme e tipos que não apresentam sempre a mesma estrutura clínica.

Nomeemos agora, com Freud, os três tipos do ciúme em questão: 1) competitivo ou normal; 2) projetado; 3) delirante.

Vemos facilmente como os tipos se organizam e a quais princípios e mecanismos convêm relacioná-los.

Por "ciúme competitivo ou normal", Freud entende o ciúme que qualquer um que tenha amado experimentou, mais ou menos, um dia. É o ciúme banal, digamos, compõe-se "essencialmente do luto, da dor causada pelo objeto de amor que se acredita ter perdido, e da humilhação narcísica, por mais que este se deixe separar dos outros; ele compreende ainda sentimentos hostis contra o rival que foi preferido, e uma contribuição mais ou menos grande de autocrítica que quer responsabilizar a si próprio pela perda do amor"[4].

[4] *Ibid*, p. 271

Tal fenomenologia do ciúme pode parecer muito psicológica. Se ela não o é, no fundo, é por conta das raízes e das causas inconscientes que Freud atribui a este ciúme. Que seja normal, não tem a ver com seu caráter aparentemente racional, motivado no presente e relacionado às circunstâncias reais. Tido como normal por Freud, por ser, a seus olhos, determinado pela estrutura uniformizadora para todo sujeito: o complexo de Édipo.

Mas se trata do complexo de Édipo em sua forma dita completa. Bem percebido e devidamente sublinhado por Freud, esse tipo de ciúme é "vivido bissexualmente por muitas pessoas: no homem, além da dor causada pela mulher amada e o ódio contra o rival masculino, o luto do homem inconscientemente amado e o ódio contra a mulher, como rival, intervém também com um efeito de fortalecimento"[5].

[5] *Ibid*, p. 272

Resumindo, a estrutura do Édipo, ternária em Freud, constituiria a matriz e a determinação principal do ciúme normal: é somente a repetição do ciúme edipiano originário.

A esse "ciúme competitivo", Freud faz suceder um outro tipo: o "ciúme projetado", o qual provém, ainda de acordo com Freud, da própria infidelidade que o sujeito experimenta na vida – digamos: infidelidade efetiva, real ou de impulsões à infidelidade que sucumbiram ao recalque – digamos: infidelidade desejada, imaginária, fantasiada.

Freud coloca essa forma de ciúme no quadro do que poderíamos chamar, parodiando o título de uma de suas obras mais marcantes, uma *psicopatologia da vida amorosa quotidiana*. Mas, na verdade, ele é o efeito das obrigações sociais impostas pela instituição do casamento. De fato, lembra oportunamente o que é sabido por todo mundo, ou seja, "a fidelidade, sobretudo aquela exigida no casamento, só pode ser mantida contra tentações constantes. Aquele que nega essas tentações sente suas pressões com tal força que recorre com prazer a um mecanismo inconsciente para aliviá-lo. Ele atinge tal alívio, até mesmo uma absolvição para com sua consciência, projetando seus próprios impulsos à infidelidade para a outra parte, à qual ele deve fidelidade. Esse poderoso motivo pode, então, se servir de material da percepção, que revela as motivações inconscientes análogas da outra parte, e poderia se justificar pela reflexão de que o parceiro ou a parceira não é verossimelmente melhor do que ele mesmo"[6].

[6] *Ibid*, p. 272

Pode-se pensar, ainda, mesmo que Freud não o indique expressamente, que essa forma de ciúme não tenha o mesmo destino e não carregue as mesmas conseqüências segundo a estrutura clínica à qual o sujeito é submetido. Talvez, em parte, esteja ligado à própria natureza da projeção como tal. Com efeito, para Freud, é um ciúme "quase delirante", porque tende a tomar por real o apenas projetado – sendo então, imaginário – e não dispensar

nenhuma crença às aparências sociais – provocação, galantaria, jogos de sedução – que constituem tantos modos culturais de tratamento e de sublimação das tendências à infidelidade.

Não se pode falar dele exatamente como delirante porque pode ser analisado, tratado e, então, interpretado – pelo analista – e retificado. Freud é categórico: essa forma de ciúme não resiste ao trabalho analítico quando descobre no próprio ciumento as fantasias de infidelidade que o determinam e o alimentam.

Vamos conservar, em relação a tal análise, a indicação técnica preciosa soprada por Freud: "No tratamento de tal ciumento deve-se evitar discutir o material sobre o qual ele se apóia, pode-se somente propor determiná-lo a apreciar esse material diferentemente"[7].

[7] Freud, S., op cit, p. 273

A terceira e última forma, vocês já teriam adivinhado, é a que Freud propôs chamar "ciúme delirante". Provém igualmente de tendências à infidelidade, reprimidas pelo sujeito. Pergunta-se, então: qual sua diferença em relação às formas precedentes?

Seguindo Freud, ele possui uma só característica divergente, ou seja, que "os objetos dessas fantasias são do mesmo sexo que o sujeito". Freud precisa: "O ciúme delirante corresponde a uma homossexualidade em fermentação e pode aspirar a, legitimamente, manter seu lugar entre as formas clássicas de paranóia".

Formulando as coisas assim, sabe-se que Freud simplesmente retoma o já estabelecido em 1911, em seu texto dedicado ao Presidente Schreber, no qual deduz a fórmula fundamental que condensa o delírio do ciúme: "Eu não a amo, é *ela* quem o ama"[8].

[8] Freud, S., op cit, p. 273

||

Chegamos nesse momento ao que se poderia chamar de rendição lacaniana da questão do ciúme.

Relembremos imediatamente, não foi o ciúme, de jeito nenhum, mas a erotomania que constituiu, junto com o caso Aimée (no qual Lacan reconhecerá, por si mesmo, um caso de erotomania e não uma "paranóia de autopunição"), a via de entrada de Lacan na teoria freudiana, depois na psicanálise. Mas, se o ciúme e a erotomania são apenas formas do mesmo tipo clínico fundamental, ou seja, a psicose paranóica, nós possuímos uma indicação

precisa e preciosa para nos orientar no tema que exploramos.

Antes de ir ao cerne da questão, convém fazer um breve desvio para situar o ciúme a partir de suas coordenadas culturais, para aquém ou além de sua abordagem psicopatológica.

Apenas uma referência basta para a circunstância. Trata-se de uma passagem do prefácio redigido por Jacques Le Brun à monumental obra de Bernard Forthomme, *O Ciúme*.

"Atributo do Deus "Ciumento" do Antigo Testamento, o *Deus aemulator* do Êxodo 34, 14 e de Deuteronômio 4, 24, o *aemulatio* e o *zêlon* no qual São Paulo (2 Co 11,2) faz o dever do crente, o "ciúme", que retomará Fénelon em quase todas as páginas da *Explicação das máximas dos santos*, não é nem a "vontade", nem o "ódio", nem o "zelo", nem a "emulação", nem o que nós designamos hoje em dia em português quando falamos de "ciúme".

O vocabulário estende aqui temíveis armadilhas, como se o suporte e o afastamento entre todas as traduções possíveis e inevitáveis, entre todas as línguas, canônicas, hebraica, grega, latina, ou modernas, relatassem somente uma realidade em que o paradoxo, despertar incessante da reflexão e dela ponto de aporia, constituísse a natureza.

Ao lado da tradição bíblica, uma figura inaugural domina, no Ocidente, o pensamento e as representações do ciúme, operando nessa origem "literária" um durável entrelaçamento entre teologia e antropologia: a cena de *Confissões* de Santo Agostinho. Nela se vê um *zelantem parvulum* (*Confissões*, I, VII, 11), que, embora, ainda não falava mas olhava fixamente, pálido e amargo, seu irmão de leite. A cena permite contestar toda suposição de uma inocência infantil e, de Fénelon a Lacan, constitui uma das cenas primitivas da antropologia. Cena inaugural do encontro, da rivalidade, então, entre duas subjetividades: luta pela vida, desejo do assassinato antes mesmo que a palavra possa ser pronunciada, como se as cenas bíblicas de Caim e Abel, de Esaú e Jacó voltassem ao coração de todo *infans*. Mas o "zelo" da criança, o desejo de negar o outro, é também o que suscita o pensamento, incita a imaginação a construir sem parar outras cenas, origem de um teatro e de um romance na qual o ciúme constituirá, até a literatura burguesa do século XX, uma das forças morais essenciais. Pois entre o trágico e o grotesco, entre *Rei Lear* e a comédia de costumes, entre *A Princesa de Clèves*, o romance da Belle Époque, e *Em*

busca do tempo perdido, o ciúme suscitou toda uma literatura e conduziu ao aprofundamento das concepções do amor"[9].

Mas retornemos ao nosso campo e, mais particularmente, a Lacan.

Após a lembrança rápida da abordagem freudiana do ciúme, não parecerá nada espantoso que, a partir de suas investigações sobre as psicoses, Lacan tenha sido conduzido, no que lhe diz respeito, a falar do ciúme. Este parece convir completamente a ele, de fato, para convencer com provas palpáveis aquele que é da certeza delirante.

Em sua aula de 11 de janeiro de 1955, Lacan chama a atenção de seu auditório para a diferença perceptível no fenômeno do ciúme, de acordo com o que se apresenta em um sujeito normal ou em um delirante. Ele sublinha notadamente "o que há de humorístico, até mesmo de cômico no ciúme do tipo normal". Confirmando, aliás, o tratamento dado pelo teatro a esse mote universal. Mas isso em que ele insiste, e que para nós tem seu preço, é que esse tipo de ciúme – o ciúme normal ou neurótico – "se recusa da maneira mais natural do mundo à certeza, quaisquer sejam as realidades que se mostrem. É a famosa história do ciumento que persegue sua mulher até a porta do quarto onde ela está fechada com um outro". E Lacan conclui: "Ele contrasta suficientemente bem com o fato de que o delirante, ele, se isenta de toda referência real".

Da comparação, Lacan tira um ensinamento: "quando transferimos mecanismos normais, como a projeção, para explicar o ciúme delirante, isso deveria nos inspirar alguma desconfiança"[10].

Devemos reter aqui, sem dúvida, a heterogeneidade radical entre as duas formas de ciúme. Se o ciúme normal ou neurótico está fundado na "projeção", trata-se de uma projeção com fundo de recalque. De fato, trata-se de uma suspeita que procura uma referência real mas, paradoxalmente, sempre com a esperança, mesmo ínfima, de que ela não seja revelada. Ou seja, a suspeita está ligada a um desejo de "salvar" o outro do amor, a uma dúvida que não quer, sobretudo, esperar a certeza, a esse "eu não quero saber de nada", marca própria da posição do neurótico, chamada recalque.

Em oposição, o ciúme delirante é totalmente outra coisa.

[9] Le Brun, J. , « Préface » à Bernard Forthomme, *La Jalousie*, Bruxelles, Editions Lessius, 2005, pp. 7-8

[10] Lacan, J., Le Séminaire, Livre III, *Les psychoses* , Paris, Editions du Seuil, 1981, p. 58

Lacan, lembremos, começou desejando o abandono puro e simples da noção de projeção[11]; mas, mesmo conservando-a, ele faz dela outra coisa na psicose. Ao contrário da projeção neurótica, Lacan definirá a projeção psicótica como "o mecanismo que faz vir de fora o que é tomado na *Verwefung*, ou seja, o que foi colocado de fora da simbolização primordial que estrutura do sujeito"[12].

Temos aqui colocados os elementos do que poderíamos chamar uma clínica estrutural do ciúme, até mesmo estruturalista, aquela que é apêndice da doutrina da heterogeneidade da neurose e da psicose e fundada nos binários recalque/prescrição, P/P0. Mas sabe-se, por outro lado, que Lacan não ficará nisso: ele envolverá binarismo e descontinuidade; pluralizará o Nome-do-Pai; reconsiderará sua doutrina da psicose ao ponto de falar em "delírio generalizado". Desde então, não podemos deixar de perguntar sobre as incidências de todos esses retoques sobre o ciúme em geral, e sobre o ciúme em suas relações com a psicose em particular.

|||

Consideremos, no presente momento, o problema do ciúme partindo da clínica. Apoiaremo-nos em um caso do qual tomamos conhecimento recentemente em um trabalho cuja resenha me foi confiada para uma revista de psicanálise francesa, *L'en-je lacanien*. Trata-se da obra de Charles Melman na qual retoma dois anos de seu Seminário na Associação Lacaniana Internacional dedicado às "paranóias". Neste trabalho intitulado *As paranóias*[13], então, Ch. Melman relata um caso extremamente interessante sobre a questão do ciúme na psicose.

Trata-se de um caixeiro viajante que volta para casa após uma semana de provação, que se tornou difícil notadamente pelo fato de que perdeu – ou havia sido roubado – um dossiê encomendado por sua empresa e, no qual, ele havia investido três meses de trabalho. Esse dossiê, então, ou se extraviou ou foi roubado. Em todo caso, ele está perdido. De volta a seu domicílio, sua mulher ausente – é um horário em que ela está no trabalho -, ele se põe a procurar no apartamento as provas da infidelidade de sua esposa. Ele mexe nas coisas dela, revira as gavetas, passa um

[11] «Quanto a este termo projeção, seria melhor abandoná-lo. Aquilo de que se trata não tem nada a ver com essa projeção psicológica que faz, por exemplo, com que, daqueles para com os quais temos apenas sentimentos muito misturados, acolhamos sempre tudo o que eles fazem com pelo menos alguma perplexidade quanto às suas intenções.

[12] Lacan, J., Le Séminaire, Livre III, *Les psychoses*, op. cit., p58.

[13] Melman, Ch., *Les paranoïas*, Séminaires 1999-2001, Paris, Editions de l´Association Lacanienne Internationale, 2003, 373p

pente fino no menor de seus pedaços de papel. Sua busca, destaca Charles Melman, não é absurda nem sem motivo na medida em que, uma vez que eles viviam juntos em concubinato antes de se casarem, sua mulher havia tido um caso com um homem conhecido por ele. Relata, no decorrer das sessões, haver sofrido bastante com o caso de sua companheira naquela ocasião, manifestara uma conduta típica de ciumento. Logo, sua busca não era infundada, e isso fica mais claro quando ele coloca a mão na agenda de sua esposa e descobre o quê? Que ela havia almoçado, na véspera, com o senhor que havia sido seu amante.

Charles Melman relata, por outro lado, que o problema da infância desse paciente, infância desenrolada em um país estrangeiro, é que seu pai sempre duvidou de sua paternidade em relação a esse filho. O pai viveu toda sua vida com a suspeição de que sua mulher o havia tido com um outro homem. Em outras palavras, seu pai vivera com essa espécie de certeza de que, entre sua mulher e ele, havia esse terceiro intruso, e que o filho legal de seu casamento era desse terceiro e não seu.

Impressiona nessa vinheta clínica o fato de termos, efetivamente, de nos acostumar a algo que parece ao mesmo tempo normal, ou em todo caso racional, e uma conduta tipicamente paranóica. Ao menos dois traços o comprovam. O primeiro é quanto ao manuseio particular da relação de causalidade, pois um vínculo de causalidade evidente se estabeleceu, para ele, entre a perda do documento que o obceca e a infidelidade de sua esposa. Com efeito, o ciúme não é senão a idéia de que um outro nos furta o objeto que encarna para nós o desejável, a instância fálica?

O segundo traço aparece se compararmos o paciente de Charles Melman com a figura clássica do *beberrão* que, ao voltar para casa após sua bebedeira, põe-se a bater em sua mulher. Expressa ou não, a razão da sua violência está ligada ao que ele lhe imputa, ou seja, ser a causa de uma perda, de uma deterioração, de um déficit de gozo do qual ele é a vítima.

Nos dois casos, a perda de gozo é atribuída à presença intrusa de um terceiro. Em ambos, a mulher é suspeita de se oferecer a um outro. Pois, então, esse trio infernal não constitui o próprio núcleo de toda paranóia? Ao menos fenomenologicamente, pode-se afirmar que o sujeito paranóico – e não somente o ciumento, então –, estima sempre que entre o objeto e ele existe

– e para ele não se trata de uma hipótese, mas de uma certeza – a presença de um terceiro que lhe furta o pleno gozo, tirando lhe a propriedade inteira, a exclusividade total.

Parece-nos o suficiente para demonstrar que a estrutura ternária do ciúme transgride fortemente a idéia propagada pela "vulgata analítica", segundo a qual o três é equivalente ao simbólico, em conseqüência do que, a partir do momento da triangulação, o dispositivo assim constituído deveria ser normalizante e apaziguador.

Pois bem, é exatamente contra tal idéia que se edifica a primeira crítica lacaniana da apresentação freudiana do Édipo. Por isso, a tese de Lacan: a estrutura necessária à normalização não é ternária, mas quaternária. É a razão e o fundamento do esquema L de Lacan. Por issotambém, com o modelo borromeano do fim de seu ensino, a exposição de que a estrutura ternária, aquela do nó de trevo, numera a paranóia, "doença da indistinção", erro da instância nomeante, da instância que assegura a nominação e, então, a distinção dos círculos, das diferentes consistências nas quais se apóia a estrutura do ser falante, do sujeito real. Por isso, enfim, a necessidade de um quarto termo, de um quarto círculo (Nome-do-Pai ou sinthoma) para assegurar a nominação e o entrelaçamento dos três círculos do Real (gozo), do Simbólico (linguagem) e do Imaginário (corpo).

***

Antes de concluir, convém retirar um possível mal entendido, aquele de uma redução total e unívoca do ciúme à paranóia, portanto, à psicose.

Tal tese é não apenas hiperbólica, mas francamente errônea. Entretanto, não podemos ignorar que, para ter um apanhado dos mecanismos inconscientes em obra no ciúme, a psicanálise, e Freud, o primeiro, teve que passar pela paranóia. Isso deixa traços duráveis, às vezes, na doutrina e na abordagem da questão. Afirmado isto, para determinar o espaço e aprofundar a clínica do ciúme, convém colocar, articular e amarrar um certo número de proposições, de teses que podem, no momento, parecer contraditórias ou até mesmo antagonistas:

1) Primeiramente, há o ciúme normal e o ciúme patológico,

mesmo se devemos recusar um binarismo simplista e conceber mais gradações – todo ciúme patológico não é necessariamente delirante e podemos encontrar um ciúme não delirante em um quadro de psicose – do que transformações, passagens de uma "camada" a uma outra.

2) É importante apontar também que existem sujeitos cujos sentimentos de ciúme lhes são bastante, para não dizer totalmente, estranhos. Penso em tal analisando que recebemos há mais de uma década e cuja vida amorosa é totalmente isenta de toda forma ou traço de ciúme.

3) Existem tipos de ciúme totalmente particulares, intrigantes e paradoxais : por exemplo, há homens cujo ciúme não está ligado a seu "objeto próprio" – ou seja, ao ser ao qual eles estão ligados por um pacto simbólico e pelo dever de fidelidade que ele implica – mas à sua amante que, aliás, pode ser a mulher de um outro; encontramos também, da parte das mulheres, certos motivos de ciúme cuja fortuna, por assim dizer, está fixada no passado amoroso de seu parceiro, só têm ciúme, então, das mulheres que o conheceram antes dela.

4) Existe, enfim, uma ligação entre ciúme e "sexuação", que resta a explorar. De fato, mesmo se todo ciúme é de essência narcísica – essa é sem dúvida a razão pela qual Freud colocou em série, em seu texto de 1922, o ciúme, a paranóia e a homossexualidade –, o fenômeno do ciúme não se apresenta da mesma maneira nos homens e nas mulheres. Melhor, Lacan falará das mulheres como naturalmente ciumentas.

É essa tese, no mínimo enigmática, que será conveniente explicitar de início, antes de dividí-la, para compreender a ligação estrutural entre amor e ciúme.

Tradução: Natália Costa Queiroz

resumo

O campo do amor e do desejo foi explorado em psicanálise a partir do amor pelo pai – armadura da histeria e do amor de transferência. Freud, no entanto, tentou explorar além e Lacan propôs definir a psicose como um tipo de falência em relação ao cumprimento do que é chamado de "amor". O presente artigo propõe examinar o que é o ciúme como sintoma, e o que, através dele, é passível de ser esclarecido da função do amor na estrutura do ser falante.

palavras-chave

Ciúme, Édipo, projeção, delírio, sintoma, psicose

abstract

The field of love and desire was explored by psychoanalysis, from the love for the father – armour of hysteria and of the transference love. Freud however has tried to explore beyond and Lacan has proposed to define the psychosis as a sort of failure in relation to the fulfilment of what is called "love". This article proposes to assay what is jealousy as a symptom and what through it, is liable to be clarified about the function of love in the talker being structure

key words

Jealousy, Oedipus, projection, delirium symptom psychosis

recebido

11/02/2007

aprovado

10/03/2007

A via do sujeito na análise

Zilda Machado

O que se realiza no percurso de uma análise? Ou, melhor dizendo, o que pode a psicanálise prometer àquele que bate à sua porta e demanda ajuda, pois está "sofrendo demais", única justificativa, segundo Lacan, para nossa intervenção?[1]

Interessa-me trabalhar neste texto o caminho que leva o sujeito, trazido à análise pelo sintoma, da indeterminação à destituição subjetiva, ou seja, da falta-a-ser à constatação de apenas ser enquanto gozo, possibilidade que lhe é aberta pela experiência analítica e que, de maneira lógica, decorre do tratamento.

[1] Lacan. O Seminário. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. (1964. p. 158)

o sujeito para a psicanálise

"Quem fala" quando nos referimos ao sujeito do inconsciente? Quem fala na palavra que me escapa e sai, quando eu queria dizer outra coisa? Quem faz o sonho sonhado por mim para conseguir dormir? Quem é o senhor da casa que habito?

Para a filosofia, o sujeito coincide com o seu pensamento, com o que sabe de si; no entanto, para a psicanálise, ele tem outra dimensão, radicalmente oposta.

Ao falar de sujeito do inconsciente, não se trata daquilo que se sabe de si, ao contrário, o sujeito aparece no que escapa ao eu. Conforme aponta Lacan em Radiofonia[2]: "Que o sujeito não seja aquele que sabe o que diz, quando efetivamente alguma coisa é dita pela palavra que lhe falta, bem como no ímpar de uma conduta que ele julga ser sua (...) é essa, evidentemente, a ordem dos fatos que Freud chama de inconsciente".

[2] Lacan. Radiofonia. (2003. p. 403)

"O ego não é o senhor de sua própria casa"[3], nos diz Freud. Essa constatação foi um dos maiores golpes narcísicos sofridos pelo homem. Embora venha ferir seu amor-próprio, ao confrontar-se com as formações do inconsciente, com a trama de pensamentos que o determinam, o homem pôde constatar essa verdade. E Freud acrescenta: "O que está em sua mente não coincide com aquilo de que você está consciente; o que acontece realmente e aquilo que você sabe, são duas coisas distintas."[4]

[3] Freud. Uma dificuldade no caminho da psicanálise (1917. p. 178)

[4] Ibid., p. 177

o saber em questão no inconsciente

O que é esse "acontece realmente"? O que é o inconsciente? Trata-se de algo que toca o saber. Há um saber atingido pelo sujeito quando pensa, mas há um para além, há um saber de outra ordem, determinante, e este, dele não se sabe.

O sujeito constitui-se numa divisão: por um lado, está alienado aos significantes recebidos do Outro, representado na cadeia da linguagem e preso aos significantes que o determinam; por outro, por ser dotado de um corpo que o atiça desde o nascimento, é compelido a fazer ligações, a encontrar palavras para cifrar, traduzir as excitações corporais que o acossam.

Portanto o inconsciente, estruturado como uma linguagem, é a cadeia de significantes que em algum lugar, em uma outra cena se repete e insiste. No *Seminário XI*, Lacan o define como o não-nascido, o não-realizado[5]. Não se trata de um reservatório, trata-se de um saber que não se sabe. O inconsciente tem como causa um centro incógnito designado pela hiância[6], pelo oco que pulsa (o umbigo do sonho) a exigir trabalho do aparelho psíquico: ligar a moção pulsional a uma palavra que possa representá-la. Tal ligação ordena-se como uma falsa conexão, como Freud nos aponta na "primeira mentira"[7] do *Projeto*. É a palavra tomada numa contingência, para recobrir a hiância. Posteriormente, Lacan dirá: "o inconsciente consiste em um saber que se articula por alíngua"[8], a palavra tomada em sua pura materialidade.

Seria aí o lugar da *fixão* do sujeito, com a cifragem do gozo experimentado, mas também o lugar de sua ficção, o simbólico como semblante, a decifragem.

[5] Lacan. *Os quatro conceitos fundamentais*. op. cit., p. 28

[6] Lacan. Os quatro conceitos fundamentais. op. cit., p. 28

[7] Freud. Projeto para uma psicologia científica. (1950. p. 474)

[8] Lacan. A terceira. (1974. p. 172)

o real e o gozo

Respondendo então à pergunta do início, o real é o senhor da minha casa. O próprio inconsciente já é a resposta cifrada a partir desse engendramento. Justamente aí, dessa divisão, surge o sujeito, condenado à alienação ao significante, ou a surgir no ato que ultrapassa aquele que fala: ou ele é e não faz sentido (presença do real); ou ele faz sentido e já não é, subsumiu-se na cadeia significante que o encobre em suas elucubrações.

Assim, são dois os recursos do sujeito: um pela via simbólica e outro pela via da mostração, do ato. O primeiro veicula

o que é da ordem do retorno pela rememoração, passível de ser interpretado, o qual, a partir da escuta do analista, implica um corte que barra o interminável da cadeia significante, abrindo outras significações e levando à materialidade da palavra, ao significante.

O segundo presentifica o que escapa à linguagem, a parte do ser falante não articulável pela via significante, o real que comanda a cadeia simbólica e a ela escapa, presentificando-se numa cena que se mostra na repetição. É o que retorna sempre ao mesmo lugar, ao ponto vazio da estrutura, a esse lugar onde o sujeito, "na medida em que cogita, não o encontra". Ponto ao qual se retorna sempre e onde se presentifica o sujeito, no fulgor de um instante.

O real não é propriamente o inconsciente, é causa do inconsciente. Lacan nos diz: "o real, é para além do sonho [*e das outras formações do inconsciente*] que temos de procurá-lo, naquilo que o sonho revestiu, envelopou, escondeu, por trás da falta de representação, da qual só existe um lugar-tenente, lá está o real que comanda."[9] E lá surge o sujeito do inconsciente, na descontinuidade do real, no corte, no rompimento da cadeia significante. Somente nesse momento preciso, podemos conceber-lhe uma morada: "Esse corte da cadeia significante é único para verificar a estrutura do sujeito como descontinuidade no real. (...) É por essa via que se cumpre o imperativo: Wo Es war, soll Ich werden. (...) Lá onde isso era, estava no instante exato, lá onde isso era, estava um pouquinho, entre a extinção que ainda brilha e a eclosão que tropeça, [Eu] posso vir a sê-lo, por desaparecer de meu dito."[10]

Ali onde outra palavra foi dita pela minha boca em um lapso que me ultrapassou, ou em um ato que se me precipitou, ali, naquele instante preciso, o sujeito do inconsciente que me habita esteve presente. Posso dizer, retroativamente, que algo ex-sistiu naquele momento, mas agora, quando falo, já não estou naquele instante. Por essa via Lacan mostra que o sujeito do inconsciente não tem uma existência, ele é fundamentalmente falta a ser, sem conteúdo ou substância. Ou está em "fading", desaparecido na cadeia significante que o representa, ou teve uma existência ali onde o real foi cifrado ao provocar uma experiência de gozo. E embora esse gozo lhe pareça estranho, por ele o sujeito é totalmente responsável, pois, afinal, é o seu mais íntimo. Está aí marcada a sua

[9] Lacan. *Os quatro conceitos fundamentais*. op. cit., p. 61

[10] Lacan. Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano. (1998, p. 815)

única possibilidade de "ser": ser como gozo, na presença do real que o determina.

sintoma – significante, real e gozo: a via da análise

O sintoma é o que há de mais intrínseco ao sujeito, de mais harmônico com a fenda que o causa, o vazio da estrutura, a castração. Ele traz em si uma amarração direta não só ao "inconsciente estruturado como uma linguagem", mas também ao real, à parte silenciosa do ser falante, para sempre fora da inscrição da linguagem e, no entanto, com o material de *alíngua*, faz uma cifra de gozo.

Como nos lembra Freud, "o sintoma é a vida sexual do neurótico". Ele promove uma realização de desejos recalcados e infantis, uma satisfação pulsional substituta. Sustenta-se numa fantasia inconsciente causada pela força da pulsão que, pressionando por satisfação, encontra a barreira da censura e é recalcada. Então, tomando a via da fantasia, o desejo regride a um tempo onde houve a possibilidade de se obter satisfação, pois, como Freud nos mostra, o sujeito não abdica jamais de um prazer já experimentado. Assim, podemos entender os conceitos de regressão (pela via da fantasia) e de fixação (ao ponto onde houve maior satisfação).

Entretanto, o aparelho continua pressionando, a pulsão é uma força constante que não dá trégua ao sujeito. Ocorre outra tentativa de encontrar a satisfação, para além do plano da fantasia, desta vez, porém, por via indireta. Trata-se do que chamamos "o retorno do recalcado", momento de formação do sintoma, um substituto. Trata-se de um arranjo, uma "formação de compromisso" entre o desejo inconsciente, proveniente da pulsão sexual e a força da censura que ele trata de burlar. Os sintomas são, portanto, substitutos que permitirão ao sujeito encontrar a satisfação pulsional desejada, ao preço de não reconhecê-la como tal.

O sintoma tem importância fundamental para o ser falante, é o que ressalta a clínica psicanalítica. Quem procura um analista o faz a partir do mal-estar provocado pelo sintoma. Aquilo que foi construído justamente para dar conta da posição de divisão do sujeito entre a linguagem e o embaraço trazido por seu corpo, em determinado momento, torna-se um problema. Ou seja, o que ajeitou o sujeito com sua fenda constitutiva e garantiu a satisfação

desejada, vai assumindo mais e mais a característica de mal-estar e leva-o aos primórdios do Sujeito Suposto Saber.

O neurótico é aquele que supõe no sintoma um saber a ser decifrado, ele acredita em seu sintoma[11]. E essa crença erigirá o Suposto Saber: há um Outro que sabe. Isso o colocará à procura de médicos, curandeiros, religião, entre outros. Se o sujeito, por uma contingência, encontra um analista, aquele que, portador de um significante qualquer, sirva-lhe de isca para enganchar a sua questão, a transferência se estabelece e constitui-se o Sujeito Suposto Saber.

[11] Lacan. R.S.I. (1974/75, lição de 21 de janeiro de 1975)

O Sujeito Suposto Saber, portanto, não coincide com o analista, e é a partir desta disjunção que o trabalho da análise se desenvolve. Ele sustenta essa função, mas não se confunde com ela. A transferência supõe, portanto, mais além de amor ao analista: trata-se, verdadeiramente, de amor ao saber. O trabalho de análise se faz através do manejo da transferência, levando o analisante a elaborar um saber sobre o que lhe falta, a ir em busca daquilo que o causa.

Afinal, em que se diferenciam a psicanálise e as psicoterapias? Qual a diferença quanto ao manejo do sintoma?

a especificidade da psicanálise

Lacan, em *A subversão do sujeito e a dialética do desejo*, toma a questão e nos mostra que a função do sujeito para a psicanálise altera radicalmente a noção de sujeito da psicologia, cujo critério é sua unidade, a partir da filosofia. Aponta-se aí a radical diferença entre a psicanálise e as psicoterapias. Estas visam a restaurar, a completar o sujeito dividido pelo sintoma. Obviamente, a psicanálise é também terapêutica, senão, quem poderia sustentar um tratamento tão longo se nada melhorasse em sua vida? Diferencia-se, porém, por seu efeito terapêutico acontecer de uma maneira *sui generis*.

No seminário *O ato psicanalítico* Lacan aponta que há no ato analítico a noção de ultrapassamento de um umbral. Portanto, vir a um analista queixar-se de seu sintoma, testemunho de sua divisão, e apresentar o trabalho que fez para lidar com ela, traz como conseqüência o fato de que o analista vai fazer valer essa divisão, sem tamponá-la. Por não responder do lugar do sa-

ber, mas, ao contrário, sustentar com o sujeito a questão, o analista pode levá-lo a constituir um sintoma propriamente analítico ao se perguntar: "o que tenho a ver com isso?" Dessa forma, o analisante constrói uma questão que o coloca na vereda do que o determina e do arranjo que foi compelido a fazer e que, agora, converteu-se num enigma para ele.

Assim, há uma mudança no estatuto da demanda, pois além de demanda de cura do mal-estar, surge também demanda de investigação. Essa mudança vai engajá-lo na análise, vai compeli-lo a fazer um esforço na construção de um saber sobre isso, ultrapassando o horror de saber, ponto estrutural de todo sujeito. A entrada em análise, portanto, é o ultrapassamento desse umbral em que se cria um enigma, o qual coloca o sujeito em posição de investigação do trabalho que seu inconsciente já fez. Momento de ir atrás do que o determina, do que age sobre ele. O analista é, então, tomado como um Sujeito Suposto Saber algo sobre isso.

Portanto, o sujeito da experiência analítica institui-se como uma questão colocada a trabalho que se concluirá, pois a análise não é interminável. Em *Variantes da destituição subjetiva, suas manifestações, suas causas*, Colette Soler (2002) aponta: se a análise fosse somente investigar a questão, seria tornar infinita a indeterminação do sujeito. O manejo adequado da transferência por parte do analista possibilitará que o trabalho aconteça, permitindo ao analisante sustentar a hiância e levar a investigação até o final. Aí, a depender da posição ética de cada um, poder-se-á alcançar a "destituição subjetiva", deparando-se com a falta radical do Outro, o S(Ⱥ), ao se experimentar como objeto, na travessia da fantasia. A saída, aponta-nos Soler, é "chegar ao sujeito da certeza, até na própria psicanálise"[12], que vem por um processo lógico: a destituição subjetiva, ou "destituição do passe".

[12] Soler. Variantes da destituição subjetiva: suas manifestações, suas causas. (2002, p. 16)

Trata-se de ir esvaziando os sentidos e ir além deles, ponto no qual se encontra aquilo de que se é prisioneiro, aquilo em que se está enredado e a satisfação daí extraída. Chegar a esse ponto leva à perda da indeterminação, "significa que é o fim do "pode ser", do "mais tarde", do "por que não", do "que fazer"?, "quem sou eu?", "o que é isso?" "será que fiz bem?" ... etc."[13]

[13] Ibid., p. 15/16

O final da análise, portanto, é um procedimento lógico, ligado mais à construção de um saber do que à remissão completa dos sintomas. Lacan, em "O momento de concluir", define-o as-

sim: "A análise não consiste em que se seja liberado de seus *sinthomas*. (...) A análise consiste em que se saiba por que se está com isso embrulhado"[14]. Alguns sintomas, que Lacan grafa de modo diferente, com th, para mostrar sua especificidade, persistirão e serão índice do inanalisável de cada um, uma espécie de identificação do sujeito a ponto do real: a identificação ao sintoma. Nele, o sujeito não mais acredita, não crê que aquele sintoma queira dizer algo, ou seja, ali o sujeito já não mais acredita em seu inconsciente.

[14] Lacan. O momento de concluir. (1977/78, p. 34)

No entanto, Soler nos chama a atenção, o "é isso" não é sujeito, está antes, do lado do gozo. Há aí um efeito de ser do sujeito com o qual ele deve consentir. Tomando a fórmula freudiana que vimos acima, o que ela propõe é: "lá onde isso estava, eu devo "me fazer" ser, ou devo suportar ser".[15].

[15] Soler. *Variantes da destituição subjetiva: suas manifestações, suas causas.* op.cit. p. 20

Se antes o sujeito estava indeterminado na cadeia significante, era uma falta-a-ser, a análise, por sua vez, leva-o à destituição subjetiva, mas também a consentir com a pulsão. Aí o sujeito tem uma existência naquilo que o ultrapassa: seu ser de gozo.

Podemos dizer ser esta a via do sujeito na análise, da entrada em análise até sua conclusão: uma via que leva do sujeito dividido, cativo da rede significante que o determina, à destituição subjetiva e sua redução à letra de gozo.

do sintoma ao desejo do analista em ato

Portanto, a psicanálise é um tratamento *sui generis*: uma construção de saber que provoca efeitos terapêuticos ao atingir o sintoma. Mas traz também outros benefícios. Quais são eles e onde se depositam?

Esgarçando o sentido das palavras pelas quais se foi determinado, ouvindo estes significantes de outra maneira, a psicanálise opera justamente levando o sujeito mais e mais a contornar o vazio da estrutura que o próprio sintoma tentou preencher. Só assim, para além do limite da interpretabilidade, pode surgir o objeto irredutível, no limite de todo saber, ponto no qual a queda das identificações e dos ideais deixa a descoberto o puro vazio que constitui e causa o sujeito. Ponto limite no qual se constata a falta radical no Outro, ali há a passagem ao desejo do analista, quando, segundo Lacan, há uma "mutação na economia do desejo"[16]

[16] Lacan. O Seminário. Livro VIII: A transferência. (1960/61. p. 187).

do sujeito. Aí ele se experimenta como pura perda. Confrontado com a essência de seu ser: nada mesmo é o que se é**,** a falta que se tornou perda, transmuta-se em causa, e conseqüentemente o sujeito pára de gozar da castração. Neste ponto advém um "desejo novo": o desejo do analista.

Para além da remissão do mal-estar provocado pelo sintoma, a psicanálise leva o sujeito, então, ao ponto no qual se experimenta como objeto, a construir um saber sobre o que o determina. Trata-se de um benefício epistêmico[17]. No entanto, há outros benefícios, como já disse. A psicanálise abre ao sujeito a via de seu desejo e aí, eticamente engajado, pode-se estar mais disposto a correr riscos, pois, parafraseando Cecília Meireles, com licença poética, descobre-se que a vida "só é possível 'inventada'!". O maior benefício da análise se comprova, então, é no estilo de cada um, diria, inclusive, no estilo de vida de cada um.

Há também outro lugar no qual se depositam os benefícios da análise: na extensão, na transmissão da psicanálise, ou seja, nas análises que pudermos sustentar e na elaboração e transmissão do saber decantado dessa experiência. Por isso podemos dizer: enquanto houver clínica, a psicanálise sobreviverá.

[17] Soler. *Variantes da destituição subjetiva: suas manifestações, suas causas*. op.cit. p. 17

referências bibliográficas

FREUD. S. (1917) Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (ESB)*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVII.

FREUD. S. (1916/17) Conferência XXIII: Os Caminhos da Formação dos Sintomas. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (ESB)*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVI.

FREUD. S. (1895/1950) Projeto para uma psicologia científica. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (ESB)*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. I.

LACAN, J. (1960/61) *O Seminário – Livro 8: A Transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, J. (1964) *O Seminário – livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 4.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LACAN, J. (1967/68) *Seminário 15 – O ato psicanalítico*. Inédito.

LACAN, J. (1974/75) *Seminário 22 – R. S. I*. Inédito.

LACAN, J. (1977/78) *Seminário 25 – O momento de concluir*. Trad. Heresia. Tradução de seminário inédito. Publicação fora do comércio.

LACAN, J. (1974) A Terceira. In: *Actas de la Escuela Freudiana de Paris*. Barcelona: Ediciones Petrel, S. A, 1980.

LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
LACAN, J. Radiofonia. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
SOLER, C. Variantes da destituição subjetiva: suas manifestações, suas causas. In: *Stylus*. Belo Horizonte, n. 5, p.11-38, 2002.

resumo

Neste texto o autor procura traçar o percurso do sujeito na análise, do umbral de entrada até a saída. Ou seja, da indeterminação subjetiva à destituição subjetiva que transforma o analisante em analista com o advento do desejo do analista. Operação possível porque o analista sustenta, mas não se confunde com o Sujeito Suposto Saber.

palavras chaves

Sintoma - tratamento - destituição subjetiva - desejo do analista

abstract:

In this text, the author pursuits to draw the course of the subject in analysis, from the entrance's umbral to the end. In other words, from the subjective indetermination to the subjective destitution which changes the analysand into analyst, with the advent of the analyst's desire. This operation can be possible because the analyst sustains but doesn't confuse himself with the Subject Supposed to Know.

key words

Symptom – treatment – subjective destitution – analyst's desire

recebido

17/02/2007

aprovado

18/04/2007

Amor, desejo e gozo na função analítica

Bárbara Guatimosim

"(...) é do não todo que provém o analista".
J. Lacan, Nota Italiana

a psicanálise é uma erótica

A psicanálise introduz uma nova erótica na vida pulsional, nem tanto pelo desmascaramento de uma evidência do sexual na vida humana desde o infantil, que Freud denunciou com grandes conseqüências e muito escândalo, mas por uma nova forma de lidar com isso, distinta do pensamento e práticas dominantes[1]. Lacan reitera a dimensão sexual da experiência do ser falante na teorização psicanalítica com avanços, e a seu modo. Segundo Lacan, Freud poderia ter falado de sua doutrina como uma erótica, mas teve receio da palavra. Se Freud não abriu mão da força do sexual, nem por isso o termo impediu a psicanálise de ser tomada muitas vezes como uma sexologia[2]. Nesse sentido, Lacan ousou mais. A psicanálise é "a ciência das eróticas do corpo" nomeia Lacan, parafraseando Erixímaco no "Banquete" de Platão, ao definir a medicina[3]. A psicanálise é "uma práxis que merece um nome: Erotologia."[4]. "Temos que explorar o que o ser humano, ao longo dos tempos, foi capaz de elaborar que transgredisse essa Lei, colocando-o numa relação com o desejo que ultrapassasse esse vínculo de interdição e introduzisse, por cima da moral, uma erótica"[5], para citar alguns momentos nos quais a psicanálise se firma como uma erótica, na elaboração lacaniana. Sendo a psicanálise uma ética e, mais ainda, uma erótica, a partir disso, pretende-se perscrutar o efeito, não da aplicação, mas da implicação dessa concepção na práxis mesma da psicanálise. Se, depois de Freud, não podemos mais desconsiderar o desejo, o amor e a economia do gozo na vida humana e naqueles que buscam tratamento na psicanálise, sairia disso incólume a própria práxis psicanalítica?

Quais as conseqüências de se entender como uma erótica o exercício da função analítica? Sabemos que o desejo do psicanalista não é qualquer desejo, mas desejo de diferença absoluta, de-

[1] "O conceito de 'sexualidade' e, ao mesmo tempo, de pulsão sexual, teve, é verdade, de ser ampliado de modo a abranger muitas coisas que não podiam ser classificadas sob a função reprodutora, e isso provocou não pouco alarido num mundo austero, respeitável, ou simplesmente hipócrita." Freud (1976), *Além do princípio do prazer*, p.71.

[2] A sexualidade tratada como uma maturação biogenética do desenvolvimento, sendo seu ápice alcançado no amor e gozo genitais, que Lacan denunciou incansavelmente como uma normatização apoiada no instintual , desmentindo a subversão da concepção freudiana das pulsões e do sexual.

[3] Lacan (1992), *A transferência*, p.77.

[4] Lacan (2005), *A angústia*, p.24.

[5] Lacan (1986), *A ética da psicanálise*, p. 106.

sejo do desejar, na visada do único de cada um. Sabemos, ainda, que o amor na psicanálise busca ultrapassar o *amódio* constitutivo e infiltrado no mais cotidiano de nossas vidas, na transferência amorosa, levando-nos a alçar coisa mais digna: um novo amor,"ou um amor sem limites". Amor articulado a um desejo indestrutível, na via aberta do encontro contingente: sem garantias.

A ética psicanalítica, fundada e orientada nesse desejo e na via desse amor, não vai sem a perda e a suspensão de gozo para o dispositivo analítico. Para não seguirmos esta prescrição como um mero mandamento tipo -"Não gozarás", a proposta é prosseguir com insistência no ternário: amor, desejo, e gozo, apostando que a psicanálise possa ter uma resposta diferente em relação ao gozo para a função analítica, como, por sua vez, responde de outra maneira ao desejo e ao amor. Se não podemos deixar de afirmar que não existe uma prática sem ética, no caso da psicanálise, na práxis da ética do desejo e do novo amor, estaria essa erotologia livre de todo gozo? Ou haveria uma "*erética*" na função analítica que incluiria a dimensão do gozo? E a pergunta procede por encontrarmos nessa eliminação, sem mais talvez da presença do gozo, o retorno de um gozo comum freqüentando com certa assiduidade a causa analítica que, assim preenchida, se esvazia de desejo e se esvai em sua ética, no mais velho e conhecido amor.

o gozar na função analítica: os desvios perversos do gozo fálico

A posição de objeto *a*, posição dita do analista, pode ser ocupada de várias maneiras, já que o próprio conceito de objeto *a* não se define somente como objeto causa do desejo, mas ainda pelo objeto suporte das pulsões, objeto agalmático da transferência, o objeto da fantasia, o mais de gozar, para mencionar algumas de suas declinações. Apesar de se esperar do psicanalista, instituído como SSS, a função de objeto causa, (quem e como se espera isso, senão na ética da psicanálise?) sabe-se que não é incomum ser como objeto de gozo, na prenhez do *ágalma*, que o paciente espera por seu analista - seja como objeto tamponador da fantasia neurótica, com o qual pode na comunhão cumpliciar-se, seja como objeto/instrumento de um saber fazer gozar, na posição perversa, com vistas à completude, ou ainda na expectativa maciça de um *a* inflado, um Outro, mestre absoluto, na demanda

psicótica..[6]

O final de análise exigido para produzir um analista só pode, então, conduzir o analisante em falta, que se aventura na operação de separação, à perda, ao objeto causa do desejo, esvaziado de gozo fálico, gozo que tão freqüente e cotidianamente acomete o objeto *a* . E no impacto da falta radical, o lado fálico pode sempre cobrir o lance, pois, de alguma forma, sempre promete o todo na via do engodo significante, S1, S2...etc., acenando "para todo" e/ou para o Um da exceção - incastrável.

o gozar na função analítica: o gozo outro

O circuito final de uma análise, uma vez alçado, no qual se localiza o tornar-se analista, (posição insustentável para um sujeito que se atropela com sua barra, na busca de curar-se/livrar-se dela), só pode manter-se[7] em seu relançamento causal ao se alcançar também a convicção da incompletude do Outro, a verificação de sua inconsistência, (pois evidentemente não basta a convicção do inconsciente[8], um dos nomes do Outro) que faz este esvaziamento do objeto *a* não ser episódico, ou uma mera estratégia na direção do tratamento, mas uma política da falta a ser. A constatação se faz no percurso do lado "para todo" para o lado não-todo da fórmula da sexuação[9]. É daí, do não todo, que advém uma mulher e também donde provém o analista, já por tantas vezes e, não por acaso, identificado na posição feminina. Nesse espaço destotalizado, há o acesso à posição de objeto *a*, que uma mulher e um analista podem ocupar, mas também o alcance de um gozo Outro, gozo d'Ⱥ mulher, designado por Lacan com o matema S (Ⱥ)[10] - ou seja, a falta de um significante que diga tudo, o vão no suposto universo do discurso – a inconsistência do Outro. No alçar à posição de objeto *a*, podemos verificar o tornar-se analista, mas no acesso ao gozo Outro, a garantia de manter-se analista.[11] Pois, se partimos do fato de que não há discurso, nem práxis, completamente excluídos de uma erótica, pode-se designar o gozo Outro, alcançado pelo lado aberto, incompleto, como sendo o gozo do analista; e condição mesma da sustentação de sua função que, se não provém de um desejo puro, também não se mantém num puro desejo. Se o sujeito goza constitucionalmente por sofrer a condição desejante, o analista não só é afetado pelo

[6] André (1995) considera o *Diário clínico* que Ferenczi nos deixou como "(...) um depoimento sobre o descaminho pelo qual um psicanalista pode ver-se arrastado quando sua prática se transforma numa encenação de sua própria fantasia. (...) Para Ferenczi, o desejo do analista não constituiu um limite ao gozo que a transferência lhe proporcionava." *A impostura perversa*, p.55.

[7] Para retomar uma questão na qual insiste Guyomard (1996) no *Gozo do Trágico*: "Como permanecer psicanalista?". p.12, e ainda no desenvolvimento da questão: " – no exato momento em que assume a transferência, não se espera simplesmente que ele se tenha tornado psicanalista, *mas que continue a sê-lo.*", p.10.

[8] Para manter-se psicanalista é necessário um desejo, não basta agüentar a transferência. Não se sustenta uma análise na resistência passiva da posição de objeto *a*. Pois se o analista conta com o inconsciente – e a convicção no inconsciente ainda não é um bem comum, desde Freud - ele só funciona, analisa, com seu desejo. Ver Guyomard, Ibid., p.13.

[9] Sigo a fórmula da sexuação explicitada por Lacan (1982) em *Mais, ainda*, p.105. Ver fig. 1, no final do texto.

[10] Ibid., pp..112-113.

[11] Nas lições de 21 e 28 de março de 1962 do Seminário da Identificação, pode-se acompanhar como Lacan extrai logicamente o S (A/) como sítio donde se obtém a segurança do impossível, o "seguramente não".

desejo, mas sustenta-o em sua radicalidade.[12] Eis por que, me parece, Lacan toma como um "risco louco", o tornar-se analista.

Evidentemente, está aqui em jogo como gozo, não algumas satisfações inegáveis que o sujeito suporte da função analítica pode obter nos atendimentos. O prazer de receber, ouvir, investigar, intervir, não interfere necessariamente de modo desviante ou favorável no exercício da análise e não pode ser considerado como uma posição gozosa; pois o fundamental é o analista, em sua posição, sustentar o lugar de causa e não gozar com a condição analisante, com sua demanda, ou mais precisamente, com sua falta. Se tomarmos a questão na perspectiva da estrutura borromeana, nenhum dos gozos (fálico, do sentido e Outro) é incompatível com o desejo; ao contrário, a ele se articulam, desde que o objeto *a* central se mantenha na sustentação do enodamento, ou seja, em sua função de *separação*.

Feito o aparte e perseguindo a questão, não basta então que o analista se empreste como objeto *a*, é preciso também que, desde Outra posição, o esvazie de gozo fálico ao injetar seu desejo[13]; pois, ao se emprestar como objeto *a*, corre o risco de oferecer-se como objeto de gozo, de sair-se a "mais linda noiva"[14] , ao invés de ofertar sua causa. Do lugar de S (Ⱥ), o analista detecta os desvios que tentam fazer com que a relação sexual exista.[15] É por isso que há lógica e coerência na dedução de Lacan quanto ao lado feminino: no não todo, no gozo Outro, não é possível a perversão.

A via de S (Ⱥ) está ligada ainda ao amor infinito do gozo feminino que, por ser um infinito delimitado - tanto no enodamento borromeano[16] como na fórmula da sexuação, pelo tensionamento e significação que lhe confere o vetor Φ [17] - para além do *amódio* e, sem equivaler-se ao amor místico, ou transcendental, pode dizer melhor deste amor do final de análise do que o "amor sem limites", do qual fala Lacan ao termo do Seminário XI.[18] Pelo ângulo desse amor infinito, pode-se ler o acesso ao entusiasmo – que não é uma das paixões do ser - sem o qual não há analista[19], esclarecendo ainda por que esse gozo Outro em S (Ⱥ) não pode ser almejado como um bem, ganho de gozo, mas tocando em uma posição limite diante do incomensurável, face à alteridade irredutível do Outro, o enigma do desejo sempre Outro que nos escapa.

A menos que nos submetamos a um gozo esfíngico de

[12] Mesmo que Lacan não se refira diretamente ao desejo do analista, na citação que segue, indica muito claramente que há no fundamento de todo desejo humano um "sofrer", um masoquismo original, em ser desejante. O sujeito "goza por desejar" p.325. "Frisei em diversas ocasiões, nas últimas vezes, a maneira como o desejo, na medida em que aparece na consciência, manifesta-se sob uma forma paradoxal na experiência analítica – ou, mais exatamente, o quanto esta promoveu um caráter inerente ao desejo como desejo perverso, que é o de ser um desejo à segunda potência, um gozo com o desejo como desejo". P.331, *As formações do inconsciente*. Evidentemente este "sofrer o desejo" pode se fixar como gozo perverso em uma posição masoquista, mas o que aqui se articula é a presença deste gozo como Outro na raiz de todo desejo.

[13] Lacan, *A angústia*, op. cit., p. 366.

[14] "O que o analista tem a dar, contrariamente ao parceiro do amor, é o que a mais linda noiva do mundo não pode ultrapassar, ou seja, o que ele tem. E o que ele tem nada mais é do que seu desejo, como o analisado, com a diferença de que é um desejo prevenido. E o que pode ser tal desejo, propriamente falando, o desejo do analista? (...) Ele não pode desejar o impossível". Lacan, *- A ética da psicanálise*, op. cit., p.360.

[15] "A partir de que outra fonte que não esse Outro – o Outro de meu grafo, e expresso pelo S de A barrado: *nãotoda* – poderia o analista censurar o que pulula da chicana lógica pela qual se desvirtua a relação com o sexo, ao querer que seus caminhos cheguem à outra metade?" Lacan (2003), *O aturdito*, p.469.

[16] Ver fig. 2. Extraída do texto *A terceira*, Lacan (1974) no site: http://www.freud-lacan.com.

[17] Pois não basta experimentar a incompletude do Outro. É preciso extrair sua significação. Já no Seminário V, na construção do grafo do desejo, Lacan articula Φ e S (Ⱥ): "Foi isso que em minhas pequenas fórmulas, eu lhes designei por S (Ⱥ), o significante do A barrado.Trata-se, muito precisamente, do que acabo de definir como sendo a função do significante falo, ou seja, a de marcar o que o Outro deseja como marcado pelo significante, isto é, barrado."p.379.

devoração, ou a uma eterna decifração imaginária do enigma do Outro (decifração esta que apenas faz sentido se se almeja ser o falo que falta ao Outro), seria mais feliz determo-nos no seu desejo, ou seja, em sua causa: falta contundente da qual ecoa nem mesmo o "não", mas o silêncio, com a correlativa dissolução da angústia.

O gozo do impossível de significantizar, que não participa do serviço dos bens, sem benefício, é também o gozo do santo, que nutre sua descaridade com um desperdício de pura perda. Tal ascese, e não uma virtude moral ou pureza da alma às quais nem Freud[20], nem Lacan, nunca renderam crédito, é que vale ao analista para poder operar como resto causal - e não qualquer rebotalho[21] - para que o analisante, desde aí, se situe em seu desejo. São muito instigantes as observações de Lacan sobre a "santidade" do analista: "Quanto mais somos santos, mais rimos"[22]. Mas rimos de quê? Ri-se de nada, de graça, graça intransitiva. Mas se ele ri, isso talvez seja índice desse gozo da derrisão, do irrisório, de um ridículo proveniente da real impossibilidade de um Outro pleno.

Nesta elaboração, não cabe só a analogia, mas a distinção, partindo do lado não-todo, entre os modos como o ocupam uma mulher e um analista. Como objeto *a*, a mulher consente em ser tomada como objeto causa de amor, desejo e gozo, prestando-se a ser tela ou receptáculo da fantasia erótica do homem. À parceria não interessa o desvelamento, onde apareceria o vazio de ser da causa. Ao contrário, a mulher desejante de se manter como eleita de um homem, como seu sintoma, dedica-se a sustentar, mesmo de modo não-todo, o recobrimento desejável que ele lhe destina.

O analista, embora entre na cena analítica como objeto *a* agalmático, depositário da fantasia amorosa de um Alcibíades, sabe, por sua análise, estar, desde o início, na posição de resto destinado ao *desser*, à queda, desprendendo-se do velamento à medida que o trabalho analítico avança, dedicando-se a fazer funcionar o objeto causa até o esgotamento ou corte, que o dispensa desse semblante, desvelando-o como tal.

No lugar do S (Ⱥ), na via do gozo Outro, Ⱥ mulher pode até convocar a parceria do íncubo ideal -divino ou diabólico-, em que o homem pode até comparecer, não sem perder sua humanidade, ao confundir-se com as versões do Outro, figurações

[18] Lacan (1979), *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* p. 260. Com a ressalva de que Lacan não deixa de dizer que este "amor sem limites", não é simplesmente ilimitado, mas fora dos limites de uma Lei imperativa.

[19] Lacan (2003), *Nota Italiana*, p. 313.

[20] Freud (1976) em seu texto *Observações sobre o amor transferencial*, diz que o analista nunca deve recusar a demanda de amor baseado em exigências de renúncia e preceitos morais, mas por razões analíticas e justifica-se: " (...) posso remontar a prescrição moral à sua fonte, ou seja, a conveniência." p. 213.

[21] Lacan (2003), *Discurso na E.F.P.*, p.281.

[22] Lacan (2003), *Televisão*, p.519.

do real impossível. A mulher, na solidão deste gozo, não se furta, muitas vezes, a tentar nomeá-lo e significantizá-lo, indo da experiência do êxtase mudo, à proliferação de sentidos nos quais não faltam apelações imaginárias na descrição de seu enlevo, como se lê no testemunho de algumas místicas (segundo Lacan, essas mulheres que falam do que experimentam). O gozo do impossível, da não relação sexual, faz também louvor no amor cortês, erótica paradigmática que Lacan retoma, relevando sua estrutura na constatação de que "o ser falante passa ainda o tempo em falar de pura perda" [23]. Enfim, por não poder se fechar em arte padrão, esse campo Outro, D'A mulher, se abre para as *pluripoéticas* da sublimação - a bem dizer, enquanto modos de cingir o impossível pois, sendo a Coisa inominável, inatingível, barrada, é correlativa ao S (Ⱥ), pois falta um significante que a apreenda - na qual o fazer a corte, fazer a borda, é traçar uma lógica que realiza a ausência de relação, o vazio que todo vaso conclui, revelando ainda a significação fálica (Φ) aí presente.[24] A marca significante que faz barreira ao incesto.

O movimento sublimatório, se transportado para a cena analítica, é, na transferência, obra analisante, ao fazer do analista poema e de sua atopia, dama inacessível, e mesmo ideal, até que se lhe advenha como impossível, ao final. E se a "Dama" é o retrato do objeto desde sempre perdido, ao tornar-se sintoma analítico, faz-se daí o retorno: da Dama, ao dano irreparável, onde o desejo é o único recurso.

Se o gozo feminino suporta a face de Deus[25], o analista em S (Ⱥ) suporta, no gozo Outro, a Outra face de Deus, terceira margem pela qual não é o diabo que responde, mas o real Inominável, pois essa parceria com o impossível só lhe permite esposar a solidão: o real da condição desejante. Sustentar a face do impossível é abraçar um desamparo paradoxal: diante de seu vazio, que não é um nada absoluto, emerge a barra como sustentáculo.[26] De tal posto, o analista agencia e libera a via da *a*- bordagem analítica, via da escrita, para o analisante que, com coragem, possa advir como sujeito e objeto, no singular de seu percurso.

Se uma mulher não alcança o gozo Outro, se não se lhe abre a via de S (Ⱥ), na sua divisão do lado não-todo da sexuação, poderia ela gozar da condição de objeto *a* como suporte da fanta-

[23] Lacan, *Mais, Ainda*, op.cit., págs.115-116.

[24] "(...) dediquemos-nos a ir um pouco mais longe na estrutura do sublime, e que não o confundamos, coisa que Freud, sempre acusa de falso, com o orgasmo perfeito". Lacan (1998), *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, p. 613.

[25] Lacan, *Mais Ainda*, op. cit., p.103.

26 Podemos obter um exemplo desse paradoxo ao transmutar a demanda, a pergunta submetida ao Outro divino, em uma conclusão, na última frase de Cristo: Pai, porque me abandonaste.

sia erótica masculina? Ou é aí que vemos a resistência do ser, em ser Toda sujeito, a incomplacência corporal e subjetiva, principalmente na histeria, em esvaziar-se de "ser ela mesma" para acolher a fantasia do homem, só lhe restando, muitas vezes, o lugar de objeto degradado, a complacência somática, que faz sua erótica na queixa sintomática?

Como uma mulher, um analista não é qualquer resto, qualquer objeto, qualquer objeto *a*. Se ele não se desdobra ao situar-se no lado não todo, em S (Ⱥ), única posição de gozo permitida em sua função – gozo que ratifica a fundação e condição desejantes- poderia ele sustentar o desejo do analista no objeto causa em *a*, desde e até onde ele é exigido, em seu *desser*?

Na escrita desse matema de poucas letras, Lacan diz muito. Na primeira versão de sua "Proposição sobre o psicanalista da Escola", lemos:

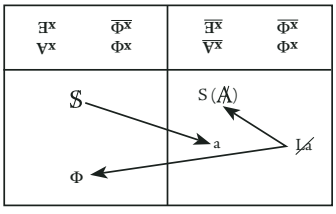
"(...) quem pode articular esse S (Ⱥ) é alguém que não tem nenhum estágio a fazer, nem nos Bem-necessários, nem entre as Suficiências, para ser digno da Beatitude dos Grandes Ineptos da técnica reinante. Pela razão de que, como S (Ⱥ), ele se enraíza naquilo que se opõe o mais radicalmente a tudo aquilo para o qual é preciso e basta ser reconhecido para ser: a honradez, por exemplo.

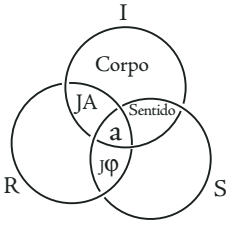
A passagem que ele cumpriu traduz-se aqui de outra maneira. Aqui nem é preciso que creiam que ele atravessou para que o tenha feito. É esse o verdadeiro alcance da negação constituinte da significação da infâmia.

Conotação que seria preciso restaurar na psicanálise.

Vamos descansar. Apliquemos S (Ⱥ) a A.E. Isso dá: E. Resta a Escola ou Experiência (*Épreuve*), talvez. Isso pode indicar que um psicanalista deve sempre poder escolher entre a análise e os psicanalistas."[27]

[27] Lacan, "Proposição de 09 de outubro" 1ª versão, p. 16.





referências bibliográficas:

ANDRÉ, Serge. (1993) A impostura perversa, Ed. J. Zahar, RJ, 1995.

FREUD, Sigmund (1915) Observações sobre o amor transferencial, Edição Standart, Vol. XII, Imago, RJ, 1976.

FREUD, Sigmund. (1920) Além do princípio do prazer, Edição Standart, Vol. XVIII, Imago, RJ, 1976.

GUYOMARD, Patrick. (1992) O gozo do trágico, ED.J. Zahar, RJ, 1996.

LACAN, Jacques. (1958) A direção do tratamento e os princípios de seu poder, in LACAN, J., *Escritos* , ED.J Zahar, RJ, 1998.

LACAN, Jacques. (1967) Discurso na Escola Freudiana de Paris, in LACAN, J., *Outros Escritos*, ED.J. Zahar, RJ, 2003.

LACAN, Jacques. (1967) Proposição de 09 de outubro, 1ª versão, in *Documentos para uma Escola*, ano XIV, nº.0, revista Letra Freudiana.

LACAN, Jacques. (1973) Nota Italiana, in LACAN, J., *Outros Escritos*, ED.J. Zahar, RJ, 2003.

LACAN, Jacques. (1973) Televisão, in LACAN, J., *Outros Escritos*, ED.J. Zahar, RJ, 2003.

LACAN, Jacques. O aturdito (1972), in LACAN, J., *Outros Escritos*, ED.J. Zahar, RJ, 2003.

LACAN, Jacques. O Seminário, livro V - As formações do inconsciente (1957-1958), ED.J. Zahar, RJ, 1999.

LACAN, Jacques. O Seminário - livro VII - A ética da psicanálise (1959-1960), ED.J. Zahar, RJ, 1986.

LACAN, Jacques. O Seminário – livro IX – A Identificação (1961-1962) inédito.

LACAN, Jacques. O Seminário - livro X: A angústia (1962-1963), ED.J. Zahar, RJ, 2005.

LACAN, Jacques. O Seminário - livro XI: Os quatro conceitos fundamentais (1964), ED.J. Zahar, RJ, 1979.

LACAN, Jacques. O Seminário - livro XVIII - A transferência (1961-1962), ED.J. Zahar, RJ,1992.

LACAN, Jacques. O Seminário - livro XX : Mais, Ainda (1972-1973), Ed. J. Zahar, RJ, 1982.

resumo

O presente texto trabalha a função analítica como uma práxis que implica não só uma ética, mas também uma erótica, onde amor, desejo e gozo se articulam em uma outra dimensão, a partir da causa analítica. A *erética* desse ternário pode sustentar a incompletude e ratificar a inconsistência do Outro, desde a experiência analítica, gerando conseqüências na prática do fazer Escola.

palavras- chave

amor, desejo, gozo, erótica, impossível.

abstract

The present text works the analytical function as a *praxis* that imply, not only an ethic, but beyond that, an erotica, in which love, desire e jouissance articulate thenselves in another dimension, taking as a reference the analyical cause . The *eretica* of this trio, can sustain the incompleteness and ratify, the inconsistence of the Other, by way of the analytical experience, generating consequences in the practice of making School.

key words

Love, desire, jouissance, erotica, impossible.

recebido

30/03/2007

aprovado

27/06/20

direção do tratamento



Os nomes do pai e o gozo feminino

Elisabeth da Rocha Miranda

À pergunta "o que posso saber?" Lacan responde: "nada que não tenha a estrutura da linguagem, de onde resulta que até onde eu irei neste limite é uma questão de lógica."[1] Se a linguagem está *a priori*, ela determina os limites do Real, sendo o inconsciente o saber que afeta o sujeito. Freud o concebe como *lugar psíquico* no qual se encontram *representações psíquicas*, chamadas "signos" (*Zeichen*) e têm valor de significantes. A apreensão do ser do sujeito na estrutura da representação significante e a perda aí presentificada determinam o que afeta o sujeito, marcando-o com um saber ao qual ele não tem acesso direto e consciente. Trata-se de um saber não sabido, sempre sexual e comporta o gozo causado e suportado pela linguagem.

A estrutura do inconsciente é lógica e baseia-se no fato de que, "em nenhuma hipótese, nada do que acontece, pelo fato da instância da linguagem, pode desembocar sobre a formulação de nenhum modo satisfatória da relação sexual."[2] O axioma lacaniano " a relação sexual não existe" traduz a verdade de que, no ser falante, o sexo não define nenhuma relação em razão de ser efeito de linguagem., pois ela não só impõe limites à apreensão do Real, como se determina pela impossibilidade dessa apreensão, pelo esforço de situar no discurso o que possa haver de Real. Este, como indizível, presentifica um ponto de falta determinante de todo o discurso.

A lógica do inconsciente, que se refere à linguagem, organiza-se em torno do ponto de falta, o qual nos permite encontrar uma orientação no discurso, em suas tentativas de dar sentido, de significar o que jamais terá um só significado. O real comanda toda a função de significância; por isso, não é possível ao significante dizer tudo ou representar um sujeito. Ele só o faz para outro significante. "Nadamos na significância e não podemos apreender todos [os significantes] ao mesmo tempo. Isto está interditado pela estrutura mesma do significante; quando temos alguns, os outros estão recalcados".[3]

[1] LACAN, J. (1973) *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1993, p. 65

[2] LACAN, J. (1971-2) *Le seminaire, livre 19:…ou pire*. Inédito, aula de 8 de dezembro de 1971.

[3] Ibid aula de 15 de dezembro de 1971

Lacan propõe o objeto dessa lógica como o que se produz pela necessidade de um discurso. Desse modo, a lógica pode trocar completamente de sentido conforme o lugar a partir do qual cada discurso toma seu sentido. No entanto, todo discurso, tenha ele qual sentido for, orienta-se pela tentativa de abordar esse ponto de inapreensível, de real. Dito de outro modo, o real, ao se opor ao completo aprisionamento do discurso, presentifica uma abertura irredutível. Passível de ser definido rapidamente como o impossível, torna-se também o "paradigma do que põe em questão o que pode sair; escapar da linguagem"[4], ou seja, o sexo.

[4] LACAN, J. (1971-2) *O Seminário, livro 19..ou pire* Inédito, aula de 8 de dezembro de 1971

O sexo permite a reprodução do que se denomina um corpo vivo. Ele, contudo, não se reduz a isso. Como Lacan adverte, há muita confusão em torno do postulado de Freud sobre a função do sexo e a função da reprodução. A reprodução da vida que, em sua forma mais primitiva, emerge de algo o qual não é vida, nem morte, e reside na programação cromossômica das células. Não há, de um lado, o sexo associado à imagem de um corpo destinado à reprodução pela via do amor e, de outro, um corpo obrigado a se defender da morte. A castração aponta isso como limite, como a finitude desse corpo representada pela morte. Possuímos um saber, sempre não todo, sobre um corpo do qual precisamos nos defender, pois vira carne podre e contém a reprodução da vida, pois somos gerados por um útero de desejo. Entre a carne do corpo e o desejo se produz uma perda. O sujeito tenta recuperar algo da perda, da castração e, nessa tentativa, o que ele consegue é gerar gozo.

"A vida e a morte mantém um diálogo que seria sem dramas se um elemento não interviesse neste equilíbrio e esse elemento é o gozo."[5] A inadequação do ser falante, em relação ao seu corpo próprio, fundamenta-se pelo gozo. O corpo esculpido pela linguagem, corpo pulsional, é, no dizer de Lacan, um deserto de gozo. Deserto de gozo na medida em que o objeto da satisfação pulsional está sempre no Outro e só é atingido com o recurso da fantasia que é sempre sexual. Esse gozo, fálico, introduz-se pelo Outro, e essa intrusão se ordena na repetição corporal que lhe é própria. Nesse campo, o parceiro do sujeito adquire peso. Designado como homem ou mulher, esse parceiro só o é, porque a linguagem funciona originalmente como suplência ao gozo sexual.

[5] Ibid.

Freud recorre aos mitos para entender de forma lógica a

impossibilidade da completude na relação sexuada. Com o mito edípico, trata da aproximação do homem em relação à mulher. Utiliza o mito de Totem e Tabu como um momento lógico prévio, que funda a cultura. Nele, o homem primitivo- um orangotango- gozaria do que não existe, porque o homem original gozaria de todas as mulheres. Ora, isso é impossível: o homem tem seus limites e não pode dar conta de todas as mulheres, essencialmente porque não existe "todo" das mulheres. Ainda, para uma parte delas, a função sexual se mantém como enigma para si mesmas.

Em "Inibição Sintoma e Angústia", Freud chega a dizer que a mulher está sob os efeitos da castração, mas ainda assim não sofre a angústia de castração, ou seja, algo não está de todo na castração, pois falta a ela o suporte imaginário do falo.

Lacan, por sua vez, interroga a estrutura do inconsciente a partir da lógica do *não – todas*, cuja função do "não-todas" não é a afirmação de que há alguns, dentre os seres falantes, fora da norma fálica..Em vez disso, o "*não-todas*" indica que, em alguma parte, e só isso, elas, as mulheres, têm relação com a norma fálica".[6]

Logo, há apenas o fálico e o fora da norma fálica. Nesse sentido, não há dois sexos, pois tanto homens quanto mulheres estão na norma fálica. Como ensina Freud, a libido é masculina. Se for certo que o sexo é real, Lacan dirá: "no real, não temos dois, do que se trata quando falamos de sexo é do outro sexo inclusive quando se prefere o mesmo."[7] Trata-se da relação do sujeito com a falta advinda do Outro, e a relação com o outro sexo é a relação com o absoluto, com o fora da norma fálica, com a alteridade em si mesma.

A alteridade é inerente a todo sujeito do inconsciente; logo, aos sexos. Para a mulher há uma causa fálica da feminilidade no inconsciente, mas é não toda, há algo que escapa à maternidade, à causa fálica que uma mulher pode encontrar com um homem. A feminilidade está ausente no inconsciente e não há um significante que possa inscrevê-la, por isso a mulher encarna a alteridade, estabelecendo uma relação direta: a "outra ela" que está nela mesma e, à sua revelia, torna-a louca em determinados encontros. Se "as mulheres são loucas, é justamente por isso que elas não são todas, não loucas de todo". A mulher tem acesso a um outro gozo, suplementar, diz Lacan, que a faz experimentar-se como "ausente

[6] LACAN, J. *Le Seminaire, livre 19: ...ou pire*. Inédito, aula de 12 de janeiro de 1972

[7] Ibid., aula de 4 de maio de 1972

em si mesma, ausente enquanto sujeito".[8]

O gozo suplementar feminino situa-se na abertura para a falta no Outro, o que o torna infinito. Há um ponto inapreensível de real, de para além do sexo, de sem objeto, no qual se verifica a incidência do outro gozo feminino. Lacan situa a inconsistência lógica do feminino não como um furo, como uma falha, mas como a presença de um real cujo limite é indizível. Situada nesse lugar, justo onde não há discurso que possa frear o gozo, lugar em que o real se presentifica, a mulher enlouquece e apresenta fenômenos delirantes, alucinações visuais e auditivas e devaneios.

Já, em 1933, no texto "A feminilidade", Freud aponta a relação entre vida pulsional e feminilidade. Essa relação, bem como a impossibilidade de sublimar a libido, significa que o desejo feminino está ligado a uma pulsão sem sublimação possível, diretamente conectada ao real e, como dirá Lacan posteriormente, não passa pelo significante, permanecendo fora da castração.

A mulher sempre povoou o imaginário humano, justo porque nela há algo que insiste em não se inscrever sob a forma de um saber. Há para ela a possibilidade de um gozo chamado por Lacan o outro gozo, do qual nada se sabe.

O outro gozo, fora da linguagem, o qual experimenta-se e não se sabe nada dele, coloca o sujeito na via da ex-sistência e tem a ver com "o ser da significância[9]". "O ser da significância" habita os furos, precisamente em S(Ⱥ); é o significante de uma significância que não chega a significar, significante da significância que falta"[10]. O ser da significância é o real não significado que habita a falta no Outro S(Ⱥ). "Como o ser não tem outro lugar senão o lugar do Outro que, designo com o A maiúsculo, vê-se o envesgamento do que se passa. Como é lá também que se inscreve a função do pai no que ela remete à castração, vê-se que isso não faz dois deuses, mas que isso também não faz um só"[11]. O gozo feminino não serve a dois deuses, mas a um só, o fálico, e situa-se em relação ao que fica fora do reinado do falo. Tanto a inscrição do significante Nome-do-Pai, quanto o que a excede situam-se em um mesmo lugar no Outro.

O falo é um significante e, como tal, situado no nível da substância gozante[12].

A substância gozante é o que evoca o vivente, a vida como mais ampla que o corpo sexuado, como diz Lacan em Radiofonia

[8] LACAN,J. (1972-3) *O Seminário ,livro 20: Mais ainda...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora,1985 p.49

[9] LACAN, J.(1972-1973) *O Seminário livro 20: Mais ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985 p.96

[10] GALLANO, C. *La alteridad feminina* Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín 200, p.109

[11] LACAN, J. (1972-1973) *O seminário, livro 20: Mais ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora,1985 p. 103.

12 Idem, p. 35.

a propósito do Pólipo dos corais. A substância gozante evoca um real que não deve nada ao simbólico, evoca a vida. Um gozo, no âmbito da substância gozante, é aquele que não se sintomatiza, que não faz letra de gozo, fazendo-se presente na clínica sob a forma de angústia, como a manifestação de um outro gozo. Em *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise,* Lacan aborda o gozo colonizado pelo significante diferenciando-o da substância gozante. O gozo colonizado pelo significante é a substância gozante determinada pelo significante. Tal proposição leva a pensar: não é toda substância gozante que se pode falicizar, ou seja, existe uma parte dela que se experimenta no outro gozo feminino. Se a mulher é não-toda fálica, é situada aí, na parte da substância gozante, fora do simbólico, na experiência do outro gozo no qual ela sofre seus desvarios.

Se não há um dizer possível do gozo outro feminino, haveria um saber neste impossível de dizer? O saber é a cadeia de significantes, e se aloja entre dois significantes. O gozo feminino é outra coisa, é o que faz da metáfora um refúgio. Para falar do feminino precisamos nos retirar da razão universal e, por isso, Lacan o aborda pelo viés da lógica do não-toda. Este acesso a $S(\not A)$ é uma particularidade do feminino, não é a posição feminina, esta, de consentir em ser objeto causa de desejo para o parceiro. O feminino é o que escapa ao Um fálico.

A relação das mulheres com a castração é peculiar e acarreta múltiplas repercussões na clínica do sujeito relativas ao feminino, pois ele insiste em não se inscrever. É o que nos mostra Maria, uma jovem de treze anos, cuja queixa é o relacionamento mantido com a mãe, com quem vive, a um só tempo, uma agressividade sem limites e a impossibilidade de separação. Passa os dias na Igreja; tem a idéia fixa de ser freira. A demanda de análise desse sujeito vem acompanhada de um dito até então tomado como capricho de adolescente: "Ou me deixam ir para um convento, ou eu morro, não vou resistir".

Maria faz parte de uma "grande família". Aos sete anos, a mãe e seu padrasto casaram-se em seguida ao rompimento de relações anteriores e, logo após, a ex-mulher do padrasto morreu. Naquela ocasião, Maria vivia com a mãe, uma irmã mais nova, o padrasto e seus três filhos. Descreve a mãe como uma louca, incapaz de gostar de alguém, além dela mesma. O pai "é um fracas-

sado", não dá conta de suas responsabilidades e nunca conseguiu fazer valer sua vontade perante a mãe. O padrasto é outro pateta nas mãos da mãe.

Desde os sete anos, Maria escreve cartas dirigidas ao seu Deus, nas quais fala de um amor eterno, puro, sem máculas, como "só o amor a Deus pode ser". No convento passa os dias rezando e sem se alimentar, durante os retiros. Num deles, durante a oração para Santa Terezinha, sentiu sua alma sair do corpo. Descreve o fato com inigualável sensação de prazer, interpretando-o como um chamado divino. Foi encontrada na capela, inerte e de joelhos. Não sabe quanto tempo permaneceu ali."Talvez eu não tenha conseguido 'ir até Deus' por causa do ódio e das brigas com minha mãe". Na primeira fase de sua análise, o discurso de Maria gira em torno do desejo premente de ser freira, e das proibições da mãe. De seu encontro com Deus ou com santa Terezinha não fala mais, até as freiras chamarem sua mãe, pois Maria havia sido encontrada novamente na capela, deitada no chão e inerte.

A partir de uma intervenção que barra o discurso em torno do "ser freira", Maria passa a trazer sua vida edípica. Um sonho desperta o seu interesse por um rapaz, trazendo-lhe o sentimento de ter falhado com Deus.

Maria tem quatorze anos quando noto, durante sessão, sangue vivo brotar de seu corpo através do vestido. Ela usava um cinto na altura do umbigo com cravos a lhe furar o abdome, como punição por seus desejos indecorosos pelo rapaz. De seus encontros com a Santa no convento, Maria não fala, mas goza. Por um lado, é como se seu Deus lhe imputasse a lei para ela não se perder, como dizia haver se perdido a sua mãe, mas por outro homem. Por isso, seu Deus lhe cobrava o sacrifício total.

Ela deseja aniquilar-se, sentimento ligado à fantasia e a punição por gozar pela via do sintoma, traindo seu Deus com o rapaz. Mas, estabelece também um laço com o gozo suplementar feminino, na medida em que o sacrifício do cinto leva-a à Santa e a faz experimentar um gozo do qual não há o que falar, a faz sentir-se ausente de si mesma.

Em análise, o êxtase encontrado no sacrifício à Santa Terezinha foi substituído pela loucura no encontro com o homem. Maria vai viver com o namorado e, mais uma vez, se experimenta como perdida e louca. Os episódios de gozo fora da norma fálica

ocorrem de forma paralela à análise, mas não constituem objeção a ela. A análise segue com as queixas, os ciúmes, as reivindicações fálicas e as conseqüências subjetivas do encontro com um gozo que abole o sujeito, ultrapassa-o, deixando-o "entre uma pura ausência e uma pura sensibilidade"[13]

A iniciação sexual dessa jovem desvela a privação feminina interpretada como ameaça de castração. O recurso ao Nome do Pai claudica e o apelo ao Deus Pai surge como tentativa de simbolização do que a torna perdida em si mesma. No sacrifício endereçado à Santa Terezinha, ela encontra a máscara, o semblante que a faz dizer-se mulher e se endereçar a um homem, mesmo mantendo com ele uma relação devastadora. Sente-se mulher porque fracassa como santa, mas as manifestações do gozo outro, desses encontros com o vazio, com a falta no grande Outro permanecem.

Maria, ao romper o namoro, passa a sair na *night* e o fim de noite, após a partida dos amigos, é cama de estranhos aos quais se oferece sem escolha. O vazio infinito e sem palavras, experimentado por Maria quando os homens se vão, anuncia a morte. Ela afirma: a morte é isso....., um vazio no qual não cabe mais nada.

Lacan, na introdução ao "Despertar da primavera", peça de Wedekind, retoma a questão dos nomes de Deus articulada ao gozo feminino. Mas o pai tem tantos nomes, que não há um que lhe convenha a não ser o Nome do Nome do Nome. Só há Nome como ex-sistência, como *semblant* por excelência. No lugar do vazio que ex-siste, Lacan coloca A mulher como Pai-versão. A Deusa Branca, aquela que se perde na noite dos tempos, por ser a Diferente, o Outro perpétuo em seu gozo. No entanto, "esse encontro com o outro gozo divide o sujeito feminino e, com isso, gera defesas, recursos e exigências específicas"[14]

Maria, ao avançar no deciframento de seu sintoma neurótico, esvazia as manifestações do outro gozo. O pai fracassado, o padrasto pateta, Deus, Santa Terezinha, são recursos construídos pela estrutura histérica desse sujeito para se defender deste outro gozo aniquilante que toma a cena.

É fato clínico, ao final de uma análise, pode-se chegar ao real do gozo pulsional. O sujeito adquire um saber sobre sua forma de gozo, sobre sua vida pulsional, sobre a posição que ocupa enquanto objeto do Outro. No entanto, não se pode chegar a

[13] LACAN, J. (1960) Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina IN: *Escritos* Rio de Janeiro Jorge Zahar Editora, 1998,p.742

[14] SOLER, Colette. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora,2006 p.38

apreender algo do outro gozo feminino, porque aí não há representação que determine o sujeito. Este gozo é infinito e sem barras. Que saber se deposita aí onde o discurso não se faz presente? O que se pode saber desse gozo excedente à linguagem? Se nada podemos saber desse resto incortornável, a única saída possível é "saber fazer" com este inapreensível. Saber fazer que será sempre assegurado pela fantasia e pela norma fálica, o que nos permite dizer que o deciframennto do sintoma, situando melhor o sujeito na norma fálica, pode levar ao esvaziamento do outro gozo.

referências bibliográficas

GALLANO,Carmem.*La Alteridad feminina* Medellín: Editora; Associacion Foro del Foro del Campo Lacaniano de Medellín, 2000

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

LACAN, Jacques. *Le Seminaire-livre 19 Ou..Pire* (1971-72) Inédito

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

LACAN, Jacques(1960) Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina.In:*Escritos*. Rio e Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998

SOLER, Colette.*O que Lacan dizia das mulheres* Rio e Janeiro: Jorge Zahar Editor,2006

resumo

Este trabalho pretende discutir, com base na clínica, o que pode uma análise em relação ao gozo suplementar feminino que em muitos casos toma a cena mascarando o sintoma. Sabendo que o gozo feminino excede a linguagem e situa-se no lugar onde o discurso não se faz presente, a autora questiona o destino dado a esse excesso na direção da cura. Um fragmento clínico aponta para o resto incontornável com o qual é preciso saber fazer.

palavras-chave

Real, Gozo feminino, discurso, alteridade, os nomes do pai

abstract

This work intends to discuss, based on the clinic, what an analysis can do with the feminine supplemental joy that in many cases takes the scene masking the symptom. Knowing that the feminine joy exceeds the language and is placed where the discourse does not be present, the author questions the fate given to this excess in the direction of the cure. A clinic fragment points to the remaining rest which is necessary to know how to do with it.

key-words

Real; feminine joy; discourse; the names of the father.

recebido

02/03/2007

aprovado

07/05/2007

O que é ser mãe?

Rainer Melo

Ilustra-se este trabalho com o caso clínico de uma mulher de 42 anos que chega à analista após passar por vários psiquiatras, sempre com diagnóstico de "depressão, melancolia, transtorno bipolar" e explicações de que tudo seria decorrência da sua "simbiose com a mãe". Essa pessoa era vista como extremamente doente. Por ser mulher, teria seus problemas mais complicados com o passar da idade, quando se intensificam períodos de oscilações entre depressões e manias, por isso, as pessoas da família deveriam ter paciência com o sujeito em questão." Ao chegar, queixa-se de "não suportar mais tantas doses elevadas de medicamentos, principalmente carbonato de lítio e haldol".

o sujeito e seus significantes

Para Lacan, as análises sempre se iniciam pela transferência. Nesse sentido, podemos dizer que todas começam da mesma forma. No entanto, a transferência se apresenta diferente e de forma particular para cada sujeito. O significante da transferência é distinto para cada um, trata-se daquilo que o sujeito vai se perguntar: "O que isto quer dizer?" Ele não sabe o que esse significante quer dizer e procura, em um analista, um outro significante qualquer, para articular com o primeiro e responder o que "aquilo quer dizer". Lacan (1967) afirma que o analista é um significante qualquer, diferente do significante da transferência. Escolhe-se um analista em especial.

No denominador, encontra-se o resultado do encontro de dois participantes – o sujeito e o analista: os significantes inconscientes têm a significação como referência.

$$St \dashrightarrow Sq$$
$$s\,(\,S1, S2, S3 \ldots\ldots\ Sn\,)$$

O significante da transferência é "a deixada de lado, a sem lugar". O significante qualquer é "Mãezona": "Eu a escolhi porque

você é uma Mãezona". Em outro momento: "Eu queria tanto ter uma mãe! A que tenho, eu não quero. Queria poder substituí-la por uma Mãezona". A partir desse significante qualquer do analista, "Mãezona", o sujeito supõe no analista um saber sobre o modo como fazê-lo encontrar um lugar.

A deixada de lado----------→ Mãezona

Em outro momento, o sujeito dirige à analista uma pergunta, colocando-a no lugar do sujeito-suposto-saber (SsS): "O que é ser mãe?" Tal indagação remete à questão do sujeito histérico: "O que é ser Mulher?" O sujeito suposto saber é um efeito da composição analista e sujeito, o saber suposto não sabe nada. Mas, isso não autoriza em absoluto ao analista contentar-se com o saber que não sabe nada. Para a instauração é necessário o analista ocupar esse lugar, oferecer-se e fazer-se semblante de que contém o saber, pois esse é o caminho que dá acesso a ele. No final, o analista cai dessa posição para ser reduzido à função de causa de desejo, ou seja, de fazer semblante do objeto *a*.

romances familiares

Mell nasceu de família de classe média, sendo a terceira de cinco irmãs. Em sua casa cada irmã tinha sua cama, mas ela nunca teve a sua: "sempre fui a do meio, o recheio". Conta que, a cada época, dormia com uma irmã, até ser expulsa e ficar de lado, sem lugar. Um dia, ao chegar em casa, viu uma cama nova. Toda contente disse à mãe: "Que bom, agora eu tenho uma cama!" Ao que a mãe respondeu: "Essa cama não é sua, é da Roberta. Você não precisa de cama. O que é isto agora? Você sempre dormiu tão bem com suas irmãs!"

Sua mãe foi algumas vezes internada em Hospital Psiquiátrico. Cada filha ficava com uma família. Certa vez, Mell ficou em casa de sua madrinha, que a tratou com muito carinho. Em outras ocasiões, ficou com uma prima muito nervosa, que a punha tomando conta do filho menor. Se a criança chorava, a prima lhe batia, acusando-a de não cuidar bem da criança. Certo dia, em conversa com a irmã mais velha, propôs pedirem ao pai para deixá-las cuidar da casa na ausência da mãe. O pai concordou.

Embora contente, chorava com a internação da mãe, temendo sua morte. Preferia ter a "mãe ruim", mesmo deixando-a de lado. Quando solteira morou com várias pessoas, não conseguia ficar em um só lugar. Assim, depois de casada, fez o marido vender duas casas e um apartamento. Nas casas sentia-se sozinha; no apartamento, isolada; mudou-se novamente.

Segundo Mell, o pai era homem trabalhador, honesto, elegante, bonito e inteligente. Quando ela nasceu, ele foi internado com tumor no cérebro. Só foi conhecê-la aos três meses de idade, ainda no hospital. "Meu pai era meu herói. A lembrança triste é que ele me colocava apelido: Loira, Ruiva e Seriema". Os apelidos pegaram e causaram-lhe muitas humilhações. Afirma ter ficado complexada e só conseguiu perdoar ao pai antes de sua morte. Lembra que o pai era triste, dormia em quarto separado da mãe e vivia *fazendo contas* para pagar os desperdícios e gastos excessivos da mãe. Mell admira-se por ter se casado com um homem parecido com seu pai nas qualidades e com sua mãe nos defeitos. Com o pai, pela inteligência e elegância. Com a mãe, pelos gastos excessivos. Gosta de manter as aparências de rico. Relata que agora vive *fazendo contas*, como o pai, para controlar os gastos do marido.

O pai é um portador de significante. Para Lacan (1975) ele é "um sintoma". O significante NP é um tampão que vela o vazio da castração. O pai é um semblante e só serve para tamponar a falta. O sintoma desse sujeito é *"fazer contas"* para controlar dinheiro, sendo este o seu traço de identificação com o pai. O sintoma, segundo Freud[1] "vem como um substituto de uma satisfação pulsional". Lacan[2] fala o mesmo de outra forma, ao afirmar: "o sintoma é um modo de gozar do inconsciente".

Freud (1931) descreve a relação entre a menina e sua mãe como problemática, desenvolvendo rivalidade e ciúme entre ambas. Acentua ser a mãe, ao mesmo tempo, objeto de amor e pólo de identificação, embora seja neste momento de identificação que a filha mais odeie a mãe[3]. Ainda segundo Freud, uma mulher escolhe seu marido a partir dos traços do pai, colocando-o no lugar do pai, contudo, repete com o marido o mau relacionamento que teve com a mãe. Podemos dizer, então, que a mulher escolhe seu parceiro com base em um traço amoroso do pai, e, por outro lado, com base em traços de devastação da mãe. Por

[1] FREUD. Inibição, sintoma e angústia (1926 {1925}:112).

[2] LACAN. O seminário, livro 22, RSI (1975: 18/11)

3 FREUD, S. sexualidade, p. 265 feminina.

isso, Freud (1931) afirma ser a mãe uma "catástrofe", uma "aflição" para a menina e Lacan (1973) acentua que a mãe é uma "devastação" para a filha.

De acordo com Lacan, quando um homem aborda uma mulher, está abordando a causa de desejo. No caso de Mell, o pai se apresenta como um homem doente, impotente, não toma a mulher como objeto causa de desejo. À semelhança do clássico freudiano, o Caso Dora, uma jovem histérica tratada por Freud, o pai de Mell também é doente, impotente, castrado sexualmente. A mãe é ausente, não se oferece como objeto causa de desejo ao marido. Assim como os pais das mulheres, nos "Estudos sobre a histeria", o pai de Mell se mostra deficiente com relação à função fálica. Como o pai de Dora, o pai de Mell, embora castrado e impotente, é por ela idealizado e desempenha o papel de Mestre no discurso da histérica.

as versões da mãe

Freud descreve a relação entre a menina e sua mãe como problemática, desenvolvendo rivalidade e ciúme entre ambas (1931):

(...) Vemos, portanto, que a fase de ligação exclusiva com a mãe, que pode ser chamada de fase pré-edipiana, tem nas mulheres uma importância muito maior do que nos homens. (...) Há muito tempo, por exemplo, observamos que muitas mulheres que escolheram o marido conforme o modelo do pai, ou o colocaram no lugar do pai, não obstante repetem, com ele, em sua vida conjugal, seus maus relacionamentos com as mães. O marido de tal mulher destinava-se a ser o herdeiro de seu relacionamento com o pai, mas na realidade, torna-se o herdeiro do relacionamento dela com a mãe. Isso é facilmente explicado como um caso óbvio de regressão. O relacionamento dela com a mãe foi original, tendo a ligação com o pai sido construído sobre ele; agora, no casamento, o relacionamento original emerge do recalque, pois o conteúdo principal de seu desenvolvimento para o estado de mulher jaz na transferência, da mãe para o pai, de suas ligações objetais afetivas". (Freud, S. 1931: 265).

Mell traz à análise as versões da mãe, das quais citarei algumas:

mãe descuidada e desleixada

Lembra que a mãe não tomava conhecimento do que se passava em casa. Tem "vaga lembrança", que lhe causa mal estar e nojo, de um sobrinho da mãe, já adulto, morador durante algum tempo em sua casa, que abusava sexualmente dela, quando ainda era criança. Sua mãe nunca percebeu ou quis tomar conhecimento disso. Era uma mãe ausente, como a mãe de Dora. Anos mais tarde, encontrou-se com esse primo, que apertou-lhe o braço e, com um sorriso malicioso, lhe disse: "Você continua muito linda e irresistível". Voltou-lhe a sensação de nojo e repulsa, assim como a lembrança agora reavivada do que havia acontecido na sua infância e, ao mesmo tempo, o sentimento de abandono em relação à mãe ausente.

mãe sem juízo e sem calcinha

Certo dia, ainda criança, chegando em casa, procurou pela mãe. Ouviu cochichos vindos do quarto. Entrou desavisada e encontrou a mãe na cama com o vizinho, rapaz novo. Levantaram-se rapidamente, a mãe ficou brava. Pediram-lhe para ir comprar coca-cola. Relutou, mas pensou: vou correndo, volto em silêncio e pego os dois de surpresa. Ao chegar, encontrou-os ainda no quarto. Agachou-se, fingindo procurar algo. Ao olhar para cima, sob a saia da mãe, viu-a sem calcinha. E completou, dizendo à analista: "Vi que tinha uma mulher como mãe, sem juízo e sem calcinha. Eu não queria aquela mãe".

"O tempo passou. Cresci e minha mãe ficou mais velha. Mas não mudou. Continua com seus amantes, marca encontros por telefone, a alguns dá dinheiro de sua aposentadoria e da pensão deixada por meu pai". As irmãs de Mell a aconselham deixar a mãe de lado e ir morar sozinha.

mulher desorganizada e odiosa

Num misto de amor e ódio, Mell revela ter algumas lembranças: ao pentear os cabelos da mãe, relembra que ela nunca lhe deu cuidados, nem seus cabelos penteou, como nunca comemorou seus aniversários e nunca cuidou da casa. Sentia-se *a deixada de lado, a sem lugar*. Sente então vontade de castigar a mãe, de

bater-lhe mesmo. Mas se contém. Com o passar dos anos, em análise, Mell revela que atualmente consegue lidar com a mãe, estabelecer uma relação possível com ela, considerando que, por estar idosa, não irá mudar.

considerações

Certo momento, já em análise, queixa-se novamente de tomar altas doses de haldol e carbonato de lítio, de ser uma mulher doente, incapaz e com perspectivas de piorar cada vez mais. A analista se levanta e fala: "Discordo do psiquiatra, do diagnóstico e dos medicamentos. Você precisa é de análise, falar dessas questões no divã". Foi um ato analítico e surtiu efeito de interpretação. Mell resolveu ficar somente com a análise, obtendo progressos, sem tratamento psiquiátrico. O sujeito apresenta um quadro depressivo por determinado tempo. Fica depois "alegre e eufórica", com muita disposição. À medida que a analista a escuta, constata tratar-se de uma estrutura neurótica do tipo histérico, desenvolvendo um quadro de pseudo-depressão, numa manobra de sedução histérica para jogar com o olhar do Outro, como em jogo de esconde-esconde: entra e sai de cena, entrando e saindo da depressão. "Trata-se de um logro que é presente na esquize do olhar e da visão e que é desvelado no discurso histérico. A histérica quer ser o centro dos olhares"[4]

"Acho que todos meus problemas são causados por minha mãe. Ela nunca cuidou de mim, nem se preocupou comigo. Penso ser por isso que eu caio em depressão. Fico ameaçando entrar em depressão, até que resolvo sair de cena, ficando direto numa cama. Não ligo para mais nada". Chorando, continua: "A casa pode desabar, que eu nem ligo. Nem para meu filhinho caçula eu ligo". Verifica-se, aqui, no fragmento da fala de Mell, a identificação com traços da mãe, ao repetir com o filho o abandono que, em sua infância, foi causado por sua mãe: tanto nas ocasiões de internação (com quadro depressivo), ou quando, estando em casa, ignorava a filha Mell.

"Considero bom o tempo de depressão, até que resolvo sair, voltar à cena. Sinto uma dor que me causa prazer. Todo mundo se preocupa comigo e cuida de mim; meu marido e meus filhos e até minha mãe cuida de mim! Eu só saio da depressão quando

[4] QUINET. Seminário: A clínica do campo do gozo. 2000.

me canso de ficar deprimida. Acho que é uma forma que encontro para bancar a vítima". Esse recurso utilizado por Mell, durante longos anos, era uma forma para se fazer de vítima e uma estratégia histérica para se tornar o centro dos olhares. Tal manobra cessa com o resultado do trabalho em análise. Ela concluiu que, após a análise, era desnecessária a utilização da depressão, comprovando tratar-se de pseudo-depressão. Enfim, um traço identificatório com a mãe. Atualmente, tornou-se uma profissional produtiva e bem sucedida, conseguindo lidar com suas questões de outra forma, aprendendo a estabelecer uma relação possível com a mãe.

Fica evidenciado pelo próprio fragmento apresentado, que, apesar de o sujeito ter recebido da psiquiatria o diagnóstico de psicose, trata-se de um caso de neurose histérica. O sujeito traz a inscrição do significante do Nome-do-Pai, que é uma marca simbólica. O sujeito traz traços do pai na identificação ao sintoma, de fazer contas. Quando fazia depressão (pseudo-depressão), era a maneira de se identificar com a mãe, deixando em abandono o filho, repetindo assim o que a mãe lhe fizera.

Retomando Freud, no texto *Sexualidade Feminina* (1931), a menina desenvolve o sentimento de inveja do pênis, o *penisneid*. Conseqüentemente, toda mulher padece dessa amargura que pode levá-la a desenvolver um rancor por sua mãe, por não lhe ter concedido esse objeto. Se Freud afirma que a mulher é não-pênis, Lacan diz que a mulher é não-toda. Trata-se de um modo de falar da falta. Há o falo, o significante universal do gozo, que se pode inscrever e não há outro significante do Outro gozo, o significante d' $\mathbb{A}$ Mulher, desta parte do gozo que é indizível. O sintoma vem fazer suplência para a falta que é estrutural. Não podemos substituir o significante que falta.

No caso Mell, podemos verificar que ao olhar debaixo da saia da mãe se depara com ela sem calcinha e afirma que "não quer mais aquela mulher como mãe, sem calcinha e sem juízo". Não queria mais aquela mãe. O sujeito fica diante da falta da mãe. Posto que o penisneid se dirige à mãe, essa recriminação permanecerá enquanto a menina pequena acredita que a mãe tem tudo, ou seja, o gozo e o saber. No momento em que Mell se depara com a falta, constata que a mãe não pode lhe dar tudo, então ela se dirige ao pai, não tanto porque ele tem o pênis, mas por ter o

falo, quer dizer, um saber sobre o gozo. E é na transferência, no sentido analítico do termo, que este sujeito faz o movimento de buscar um saber, quando, frente à analista, lhe dirige a pergunta "O que é ser mãe?" Esta indagação remete à questão do sujeito histérico: "O que é ser mulher?" Então, o penisneid dirigido à mãe se torna um desejo de pênis dirigido ao pai. Quando a menina se desprende da relação com sua mãe, é porque aceita que algo falta às duas, à mãe e a ela, a filha.Esta falta é estrutural.

No caso fica evidenciado que Mell se dá conta de que repete com os filhos a relação de abandono que viveu com a mãe. No fim das contas, segundo Freud , quando uma mulher faz um filho, ela satisfaz suas tendências ativas, separa se da mãe, tornando-se mãe por sua vez, porém também satisfaz suas tendências antigas passivas. Pois, com a ajuda das tendências passivas, a menina se dirige ao pai e depois a um homem, para conseguir um filho e, no mesmo movimento das tendências passivas, realizar-se como mulher.

referências bibliográficas

FREUD, S. Fragmento da análise de um caso de histeria (1905). In: Obras Completas. Vol VII. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1980.

FREUD, S. Bate-se numa Criança (1919). In: Obras Completas. Vol. Rio de janeiro. Imago editora, 1980.

FREUD, S. Romances Familiares (1909[1908]. In: Obras Completas. Vol. IX Rio de Janeiro, Imago Editora, 1980.

FREUD, S. A Organização Genital Infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade (1923), In: Obras Completas. Vol. XIX. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1980.

FREUD, S. Sexualidade Feminina (1931), In: Obras Completas. Vol. XXI. Rio de janeiro, Imago Editora, 1980.

FREUD, S. Novas Conferências Introdutórias XXXIII: "A Feminilidade" (1933 [1932]). In: Obras Completas.Vol. XXII, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1980.

FREUD, S. Inibição, Sintoma e Angústia (1926 [1925]). In: Obras Completas. Vol. XIX Rio de Janeiro, Imago Editora, 1980.

LACAN, J. O seminário – livro 4 – "A Relação de Objeto" (1956/57), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.

LACAN, J. O seminário – livro 5 – "As Formações do Inconsciente" (1957/58), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1999.

LACAN, J. Preposição de 09 de outubro de 1967: Sobre o Psicanalista da Escola. Inédito.

LACAN, J. O seminário – livro 17 – "O Avesso da Psicanálise", (1969/70), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1992.
LACAN, J. O seminário – livro 20 – "Mais ainda" (1972/73), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1993.
LACAN, J. L' Etourdit (1973). Inédito.
LACAN, J. O Seminário. Livro 22 - RSI (1974/75). Inédito.
LACAN, J. O seminário – livro 23 – "O sintoma" (1975/76). Inédito.
NOMINÉ, B. "Papai, mamãe, a babá e eu". In: Revista Forano nº 2,Juiz de Fora, 2001.
QUINET, A. Seminário; "As Estruturas Clínicas no Campo do Gozo", Belo Horizonte, 15/04/2000 – In: Revista Forano - Campo Lacaniano, Juiz de Fora, 2002.

resumo

Este trabalho se desenvolve a partir de uma articulação teórico - clínica, trazendo um caso de um sujeito, de 42 anos que chega à análise após anos em tratamento psiquiátrico com diagnóstico de psicose. Ele permite ao analista, através de uma escuta diferenciada, estabelecer outro diagnóstico - neurose histérica - e o resultado do trabalho analítico de transformar a vida do sujeito em questão.

palavras - chave

neurose, histeria, mãe, desejo, gozo

abstracty

This paper envolves it self from a theoreticial-clinical articulation, bringing a case of a subject of 42 years old, that comes to the analyses after years in psichiatric treatment with diagnosis of psycosis.It allows the analyst, through a differentiated feeling, to establish another diagnosis – hysterical neurosis - and the result of the analytical paper to transform the life of the subject in question.

key – words

neurosis, hysteria, mother, desire, joy

recebido

26/04/2007

aprovado

20/05/2007

Debate: o passe



O Momento do Passe

Dominique Fingerman

"Como marquei frequentemente, essa experiência do passe é simplesmente o que eu proponho àqueles que são suficientemente dedicados para se exporem aí somente aos fins de informação sobre um ponto muito delicado e que consiste, em suma, no que se afirma da maneira mais segura, é que é inteiramente a-normal - objeto a normal - que alguém que faz uma psicanálise queira ser psicanalista. ***É preciso verdadeiramente uma espécie de aberração*** *que valesse a pena ser oferecida a tudo quanto pudéssemos recolher de testemunho" J.Lacan*[1].

1 - o momento

O "Momento", de acordo com o dicionário, não é o instante que designa um corte, um ponto no tempo, designa um intervalo de tempo, uma certa duração. No entanto, no sentido de ocasião, ocorrência, evento, volta a idéia de instante, quando "momento oportuno" ele é a ocasião ser captada na hora para agir.

Momentum em latim é derivado por contração de *Movimentum*, de movere, e significa propriamente movimento, impulsão, modificação; ele também designa, concretamente, o peso determinante do movimento e a impulsão de uma balança. Daí decorre, desde o século XVII, seu uso na física e na matemática para conceitualizar forças, vetores: movimentos por um lado e probabilidades, por outro.

Sem exaurir as suas extensões semânticas, vale notar que "momento" alcança igualmente sentido como: "causa que determina uma ação num sentido, influência, motivo".

O momento do passe é o momento de báscula que produz essa "ab-erração": o desejo de analista; errância, [erre[2]] extravagância, orientada pelo ponto fora de série: objeto a-normal, ponto muito "delicado" do qual vale a pena oferecer um dispositivo para recolher o testemunho.

Torna-se necessário discernir, quando falamos do momento do passe, o que chamaremos de instante decisivo: "o bom momento" referindo-nos à duração que pode se estender durante um bom tempo.

[1] *"Comme je l'ai souvent marqué, cette expérience de la passe est simplement ce que je propose à ceux qui sont assez dévoués pour s'y exposer à des seules fins d'information sur un point très délicat.. c'est que c'est tout à fait a-normal- objet a normal- que quelqu'un qui fait une psychanalyse veuille être psychanalyste.* ***Il y faut vraiment une sorte d'aberration*** *qui valait la peine d'être offerte à tout ce qu'on pouvait recueillir de témoignage "* in LACAN, J. *Le Savoir du Psychanalyste* – p. 108, Edição não comercializável de l'A.L.I

[2] Erre – usado por Lacan em particular no seminário "Les non dupes errent"- Erre remete a erro, mas também a errância, o lance.

2 - momento de concluir / momento de passe

Lacan usa precisamente "momento" nas expressões: "momento de concluir" e "momento do passe", correlatas, mas não equivalentes, para designar o que a psicanálise tem de melhor: o seu fim [tanto a sua finalidade quanto o seu limite]. A experiência da análise confirma: o momento de concluir de uma análise é correlato do momento do passe, mas um não se sobrepõe ao outro: o momento do passe se situa logicamente mais além do momento de concluir. Pode-se interpretar esse "logicamente mais além" de duas maneiras, embora ambas se refiram ao mais além do *automaton* da lógica significante, não no sentido da sua impotência, mas de seu impossível, ou seja, seu limite matemático.

Por outro lado, a conclusão da análise é necessária, embora não suficiente para que se verifique a passagem, o momento de báscula de analisante a analista[3], o salto da via analisante ao ato do analista (extravio, extravagância).

[3] J Lacan Il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée....

O momento de concluir seria o "momento oportuno". Quando surge o limite da série, ele obsoleta o prolongamento da sua seqüência e resulta num corte conclusivo: in-sucesso de l'*Unbewusst*: não há mais necessidade de que o outro suceda ao Um, a fuga do sentido é interrompida [*L'in-succés de l'une bévue s'aile à mourre*].

O momento do passe, nesse caso, seria da ordem do evento, "*l'évènement*", quando se produz essa "ocorrência" verificando o efeito manifesto, do corte no lance *[erre]*.

O momento de concluir seria o termo de uma demonstração lógica, que dá acesso à emergência impensável do ato; o momento do passe seria a autenticação do salto nas suas seqüências, na sua "mostração".

Poderíamos desenvolver esse ponto para argumentar a não nomeação de alguns passantes, dizendo: "O cartel não conseguiu localizar, flagrar, a prova "viva", desse real - mais além - fora da série, prova ao vivo daquilo que foi demonstrado. O cartel ouviu o sentido da neurose, mas não o fora-de-sentido, a aberração, que o passante se permitiria e que sustentaria o desejo de analista".

Por outro lado, como ler, então, esse "momento do passe logicamente mais além do momento de concluir", quando Lacan situa também o momento de passe antes da conclusão da análise,

já que é nesse momento clínico que ele designa o passador [designação hoje a cargo dos AME da Escola]?

Antes de tudo, convém diferenciar o momento do passe que se testemunha e que se verifica eventualmente no procedimento e os momentos de passe, cruciais da análise. A direção da análise os tangencia até que o produto das tangentes cinja e saque o ponto fora da série que é a sua razão.

Os momentos de passe que pontuam uma análise são momentos de angústia, de encontro com o real, ou melhor, com o desejo do Outro sem a proteção fantasmática que dirige o *automaton* e previne a *Tyche*.

Podemos destacar dessa experiência clínica dos momentos de passe que se verificam após algumas voltas na análise, que "o momento de passe", no caso, não é o "instante", mas um "intervalo de tempo que tem uma certa duração", durante a qual o analisante oscilará e estará em desassossegado nos vários "momentos de passe", até que ele possa dizer "É o momento!". Essa certa duração permite explicar por que os passadores designados permanecem um "certo" tempo na função. O passador balança e o passante bascula quando declara "É o momento!". A temporalidade peculiar precisa ser levada em conta em nossos dispositivos institucionais - quanto tempo alguém passa no "momento do passe" e pode figurar na lista dos passadores? Alguém que interrompeu sua análise (interrompeu a oscilação) – pode continuar na lista dos passadores, supostamente capacitados por estarem "no momento do passe", para ouvir os passantes e, de fato, sustentar o dispositivo (*"O passador é o passe"*)?

Tal duração é o tempo da oscilação, do vacilo do movimento pendular de uma balança que perdeu o peso, o lastro, e não equilibrou ainda a sua gravidade. Ainda não, quase, por um fio, é o começo do fim, podendo dar ainda muitas voltas, oscilando entre o conforto subjetivo da transferência e suas vicissitudes e uma destituição subjetiva que não se conforma ainda com o desser do analista e a inconsistência do Outro, ainda não: momentos depressivos indicados por Lacan {Momentos inimitáveis – diz ele – não adianta fingir}. Um começo do fim, que pode dar muitas voltas ou até mesmo cair em tentação de infinitização ou de reação terapêutica negativa, depreendendo-se que, se a direção da análise se orienta tangencialmente para o passe, além da lógica

própria do tratamento, deve ser incluída uma dimensão ética de escolha[4].

Vemos aí introduzida a questão delicada da relação entre fim de análise e desejo de analista. Quem ainda está na via analisante pode suportar o desejo de analista?

Suspendo a questão delicada com uma frase de Lacan que abre uma pista que podemos seguir em outra ocasião:

"Pois então, ou uma porta está aberta ou ela está fechada, por isso ou estamos na via do psicanalisante ou no ato analítico. Pode fazê-lo alternar como uma porta que bate, mas a via do psicanalisante não se aplica ao ato analítico que se julga na sua lógica pelas suas seqüências[5]".

O momento de concluir resulta da demonstração do impossível inerente à estrutura.

O momento do passe, verificável no dispositivo como passagem, báscula em direção ao desejo do analista, evidencia, destaca algo da ordem da contingência correlata ao impossível, mas, no mais além, excesso, exceção, ex -cessão.

3 - o procedimento do passe

Desde 1967, ninguém mais discute a existência do "momento do passe" na clínica; a controvérsia se faz em torno do procedimento "*que*, diz Lacan, *duplica o momento do passe com sua colocação em causa para fins de exame*[6]".

Que procedimento é este? Um aparelho, uma experiência, um palco? Qual é o modo de proceder, qual é o modo de produção, exame, testemunho, chiste? Qual é o produto: um julgamento, um passe de mágica, um dizer, uma nomeação?

O procedimento é o acolhimento institucional do momento clínico, é o dispositivo/ aparelho, cujo funcionamento permite que o momento do passe fugidio, desvanescente, por excelência, seja recolhido.

* Testemunho

O dispositivo [passante - AME - passador - cartel do passe[7]] é um aparelho destinado à produção de um produto: apreender um momento, isto é, recolher o testemunho de uma ocorrência.

O momento, mudança, báscula, ocorrência, precisa ser tes-

[4] Soler C. – Variantes da destituição subjetiva - Stylus n. 5

[5] Lacan J. «Discurso a EFP» : *«Car enfin il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée, ainsi est-on dans la voie psychanalysante ou dans l'acte psychanalytique. On peut les faire alterner comme une porte bat, mais la voie psychanalysante ne s'applique pas à l'acte psychanalytique, qui se juge dans sa logique à ses suites.»*

6 «Redoubler le moment de la passe de sa mise en cause aux fins d'examens ».

7 Dunker C. [questão de C Dunker a respeito da "hipertrofia do dispositivo" para recolher essa coisa minúscula].

temunhado - isto é, passado aos *ditos* – para que, na seqüência dos ditos, se verifique ["se julgue"] o seu *dizer*, o qual é da ordem do real impossível dos ditos: sustenta a sua repetição, a sua seqüência, é a causa e o limite da série. Na matemática, de uma maneira exemplar, cifra-se e permite-se mil feitos.

O testemunho é passado ao crivo pelo cartel para reter da experiência analítica o que conta para sua reprodução: o seu dizer. O que conta é a identificação – localização da volta não contada nos ditos, causa do ato, o furo do saber, que caracteriza a verdade como não toda. No testemunho do passe não se diz "Toda" a verdade; pelo contrário, trata-se de um testemunho do não todo e deve "passar" para ser nomeado. Como diz Beatriz Oliveira, o que se transmite no passe é um intransmissível[8].

[8] Oliveira Beatriz – 2006 Espaço Escola FCL-SP

*Chiste

O passante diz para o passador e este para o cartel: esse "disse que disse", que não é fofoca, tem uma estrutura de chiste, muitas vezes comentada [Alain Didier Weil], remetendo à lógica do significante e o "pas de sens" permitido por ela: como passa nos ditos o que não está nos ditos?

Devo a Christian Dunker[9] a "sacada" da estrutura do chiste do passe incluída na sua letra: passe – passant - pas sans – pas de sens - pas de sens ...

[9] Dunker Christian – 2006 - Espaço Escola – FCL-SP

Le dire du passant passe pas sans le dit / O dizer do passante passa não sem o dito.

Le dire du pas de sens du passant passe au pas de sens / O dizer - fora do sentido do passante passa no passo de sentido.

*Passe de mágica: L'étourdit[10]

[10] Nominé Bernard : Le tour dit plus – Toulouse 2005

O dizer – o fora dos ditos - o que o dito não conta / a volta não contada dos ditos – o dizer, não passa sem os ditos [testemunho] ditosos que o cartel precisa ouvir dos passadores. O dito ditoso – o chiste, diz mais do que a boca - mostra o "mais além", algo não presente nos ditos, que aí está esquecido [*"qu'on dise"*].

O "momento" precisa ser passado aos ditos para manifestar-se o seu dizer, a sua volta não contada, no cálculo do "étourdit", do esquecido, a volta é não contada, mas contável, ela não é inenarrável. No passe, esse giro esquecido no cálculo neurótico pode ser contado e contar como causa inesquecível do ato.

*O produto

O produto do cartel é uma nomeação, é [AE] a apreensão

do momento do passe, apreensão do não-todo. A nomeação, *naming*, de uma aberração é o nome que beira, captura esse real, algo inimaginável, que não tem nome, fora do sentido: *fixão* de real. AE não quer dizer nada, isso nomeia algo que não tem sentido. A nomeação não é um batizado, uma sanção, um reconhecimento, uma condecoração, nem uma iniciação. A nomeação, produto do cartel, flagra uma ocorrência**,** isto é, o real em jogo na formação de um analista - [*enjeu*/lance do ato analítico e da Escola]. A nomeação, produto do cartel, flagra uma ocorrência do não-todo, ocorrência de algo impensável, que não pertence à série dos significantes que representam o sujeito para outro significante.

A produção do cartel é o seu funcionamento, coerente com seu produto, a que desamarra o cartel e se dissolve após sua decisão.

Assim como o funcionamento de uma análise produz um analista, o do cartel produz um Mais-Um, o funcionamento do cartel do passe produz o AE[11].

[11] Berta Sandra – 2006 - Café Cartel FCL-SP

4 - a comunicação dos resultados: vous ne dites rien!

E depois? Depois, dá trabalho, que faz, constitui a comunidade analítica. Já argumentei em outro trabalho[12] que não é a comunicação dos resultados que faz a comunidade analítica, mas toda a experiência de comunidade de Escola que os possibilita. Mas, como divulgar os resultados do recolhimento - colheita desse momento que se averiguou não inefável?

[12] Fingermann Dominique –A leveza do passe – Stylus n 12 p.148 (em torno do passe da EPFCL)

Vocês não dizem nada! Uns e outros parecem se queixar à espera dos resultados da experiência, lembrando as promessas de Lacan em 67: "é desnecessário indicar que essa proposta implica uma acumulação de experiência, sua coleta e sua elaboração, uma seriação de sua variedade e uma notação de seus graus... De qualquer modo, essa experiência não pode ser evitada. Seus resultados devem ser comunicados...[13]". Promessa moderada por Lacan em 75, quando avisa: "pois ao final do júri de habilitação só podem vir testemunhos de perplexidade e embaraço[14]".

[13] Lacan, Jacques. "Proposição de 1967 sobre o psicanalista da Escola" in *Outros Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2003, p. 261.

[14] Lacan Jacques– 1975 Journées sur la passe *"parce qu'après tout du jury d'agrément il ne peut venir que des témoignages de perplexité et d'embarras »*.

Vocês não dizem nada! No entanto, desde 1967, centenas de textos, encontros, desencontros, e rupturas foram feitos a partir das elaborações sobre o passe. No entanto, parece que se espera a última palavra[15], a significação derradeira, a senha para

[15] Franco, Silvia – 2006 – Espaço Escola FCL-SP.

abrir o Sésamo da "sombra espessa". Como disse Lacan, não se pode "entregar o ouro da lábia para o passador[16]". Não há senha, *"Mot de passe"*; já em 1953, no RSI, Lacan fala do *"mot de passe"* como essencialmente sem significação, assim como a palavra de amor. O *"mot de passe"*, senha, segredo, é um *sens blanc*[17]- semblant, sentido em branco, cuja significação é vazia: "*obtenho alguma coisa*, diz Lacan, *que não é absolutamente da ordem do discurso do mestre*".

Temos, sim, algumas indicações para nortear a escuta dos testemunhos: transferência, interpretação, castração, Édipo , luto, angústia, fantasia...

São balizas conceituais, e os relatos vão percorrê-las para organizar os seus desdobramentos.

Mas, essencialmente, temos como fio para nos orientar no labirinto dos ditos - o fio cortante de uma lógica - a lógica do significante, seu limite e as conseqüências disso para a estrutura do sujeito e para a vida: o limite da lógica do significante tem conseqüências que abrem a dimensão do mais além, do real.

5 - a investigação topológica: a produção

O funcionamento do cartel, o seu modo de produção é uma experiência bem singular, pois indexa [*index*] o que se procura e produz.

Mas, o que o cartel busca, caça, no final das contas?

Nos dois cartéis (e três passes) dos quais participei, o roteiro foi muito parecido. Um passador depois do outro, e depois de diversas voltas entre os cinco do cartel, na beira da conclusão: os dois passadores juntos.

Cada um geralmente vem com um texto mais ou menos linear, mais ou menos construído. Uns tentam seguir a linha cronológica do que eles ouviram, para não deixar escapar nada; outros trazem as ordenações e construções dos passantes; outros, ainda, organizam a sucessão das entrevistas; cada um segue uma idéia, um método, com muito cuidado. Às vezes, embaraçam-se com os conceitos, às vezes, porque o próprio passante se embaraçou com eles. Às vezes, um pouco tímidos e constrangidos no começo, porém, depois, por causa das intervenções do cartel e da cena aberta aí, os passadores se revelam mais atuantes.

[16] Lacan, Jacques - « on ne peut vendre la mêche pour le baratin des passeurs ».

[17] Lacan, Jacques : le sens blanc …..L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre.

O cartel, primeiramente quieto, reservado e atento, não demora muito para se meter. Ou seja: esticar as superfícies dos relatos, explorar as vizinhanças, visitar as extensões, evidenciar os furos, os verdadeiros e os falsos (lembrando que em topologia um furo verdadeiro é um furo que permite a travessia). Um a um, os membros do cartel participam do jogo transformando o texto em superfície topológica, seguem-lhe os contornos, pegam uns atalhos, cortam uns desvios, põem o testemunho de cabeça para baixo, produzem uma outra perspectiva. O intuito não é desconcertar os passadores - os quais, geralmente, espantam-se e depois deixam-se surpreender e colaboram com gosto na exploração –, é a transformação de seus textos em superfícies topológicas.

Em todos os casos, os passantes e os passadores foram extremamente aplicados e dedicados em explicar a neurose e sua construção pela análise [privilégio de aulas de psicanálise extraordinárias].

É necessário, mas não suficiente, ser fiel aos fatos e dizer a verdade toda, a verdade, não deixar escapar nada, pois tentar passar despercebido, neutro, transparente, produz uma coisa muito redondinha, que o trabalho do cartel, a sua produção, cuida de desestabilizar para a demonstração não encobrir, obturar a mostracão.

O procedimento transforma um texto numa cena onde cada um é ator da investigação topológica [não dá para não pôr o corpo, como diz Henry Krutzen].

O modo de produção do cartel, o tratamento desses textos cruzados, precipita na cena do cartel a sua deformação, transforma a coisa redondinha em *cross cap*, evidencia um toro neurótico enlaçado com o toro do Outro, corte no toro, uma banda de Moebius, passe de mágica: aparece a volta não contada.

Em algum momento, produz-se uma redução da encenação topológica em conclusão lógica, reduzem-se os fenômenos, isola-se a estrutura até se identificar melhor [eventualmente] a ocorrência do excesso, exceção, mais além da estrutura do significante e do sujeito suposto.

O texto se transforma em toro, o cartel torcendo e cortando, faz aparecer os diversos giros dos ditos: 1 1 1 . Os passadores se inquietam um pouco com o assédio do cartel: Conta de novo, Como foi? Quando? Quem? Com quantos anos? Sem esquecer

que as perguntas e respostas surgem, cortam o texto em qualquer língua: francês, português, inglês, espanhol.

Necessário se faz esclarecer o intuito dessa insistência: não é reconstruir nem completar a verdade histórica do drama do sujeito, mas verificar uma certa coerência lógica, usar as incongruências para fazer aparecer os giros ocultados e, sobretudo, decompor os textos na sua trama e, pouco a pouco, nas seqüências, nas séries infinitas 1-1-1-1-1, das quais os lances, as jogadas do cartel fazem, pouco a pouco, produzir o princípio de recorrência, a cifra que impõe a sua lógica de deciframento às cadeias significantes que amarravam o passante à suposição de um sujeito representado para um Outro.

Isso é o primeiro movimento dessa investigação topológica.

Verificar a análise do sujeito, eventualmente, até seu termo evidenciar o toro e seu complemento neurótico, a estrutura da fantasia em *cross cap*. O texto, assim desdobrado e recortado, mostra como a fantasia/*cross cap* providencia para um sujeito uma ocultação do furo verdadeiro da estrutura: o corte que 'saque' essa estrutura de repetição – e saca e destaca a sua causa – o objeto a-normal: a razão da série.

No segundo movimento, o testemunho precisa provar a separação, o passo fora do espaço desenhado pela suposição de um sujeito ao saber do Outro. O passo fora o momento em que o prisioneiro sai da sua lógica neurótica e faz o passo fora do SSS: mais além da instituição subjetiva: a destituição subjetiva (Cf Soler, Colette: Prova de identidade de separação).

Assim, nesse segundo movimento, o testemunho precisa dar a prova de uma identidade de separação (ou seja, que não retorna como alienação)[18], dar prova do esvaziamento da consistência dada pelo cálculo neurótico do gozo. A prova se dá pelo vazamento [*la fuite du sens*], que deixa escapar uma extravagância (aberração). Não se trata mais de verificar a análise, mas de provar "do" analista, ou seja, a disposição do desejo de analista no lugar em que o objeto tinha a forma da fantasia – o objeto a como *semblant* e não como valor x suposto à série.

O testemunho, no dispositivo, passa pelo crivo da deformação topológica até averiguar a deformatação da fantasia; isto é, provar que a fantasia é impotente ao suturar a impossibilidade, ela é um plano furado, ou seja, "atravessável".

[18] Lacan, Jacques. "Posição do Inconsciente" in *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., p.

6 - o produto: a nomeação

Haverá "produto" se a produção, o funcionamento do cartel flagrar o que não pertence à série, como diz Lacan: "... o ato, que se julga, na sua lógica, pelas suas conseqüências".

Tenho que confessar que nos três passes que tive a oportunidade de escutar, até o último minuto do encontro com os passadores, almejou-se produzir o flagrante, a surpresa, o inesperado, o inaudito.

Até os últimos instantes tentava-se furar a demonstração para se averiguar *"uma mudança radical na relação com o saber e o gozo"*; uma extravagância – uma mudança radical na modalidade de gozo, uma modalidade logicamente outra.

A fantasia "conforma" o gozo ao possível, ou seja, à impotência (gozo fálico + gozo do sentido); assim, atravessar a fantasia é revelar, descobrir o seu artifício, a sua ficção de falso furo ("não posso gozar"). Atravessar a fantasia é deparar-se com o impossível – verdadeiro furo da estrutura: o gozo do Outro que não existe. Deparar-se com o impossível é, eventualmente, poder topar com a contingência, permitindo (ou não) *"julgar o ato pelas suas conseqüências na sua lógica"*. A contingência não está na lógica do *automaton*, do necessário, quando ela é escolhida como causa de um ato (isto é, fora do sentido – fora do pensamento), é prova do impossível com o qual o sujeito topou, consentiu: *"L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre"*.

Essa prova pode ser feita dentro da análise – dentro da transferência? Ou o momento do passe se prova necessariamente fora da transferência? Um mais além da transferência, que não seja um *acting-out*, mas um ato. Ou ainda, será que o passe como procedimento é necessário para provar o passe como momento?

A prova de que o sujeito se deparou com o impossível e topou com a contingência é prova de uma modificação da modalidade de gozo não incompatível com o desejo de analista e o ato, sua conseqüência, que, por sua vez, suportará o impossível e a contingência.

Para prestar conta dessa modificação da modalidade de gozo, os passantes e os passadores nos falam de amor, da mulher, do gozo feminino, da relação modificada com a angústia, com o luto, com a castração, com o não-todo.

Mas falar não é tudo, o dizer é preciso.

Mas então, qual é o *mot de passe*? O segredo? Tomo emprestado de Lacan o segredo do passe: "L'insu que sait de l'unebévue s'aile à mourre", que traduzo livremente: "o não sabido que sabe da mulher não-toda permite desse in-sucesso (insuccès/ insu que sait), o acesso à contingência do amor".

Então, mais uma vez: "vous ne dites rien!" - "vocês não dizem nada!".

Seria, então, justificado falar da hipertrofia do dispositivo e da escassez dos resultados?

No entanto, vou concluir com uma coisa muito pequena, muito fútil comparada ao estorvo magnífico de uma neurose. Algo minúsculo, que passou no crivo, que deixa passar o incrível, permite uma nomeação: *fixão* outra do real.

Numa análise imensa, [décadas] cheia de circunvoluções tão complexas de descrever quanto um *crosscap*, sublinho um ponto em torno das vicissitudes do objeto olhar, com certas conseqüências para o feminino confinando o sujeito muito aquém da mulher sem vergonha. Recorto um significante "bolsa", no qual carregou vida afora diversas formas das pedras, lastro da insustentável leveza do ser, "cálculo" neurótico do gozo. Após a análise, ocorre essa pequena cena, traço minúsculo no labirinto dessa análise, mas, junto com alguns outros, conseguiu chegar até nós cinco de um cartel, trancafiados num hotel do Rio.

A passante conta esse pequeno detalhe: entra desprevenida – sem vergonha - num elevador onde se encontra, por acaso, com sua analista que lhe diz: "que bolsa bonita!".

O cartel gargalhou, o passador também. Depois daquela trama montada, que tinha deixado todos à beira de um drama, horas a fio, a neurose de X não fazia mais sentido.

Vou concluir com uma frase de Lacan do seminário "Les non dupes errent":

"pois essa prática, não somente tem um sentido, mas faz surgir um tipo de sentido que esclarece os outros sentidos a ponto de colocá-los em questão, quero dizer, a ponto de suspendê-los[19]".

É assim que, por enquanto, consigo responder à questão bíblica retomada por Freud nos Estudos sobre Histeria:

"*Wie kann ein solches Kamel durch das Nadelöhr?*[20]"

[19] Lacan, Jacques. « Seminaires "les non dupes errent », p 197 Édition de l' ALI*"car cette pratique , non seulement a un sens mais fait surgir um type de sens qui éclaire les autres sens au point de les remettre en cause, je veux dire les suspendre. »*

[20] Freud, S. Études sur l'Hystérie – PUF, 1956, p.235 : « *S'il devenait possible, une fois la liquidation des matériaux pathogènes achevée, de les exposer à une tierce personne dans leur aménagement connu, complexe et comportant plusieurs dimensions, celle-ci ne manquerait pas de se demander à juste titre comment pareil chameau a pu passer par ce trou d'aiguille ».*

resumo

O momento do passe é o momento de báscula que produz uma "ab-erração": o desejo do analista orientado pelo ponto fora de série: objeto a-normal, ponto muito "delicado" do qual vale a pena oferecer um dispositivo para recolher o testemunho. O procedimento do passe é o acolhimento institucional do momento clínico, é o dispositivo/aparelho, cuja produção enquanto investigação topológica permite que o momento do passe fugidio, desvanescente por excelência, seja recolhido: a nomeação e o produto do dispositivo. O momento de concluir seria o termo de uma demonstração lógica - que dá acesso à emergência impensável do ato; o momento do passe seria a autenticação do salto nas suas seqüências, na sua "mostração".

Palavras chaves

Psicanálise – momento – passe - conclusão – investigação topológica -

abstract

The moment of the pass is a seesaw moment that produces an ab-erration: the analyst's desire. The analyst's desire is directed by a point out of the series: object a-normal, much delicate point that deserves a specific device for the testimony of its occurrence. The pass procedure is the institutional receiver of the clinical moment, it is the device, apparatus, which production as a topological investigation allows to receive the moment of the pass, pre-eminently fading. The naming of this passing moment is the product of this device.The moment for conclusion is the term of a logical demonstration which gives access to an unthinkable emergence of the act; the moment of the pass is then the validation of the jump from its consequences by its evidence, its "monstration".

key words

Psychoanalysis- moment- pass- conclusion- topological investigation

recebido

20/02/2007

aprovado

19/05/2007

Entre o testemunho e a transmissão: o lugar do passador

Beatriz Oliveira

Na conclusão do Congresso da EFP sobre A Transmissão em 1979, Lacan dirá:

"por isso que fiz minha proposição: esta que instaura o que chamamos passe, no qual confiei em qualquer coisa que se chamasse transmissão se houvesse uma transmissão da psicanálise.// Agora chego a pensar, a psicanálise é intransmissível. É embaraçoso. É embaraçoso que cada psicanalista seja forçado – pois é preciso que seja forçado- a reiventar a psicanálise".[1]

[1] Conclusão do 9º. Congresso da EFP sobre a Transmissão, in *Lettres de L'EFP, nº 25, p.219.*

Ao afirmar que a psicanálise é intransmissível e que cada analista deve reinventar a psicanálise, Lacan estaria na contramão de seu esforço de transmissão da psicanálise?

Com Freud podemos afirmar que o inconsciente é transmissível por suas formações. Sonhos, sintomas, chistes e atos que, por serem falhos, revelam que o inconsciente é estruturado como linguagem. Sustentada pela transferência, a associação livre permite ao analista acompanhar a produção de um saber que vai se decantando no divã. Como afirma Ivan Corrêa, ao descobrir invariantes como condensação e deslocamento no funcionamento do inconsciente e demonstrar sua submissão às leis da linguagem, Freud encontra o valor universal de sua descoberta, o que lhe permitiu transmitir sua obra.[2]

[2] Correa,I. *Passe e Função* in Fonseca,L.P. (org.) O Passe: reflexões. Centro de Estudos Freudianos do Recife. Aedo Editorações, Recife, 2002.

Deste paradoxo entre aquilo que se transmite pela própria cadeia significante e a afirmação de Lacan de que a psicanálise é intransmissível é que surgiu a questão a respeito de qual o lugar e função do passador no dispositivo do passe tal como Lacan propôs. O que me levou a desdobrar a questão: o que se transmite em psicanálise? E ainda: de que transmissão se trata?

É interessante observar que no comentário citado acima, feito em 1979, Lacan faz referência à *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista de Escola*, texto em que apresenta sua proposta de formação dos analistas articulando-a ao próprio funcionamento de uma sociedade psicanalítica. Assim, ele esta-

belece: "Que a Escola pode garantir a relação do analista com a formação que ela dispensa".[3] Essa relação vai ficando evidente ao longo desse texto, na medida em que Lacan associa o princípio e o fim de uma psicanálise - psicanálise em intensão, ou seja, a didática - com a psicanálise em extensão – função da Escola "como presentificadora da psicanálise no mundo".[4] Em sua primeira versão da Proposição[5], Lacan articula que a extensão é a base que motiva a Escola e que sua raiz deve ser encontrada na própria experiência psicanalítica tomada como intensão, onde seus desvios podem ser detectados. Por isso ele vai trabalhar a transferência como pivô ao redor do qual se situam essas articulações.

Nesse texto, Lacan demonstra a necessidade de "renovação da experiência da psicanálise" visto a situação da formação dispensada e sua prática tal como se efetuava na IPA – onde o final do tratamento estava associado à identificação ao analista -, com a qual rompeu em 1953.[6] Na Proposição, Lacan escreve que o analista não se autoriza senão de si mesmo, esse é o princípio, mas isso não o torna independente de sua formação. Assim, sua Escola, ao propor uma formação, embora não autorize a partir desta um analista, se propõe a verificar como se dá a passagem de analisante a analista: "Essa sombra espessa que encobre a junção de que me ocupo aqui, aquela em que o psicanalisante passa a psicanalista, é ela que nossa Escola pode empenhar-se em dissipar".[7] Assim, Lacan situa o passe como um dispositivo que pudesse acolher essa questão, bem como denomina de passadores aqueles que estarão nesse lugar de testemunha daquele que "transpõe esse passe".

Nesse sentido, podemos entender o lugar do passador no dispositivo e na Escola como sendo aquele em torno do qual se dá essa passagem da intensão para a extensão, na medida em que testemunha o relato de um passante a respeito de sua própria análise e depois o comunica ao Cartel do Passe. Fica ainda a questão: o que um passador transmite?

uma experiência como passadora

Para avançar nesta discussão, apresentarei em seguida elementos que foram recolhidos da minha experiência como passadora, bem como de relatos de outros autores.

[3] Lacan,J. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: Outros Escritos. Rio de Janeiro:Jorge Zahar Ed., 2003. P.249

[4] Ob.cit. p.251.

[5] Lacan,J. Outro Escritos. Ob.Cit. Anexos.

[6] Para acompanhar essa questão, ler o texto "Situação da Psicanálise e formação do psicanalista em 1956". In Lacan,J. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

[7] Ob.cit. p.258

Após a decisão de aceitar a designação de meu nome, não sem surpresa, foram realizadas algumas entrevistas com o passante. Inicialmente havia uma preocupação em não perder nada, como se fosse possível gravar cada palavra escutada, cada detalhe apresentado. Ao fim do primeiro encontro já me dava conta de que essa ilusão do sentido era um equívoco e que, necessariamente, a perda era intrínseca ao testemunho. O recurso da escrita foi fundamental, para que depois fosse possível retomar o que havia sido escutado. Após as entrevistas com o passante, seria necessário um tempo até que esse testemunho pudesse ser transmitido ao Cartel do passe.

O que fazer com aquela escrita que já era outra coisa, não se tratava de uma transcrição das entrevistas, mas sim um recorte que implicava em perdas? O que teria sido selecionado? Da mesma maneira, como reduzir aquela escrita para que o cartel do passe pudesse acompanhar o que foi testemunhado? Há uma única palavra que descreve esse tempo entre o testemunho e a transmissão: solidão. Era necessário esperar o encontro com o Cartel para falar, de forma inédita, pela primeira vez, daquilo que teria sido testemunhado. Houve um momento de angústia decisivo. Colocava-me a questão a respeito do não saber. A dificuldade em preparar o relato ao cartel parecia estar situada no ponto de encontro com o não saber sobre o que estaria sendo transmitido. A aposta de que algo além do relato poderia ser transmitido me permitiu encontrar uma saída para o texto que foi apresentado.

Ao fim do encontro com o cartel do passe, a experiência foi de esvaziamento, de encontro com a falta de consistência que pudesse dar outro sentido para esta experiência que não aquele mesmo que pôs em funcionamento o dispositivo do passe. Teria sido essa a função possível do passador: fazer funcionar, como todos ali envolvidos, um dispositivo que, do início ao fim, enodou a todos nessa tentativa de transmitir a psicanálise?

Michel Bousseyroux faz uma distinção que me parece importante entre testemunho e transmissão:

"O passador tem que assumir distintas funções, de testemunho e transmissão, que não devem confundir-se, mas que devem ser articuladas em função de sua relação com o Real. Testemunha-se de uma verdade como causa. Transmite-se um fragmento de saber. (...) O passador não é um mensageiro da palavra

do passante. Ele transmite um fragmento de saber e, precisamente, um fragmento de saber sobre o que impulsiona o analista a ser um desejo."[8]

Se, por um lado, a transmissão é de um fragmento de saber, por outro, seu suporte é o de uma posição que não suture a verdade testemunhada no relato do passante.

Sobre a função do passador, Nepomiachi concluirá:

"Existe uma tensão entre o que é evocado pelo significante e o que não é, uma distância irredutível entre os acontecimentos subjetivos e sua formalização. Como evocar então o que sendo estrutura não é significante? É precisamente o que constitui que o procedimento não seja um meio no qual se comunica uma informação, senão a transmissão de uma experiência que exige ser identificada em seu valor de verdade, sendo assim um obstáculo a toda ilusão de exatidão ou precisão por parte do passador".[9]

Nesse sentido, Pascale Leray retomou uma questão que me pareceu importante em relação ao Passe: "Na invenção de Lacan deste dispositivo, a dimensão do não-todo é central. Não toda presença do passante encontra o Cartel."[10] Ele continua lembrando que essa dimensão está presente no próprio fato de existirem dois passadores e no encontro de cada passador com o cartel na medida em que cada um faz seu relato, destacando do que foi escutado aquilo que se supõe essencial. Ou seja, o que se perde e o que fica desse testemunho? Como eu havia constatado antes, a perda seria intrínseca ao testemunho, não seria possível passar do testemunho do passante ao Cartel sem perdas.

De acordo com Emilia Malkorra:

"O único modo em que o passador possa não ser um elemento contaminante, é precisamente não sendo. Quer dizer, que ponha em jogo sua destituição subjetiva a serviço da transmissão. Enquanto exerça dita função possa ser capaz ... de não interferir com seu imaginário, com seu fantasma. Espera-se que possa oferecer um lugar vazio, onde possa alojar o testemunho do passante e transmiti-lo. Essa é a aposta."[11]

Por sua vez, Rithée Cevasco dirá: " Estranho ofício o do passador, deve pôr muito de seu: nem simples ouvido, nem simples mensageiro. Muitas vezes é presa de um turbilhão, uma angústia (não a suscitada pelo CHE VUOI) mas a correlativa a essa temporalidade do já/ ainda não, angústia da suspensão no

[8] Encontro em Toulouse sobre o Passe, 2006.

[9] Nepomiachi,R. *La función del pasador: narrar una short story* in La Práctica del Pase. Buenos Aires, EOLIA-PAIDÓS, 1996, p.55

[10] Encontro em Toulouse sobre o Passe, 2006

[11] Wunch 4, maio de 2006

intervalo".[12]

Estamos acompanhando que o significante é necessário, mas não suficiente para dar conta do que se transmite. O turbilhão do qual fala Cevasco me faz pensar nesse ponto de angústia e solidão atravessados durante a experiência no lugar de passador. Estamos diante do "Real em jogo na formação do psicanalista"?[13] O passador empresta seu ouvido, sua voz, seu corpo nessa passagem, nessa experiência de destituição subjetiva. O que resta disso?

Trata-se de uma experiência absolutamente solitária que se sustenta por uma posição, barrada, destituída do suposto saber. Sem identificação, causada por sua própria verdade: a que suporta o não saber.

o que transmite o passador?

Do testemunho à transmissão, o que fica com o Cartel do passe? Qual o estatuto disso que atravessa aquilo que o passador transmite? Trata-se de uma posição?

Ao propor o passe, Lacan é claro quanto à necessidade de testemunhar a passagem do psicanalisante a psicanalista. Não só isso. Indica que esse testemunho será função de um psicanalisante que esteja ainda ligado ao desenlace de sua experiência pessoal. Ele dirá: "minha proposta será que seja diante de alguém que ainda esteja no momento original que se comprove que adveio, realmente, o desejo do psicanalista".[14]

A respeito do desejo do psicanalista, Lacan dirá que é a enunciação de uma equação que objetiva formular com a passagem de psicanalisante a psicanalista. . Desta equação, a enunciação ocupará o lugar do x.[15] Ao falar em equação, Lacan refere-se ao conceito de função para Frege, na matemática. Com Ivan Corrêa podemos acompanhar a articulação que Lacan faz entre o conceito de função e o desejo do analista:

"A função é a estrutura fixa, a parte que não varia, mas com um lugar vazio destinado ao argumento. O argumento é o valor que se atribui à variável e não faz parte da função. Daí resulta que esta terá valores diferentes de acordo com o nome próprio que se dá ao argumento. (...) O lugar vazio onde o x do argumento completa a função permite falar de função desejo do analista, pois não se trata de nenhum objeto de desejo, mas um lugar vazio à espera

[12] Idem

[13] Lacan,J . Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. Ob.cit. p.249

[14] Lacan,J. Primeira versão da "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola". Ob.Cit. p.581

[15] Lacan,J. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. Ob.Cit.

de um argumento que complete a função".[16]

Acompanhando o que Ivan Corrêa apresenta a respeito do lugar vazio na função à espera de um argumento que o complete, proponho que poderíamos situar aí a enunciação à qual Lacan corresponde o desejo do psicanalista, a qual opera ocupando o lugar do x na equação que busca formalizar com o procedimento do passe. Ou seja, aquilo que se espera que um passador testemunhe seria justamente o x que faz do término de uma análise algo extremamente singular.

De acordo com Lacan, a destituição subjetiva ao término da psicanálise implica a separação, a perda do ágalma[17] que sustentava a transferência em uma psicanálise. Assim, o momento do passe "trata-se do exato momento de saber se, na destituição do sujeito, advém o desejo que permite ocupar o lugar do desser, justamente por querer operar de novo o que o ágalma implica de separação (com a ambigüidade do *se parere* que nela incluímos, para que ela assuma aqui sua ênfase)."[18]

Nesse sentido me parece que Lacan supõe as condições de possibilidade desse testemunho quando aposta que o passador seja um analisante "em quem está presente nesse momento o desser ..."[19], posição que lhe permite assumir essa função sem entrar aí com seu fantasma e seu imaginário, como disse Malkorra.[20] Posição esta necessária, mas não garantia de que algo dessa passagem se transmita.

Assim, me parece que a função do passador revela-se ao transmitir o x que permitiu ao passante encontrar seu modo próprio de reinventar e fazer a psicanálise durar. Nesse sentido, acompanho alguns autores que tiveram a experiência de passadores quando se referem ao fato de que há algo que escapa ao significante nessa passagem, ou seja, trata-se justamente daquilo que escapa à constante da equação e permite sua saída, uma enunciação singular, esse x da questão que permite a passagem de um analisante a analista. Não poderíamos situar, a partir dessa enunciação singular, aquilo a que Lacan se refere como o intransmissível da psicanálise, que cada analista deva reinventar?

Ainda em 1967, Lacan afirma que "essa experiência do passe não pode ser evitada e que seus resultados devem ser comunicados primeiro à Escola, para as críticas, e colocados ao alcance das sociedades..."[21]. Nesse sentido, entendo que os pontos de

[16] Corrêa,I. *Passe e Função* in O Passe: reflexões , p.141.

[17] *Ágalma* é um termo que Lacan retira do texto O Banquete de Platão e articula-o ao que sustenta a transferência em uma psicanálise. Nesse sentido ele dirá que o analisante é o ágalma do processo analítico. (Lacan, J.). Primeira versão da "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola". Ob.Cit. p.579)

[18] Ibidem, p.581.

[19] Lacan,J. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. Ob.Cit. p.260

[20] Wunsch 4, maio de 2006

[21] Lacan,J. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. Ob.Cit.p.261

junção aos quais Lacan se refere no seu texto sobre a Proposição encontram-se aqui colocados: o início e o fim de uma psicanálise, bem como a intensão e a extensão da psicanálise. Penso que os dispositivos de formação do analista propostos por Lacan em sua Escola - Cartel e Passe - sejam uma aposta na possibilidade de transmissão da psicanálise. No início de 2006, escrevi no Boletim do Fórum São Paulo que a própria estrutura desses dispositivos abriga e faz trabalhar isso que causa um a um em sua reinvenção da psicanálise, uma reinvenção que possa fazer laço. Na aposta de que o Passe permita essa passagem do singular ao universal é onde situo o laço que faz Escola.

referências bibliográficas

CORREA,I. Passe e Função in Fonseca,L.P. (org.) *O Passe: reflexões*. Centro de Estudos Freudianos do Recife. Recife: Aedo Editorações, 2002.

LACAN,J. (1956) Situação da Psicanálise e formação do psicanalista em 1956. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998

LACAN,J. (1967) Primeira versão da Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In:*Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

LACAN,J. (1967) Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro:Jorge Zahar Ed., 2003.

LACAN,J. (1970) Discurso na Escola Freudiana de Paris. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

LACAN,J. (1974) Conclusão do 9º. Congresso da EFP sobre a Transmissão. In: *Lettres de L'EFP, nº25*.

NEPOMIACHI,R. La función del pasador: narrar una short story. In: *La Práctica del Pase*. Buenos Aires, EOLIA-PAIDÓS, 1996.

WUNSCH Nueva serie, Número 4.Boletin internacional de La Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano. Mayo 2006. Numero especial SOBRE EL PASE.

Colloque de L'EPCL a Toulouse. Trois ans D'Experience de La Passe dans L'EPCL. 2006

resumo

Este texto procura refletir a respeito do lugar do passador no dispositivo do passe, criado por Lacan em 1967. A partir de alguns relatos sobre essa experiência, buscou-se extrair elementos que permitissem avançar na discussão a respeito deste lugar entre o testemunho do relato do passante e de sua transmissão posterior ao Cartel do passe, reflexão esta que não está dissociada da questão a respeito do que se transmite em psicanálise. Nesse sentido, o texto apresenta uma articulação entre o lugar do passador, o transmissível da psicanálise e a função da Escola tal como proposta por Lacan em 1967.

palavras-chave

Passe, passador, transmissão, Escola

abstract

This is a reflection on the position of the *passeur* in the pass, as established by Lacan in 1967. Utilizing some reports on this experience, it seeks to extract elements that would advance discussion in respect to this position between the testimony of the passant and its later transmission to the Cartel of the pass, which is a reflection that is not dissociated from the question in respect to that transmitted in psychoanalysis. In this sense, the text presents an articulation between the place of the *passeur*, the transmissible of psychoanalysis and the function of the School, as proposed by Lacan in 1967.

key-words

Pass, passeur, transmission, School

recebido

20/02/2007

aprovado

19/04/2007

Sobre a experiência do passe[1]

Silvia R.R. Fontes Franco

É a partir do que foi para mim, enquanto passadora, esta intensa experiência no dispositivo do passe, que escrevo estas linhas, as quais não esgotam seus efeitos.

Lacan, em sua genialidade, criou um dispositivo inédito: o passe, cujas conseqüências na comunidade analítica provocaram ondas de reação, ao subverter a formação do analista, até então fundada numa tentativa de "tapeação do real". Sendo próprio do real "provocar seu desconhecimento, quando não produz sua negação sistemática", Lacan colocou o dispositivo do passe, "no coração da escola", envolvendo um número expressivo de pessoas da comunidade analítica que podem, e esta é a melhor das hipóteses, ir ao encontro desse real em jogo na formação do analista. Isso também explica as fortes críticas, resistências, cisões, que o dispositivo do passe encontrou por parte dos analistas didatas, de sua época até hoje.

O tema de uma apresentação de Sílmia Sobreira sobre o passe, em São Paulo, talvez resuma a importância do dispositivo do passe para a comunidade de Escola: "Algo passa no passe necessariamente". [2]

Nesse sentido, foi um feliz encontro ler, no Wunsch 4, Colette Soler afirmar: "que, em matéria de passe, os dispositivos não são tudo, são somente um meio [...] [...] e que a maior finalidade do passe não é a de funcionamento, tampouco de seleção de novos AE, mas diz respeito às conseqüências propriamente analíticas deste passe para a comunidade de Escola".[3]

Em nossa Escola, na EPFCL, cabe ao AME designar os passadores entre seus psicanalisandos. O passador é designado por seu analista, sem tê-lo demandado ou consentido em tal designação. Tal designação não é, em absoluto, uma nomeação, não é um "ato instituidor", diria até mesmo o contrário, é um ato que, como todo ato analítico, descompleta o saber do psicanalisando e, nesse sentido, aponta para a destituição, para a saída do sentido, ao mesmo tempo em que aponta para o sentido/direção da saída.

[1] Texto apresentado para o debate no VII Encontro Nacional da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano: O Momento do passe

[2] Sobreira, Símia – 2006. Espaço Escola – FCL - SP.

[3] Soler, Colette. Wunsch 4, Boletim Internacional da Escola Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano, Maio de 2006

Lacan precisa que "O passador é um psicanalisante que o analista considera estar no passe onde precisamente advém o desejo do analista, quer ele esteja ou não em dificuldades". Na Proposição[4], Lacan nomeia uma dessas dificuldades de "sombra espessa" e explica que o dispositivo do passe tem como objetivo "pôr fim" a essa sombra espessa, o véu que cobre e oculta o momento em que o analisante se torna analista.

Ao me perguntar sobre o que causou o efeito de surpresa, que envolveu a notícia da minha designação como passador, o que ficou esclarecido foi o lugar em que o sujeito se colocava na relação transferencial. O que o sujeito espera na relação transferencial até o "termo" dessa relação, até a "conclusão de impossibilidade"[5], "é um complemento de ser, para satisfazer o sujeito como falta a ser"[6] - expressão de Antonio Quinet. A surpresa é, pois, um acontecimento que não está previsto. Algo da ordem: "O analista não entendeu nada!". O sujeito aguarda o complemento e o ato descompleta.

Ao consentir em participar desse dispositivo, deparei-me com os vários momentos que envolvem este trabalho: as entrevistas com o passante, a elaboração do que foi escutado, o encontro com o cartel do passe e o depois. Em todos esses momentos de trabalho solitário, a única "garantia" era apostar no que só a análise pode fazer suportar, ou seja, como nos ensina Lacan, que "o não-sabido se ordene como moldura do saber"[7]. Uma aposta, portanto.

A partir dessa aposta, num certo consentimento ao limite, a função do passador, que não é nada simples, torna-se possível.

Mas o que é essa função/posição do passador no passe?

Penso que o que quer que possa ser dito sobre a função do passador, todas as declinações possíveis sobre essa função só encontram sustentação, ancoramento, a partir desses dois operadores: "a destituição subjetiva" e "o não saber". É então a partir de onde se sustenta, mesmo sem saber, que será possível ao passador não contaminar o dispositivo, seja com sua idéia sobre o final de análise, seja com sua fantasia, com suas convicções, e que não responda do lugar da transferência, caso ela surja no testemunho do passante.

Nos Escritos[8], Lacan nomeia esse não saber, de "o saber destituído", um saber que ainda não é sabido e que nem por isso é

[4] LACAN, Jacques. Proposição de 9 de outubro de 1967, p 258. In: Outros Escritos.

[5] Soler, Colette. A interpretação do fora-do-discurso, Revista Heteridade, 1, p.60,2001.

[6] Quinet, Antonio. O desejo do analista e o termo da transferência. Stylus1, p.19, 2000.

[7] LACAN, Jacques. Proposição de 9 de outubro de 1967, p 254. In: Outros Escritos.

[8] Ibid., p.254

menos articulado. Bernard Nominé, ao se interrogar sobre a natureza daquilo que passa (no passe), comenta que: "O que passa é sem dúvida mais da ordem do não sabido, algo que nem por isso é menos articulado logicamente, é o não sabido colocado em perspectiva e ordenando, com isso, os significantes da história do sujeito. (...) Esse não sabido deixa um lugar vazio no qual cada um (passante, passador e membros do cartel) pode alojar seu trabalho e participar na elaboração coletiva de um saber[9]".

Então, se o passador se sustenta no dispositivo a partir de sua destituição, esta o leva não apenas à posição de mensageiro ou a um trabalho de transcrição, mas como aponta Lacan em 1974[10], na Nota sobre a eleição dos passadores, a construir um saber com seu inconsciente, a partir de sua análise. E Lacan pergunta: (...) será que ele (o passador) dará testemunho que está a serviço de um desejo de saber?

Rithée Cevasco[11], comentando esta função do passador, que implica em testemunhar e transmitir, ocupar funções distintas, relata: "O passador se sustenta numa posição de destituição subjetiva e, por outro lado, se presta a "encarnar", a dar a voz ao trajeto pulsional. Ao mesmo tempo implica em preservar-se dos efeitos excessivos de gozo que isso poderia induzir.(...) (...) o passador se presta (em ato) a esse trajeto da pulsão invocante: ouve(passividade) , é ouvido(suas perguntas ativas para o passante), e faz-se ouvir (pelo cartel)".

No momento do passe, trata-se de verificar a passagem de psicanalisando a psicanalista, mas o que se extrai de um dispositivo, em seus efeitos - nunca é demais insistir -, vai muito além deste ponto, vai muito além da nomeação ou da não-nomeação. Entendo que seja por isso que Lacan propõe, para o dispositivo do passe, a estrutura de um cartel, o que aponta para o *status* particular do saber na psicanálise, para a possibilidade de elaboração desse saber e a exposição dos resultados para a Escola.

Finalizando, é impossível não voltar aqui a falar da genialidade de Lacan, que, ao instalar mais essa "lâmina cortante" que é o dispositivo do passe, reitera a minha relação e escolha pela psicanálise.

[9] Nominé, Bernard. O Passe e a análise finita. Buenos Aires, Encontro Internacional, Julho de 2004.

[10] Lacan, Jacques. (1974). Nota sobre a eleição dos passadores.

[11] Rithée Cevasco. Wunsch 4, Boletim Internacional da Escola Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano, Maio de 2006

referências bibliográficas

Lacan, Jacques. (1967). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

Lacan, Jacques. (1967) Discurso na escola Freudiana de Paris. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

Lacan, Jacques. (1974). *Documentos para uma Escola.* I e II. Letra Freudiana. Circulação interna.

Lacan, Jacques. (1974). Nota sobre a eleição dos passadores.

Miranda, Elisabeth da Rocha. *Estilete.* n.5,p.22-24,2002.

Quinet, Antonio. O desejo do analista e o termo da transferência. *Stylus.* Rio de Janeiro, n.1, p.11-20, 2000.

Quinet, Antonio. Função passador. *Estilete*. n.6,p.24-25,2003.

Soler, Colette. A interpretação do fora-do-discurso, *Heteridade*. Rio de Janeiro, n.1, p.53-61, 2001.

Soler, Colette. Variantes da destituição subjetiva. *Stylus.* Belo Horizonte, n.5,p.11-38,

Nominé, Bernard. *O Passe e a análise finita.* Trabalho apresentado no Encontro Internacional, 2004, Julho, Buenos Aires, Argentina.

Nominé, Bernard. Campo Freudiano, Campo Lacaniano. Heteridade.Rio de Janeiro, n.1.p.44-51,2001.

Wunsch 4. *Sobre o passe*, Boletim Internacional da Escola Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano, Maio de 2006.

resumo

Neste texto, parto de minha experiência como passadora no dispositivo do passe, para destacar as conseqüências deste dispositivo para a comunidade de Escola.

palavras-chave

Escola. passe, passador

abstract

In the present text, I start from my experience as a passer in the pass device, in order to detach the consequences of this device for the School community.

key Words

School, pass, passer

recebido

25/02/2007

aprovado

28/05/2007

Resenhas



Do caos à norma: uma possibilidade em questão

Márcia Polido

Resenha do livro *Psicologia Jurídica: Lugar de Palavras Ausentes*, de Alba Abreu Lima

"Existe algo mais angustiante do que viver?" Com essa interrogativa, Alba Abreu Lima apresenta seus escritos no livro intitulado *Psicologia Jurídica: Lugar de Palavras Ausentes*, e marca acintosamente uma espécie de compromisso entre a existência e a angústia, o que implica uma visão de mundo e concepção de sujeito, cujo aporte teórico a autora encontra na teoria psicanalítica. Mas essas palavras inaugurais também anunciam que a leitura, embora permeada por citações poéticas, não deixará de produzir efeitos em seu leitor.

O livro tem, por assim dizer, três blocos distintos quanto à vertente focal dos textos, embora a divisão não exclua a imbricação entre os temas tratados. Ao contrário, por terem a origem na prática profissional, revelam à leitura uma continuidade promissora ao entendimento quanto a questões essenciais colocadas ao psicanalista pela realidade, tal como hoje se apresenta, e às quais não se pode furtar a procurar respostas. Por esse prisma, o livro de Alba Abreu é uma contribuição à interface possível entre o Direito, em sua aplicabilidade enquanto ordenador da vida das pessoas, e a Psicanálise. Isso deve suscitar a curiosidade de sua leitura e não cabe a mim suprir essa curiosidade. Por isso, farei apenas breves comentários a respeito de cada um deles.

Por princípio, todos somos iguais perante a Lei, pelo menos assim preceitua nossa Constituição, no início do artigo 5º. Isso quer dizer que a Lei não pode ser particular e sim, possuir uma aplicabilidade geral sem considerar as singularidades dos indivíduos. Entretanto a autora, no texto *O psicólogo no âmbito do jurídico*, lembra-nos que, no artigo 145 do Código Civil Brasileiro, encontramos a possibilidade de ajustar melhor as decisões judiciais às demandas constituídas, ou seja, considerar as indivi-

dualidades através das ações de perícia que podem ser realizadas, dependendo da demanda, por um psicólogo. Alba Abreu assim resume a perícia psicológica: "um trabalho clínico de desnudamento das causas subjetivas e comportamentos psicopatológicos das pessoas implicadas no processo". Tarefa nada fácil, pois pressupõe que a escuta do psicólogo ultrapasse o relato dos fatos na tentativa de circunscrever o desejo de um sujeito quando ele se esbarra com a aplicação da norma jurídica para, por exemplo, solucionar seus dramas familiares.

A partir de uma fundamentação psicanalítica, no artigo *A intervenção do psicanalista na perícia judiciária*, a autora delimita o campo de atuação da perícia judiciária. A intervenção do psicanalista como perito pode possibilitar ao sujeito revelar um pouco de seu desejo, suas inseguranças, ódios, e abdicar de parte de seu narcisismo, para ter a chance de compreender que seus atos têm significações nem sempre em conformidade com as justificativas de uma queixa no âmbito judicial.

De certa maneira, em todos os artigos do livro, provindas de ensinamentos que comumente perpassam nossa vida, algumas idéias vão sendo dissecadas. A família, por exemplo, é tida como um baluarte, um porto seguro para os filhos, errantes ou não, para lhes garantir a sobrevivência e o aconchego. Porém, as páginas de um processo podem mostrar o quanto uma família pode ser cruel para a vida de um sujeito, principalmente para a de crianças e de adolescentes, pois muitas vezes, serve aos interesses do par parental em disputa. No artigo a *Guarda compartilhada*, a autora coloca em primeiro plano os interesses das crianças e adolescentes provenientes de famílias desfeitas. Ouve-se comumente que a separação de um casal não causa problemas aos filhos. No entanto, como diz Alba Abreu, deve-se garantir o direito para que a criança e o adolescente possam fazer o luto da dissolução de sua família, sentir tristeza, raiva e frustração pela situação vivenciada. Na tentativa de preservar o relacionamento com os pais, a guarda compartilhada é uma alternativa, quando possível, pois depende de haver uma razoável comunicação entre o casal que se separa. Porém, ressalta que na determinação da guarda de uma criança devem ser levados em conta os aspectos que dizem respeito ao relacionamento com os pais antes da separação, o laço afetivo e qual dos genitores tem maior disponibilidade em ficar com a criança.

No escrito "*Uma mulher normal" – um caso de transexualismo* evidencia-se o quanto a intervenção do psicanalista, a partir da singularidade de cada caso, pode colaborar para que a decisão judicial seja elaborada para além das normas organizadoras da sociedade, isto é, tenha também como fundamento o desejo do postulante, que escapa ao discurso jurídico.

O primeiro texto da segunda parte do livro, *A psicanálise e as novas formas da sexualidade e da família*, apresenta a idéia de que as mudanças ocorridas na estrutura familiar, e não abarcadas pelas leis ditadas pelo Direito, constroem constantemente uma jurisprudência motivada por interpelações diversas, ou seja: a realidade provoca e interroga os códigos quanto à sua eficácia. Por outro lado, a Psicologia Jurídica, tendo a psicanálise como fundamento ético, procura dotar o juízo competente de dados não restritos às possibilidades da normatização do Direito, mas busca dissecar as novas estruturas familiares e suas particularidades a fim de compilar dados esclarecedores sobre as disputas colocadas nas salas dos tribunais.

Em *O laço conjugal: pra que rimar amor e dor*, põe-se em relevo o modo como o amor não resiste à idéia do engrandecimento da imagem individual, valorizada e propagada nos dias atuais. Porém, ao final desse texto, sugere-se uma saída para o amor: ver-se como dois e não como Um na relação conjugal. Eis a chave da conjugalidade, segundo a autora.

A palavra que normatiza retoma a idéia de que a família, vista pela Lei como o lugar privilegiado de proteção à criança, pode tornar-se um lugar de martírio. Quando isso acontece, faz-se necessária a intervenção jurídica que passa a ocupar o lugar do pátrio poder.

Se o destino da criança é o tema, a adoção aparece como uma possibilidade. Ao psicanalista chamado a intervir no processo, só lhe resta verificar, ainda que não possa ser comprovado, o desejo de um casal de ter um filho não como objeto, mas para oferecer à criança condições de tornar-se sujeito de sua própria história.

O tema da adoção pincelado na segunda parte do livro, torna-se ponto central na terceira e última parte. O três capítulos – *O Nome-do-Pai e a constituição do sujeito na adoção, Maternidade: possibilidade de a-dotar um sujeito, A adoção e a família contem-*

porânea – escritos a partir da longa experiência da autora, causam sobressaltos aos desavisados: os pais são sempre adotivos assim como os filhos são sempre adotados, não importando a existência ou não do laço de sangue entre eles. Quer dizer, em termos de estruturação do sujeito, a psicanálise nos ensina que não há nada de natural na maternidade, como também não é natural o amor materno, cantado em verso e prosa e tido como certo. Para se convencer, basta ler esses últimos capítulos e os relatos, embora breves, de casos de abandono para ver que a maternidade e o amor materno não são naturais, e podem até ser aberrantes.

'De fio a pavio', o que permeia o livro é a interface entre o Direito e a Psicologia Jurídica, fundamentada na psicanálise. Mostra-se que as duas vertentes, em colaboração, dão lugar às palavras escamoteadas pelas demandas inscritas nos processos judiciais. Desdobradas e remexidas, abrem a possibilidade de a conclusão dos autos considerar a subjetividade e a singularidade de cada caso.

recebido
20/02/2007

aprovado
21/03/2007

O conceito de objeto na psicanálise: do fenômeno à escrita

Juliana da Silva Monteiro

Resenha do livro *O conceito de objeto na psicanálise: do fenômeno à escrita*, de Daniela Scheinkman Chatelard. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005. 258p.

Esta obra advém de uma releitura da autora de sua tese de doutorado - realizada no Departamento de Filosofia da Universidade Paris VIII – e, ao mesmo tempo, da articulação da experiência psicanalítica adquirida no decurso de seus estudos e formação. Daniela Chatelard retoma textos fundadores do pensamento freudiano e da obra de Lacan, contextualizando e distinguindo, de forma magistral, conceitos fundamentais da teoria psicanalítica até chegar ao cerne de sua pesquisa, isto é, sobre o objeto e suas vicissitudes no destino do sujeito e mais, ainda.., sobre a incidência do objeto na ética da psicanálise, na ética do desejo.

Para conduzir sua pesquisa, a autora se propõe a investigar a natureza do objeto e esclarecer suas diversas identidades. Desse modo, empreende um percurso inspirador indo da filosofia à lógica de Frege, da imagem à escrita, da pintura aos hierógrifos, da literatura, das inúmeras definições de objeto encontradas em Freud à audaciosa formulação de Lacan, que define o objeto como para sempre perdido.

Na primeira parte do livro, Daniela Chatelard se propõe a estudar o conceito de objeto em sua vertente imaginária, nela o primeiro objeto em questão decorre de uma imagem primordial, que permite a constituição do *eu* da criança e a estruturação de sua subjetividade a partir da mediação especular. Assim, a dialética entre o sujeito e o outro começa justamente no registro imaginário, pela fascinação provocada pelo olhar, que adquire uma função privilegiada. Freud já definia o estatuto do olhar como narcísico, voltado para o próprio corpo na fase do auto-erotismo; em Lacan, o olhar é elevado a estatuto de objeto da pulsão.

Num contexto inaugural, Freud define o objeto como sem-

pre variável, sendo o meio da pulsão para atingir seu objetivo: tornar possível a satisfação. Nesse processo, a libido do *eu* se metamorfoseia em libido do objeto e vice-versa. Lacan, por sua vez, introduz uma concepção arrojada e fundamental, ao entender o objeto não como algo transformado pelo *eu* ou como objeto que tampone a falta, mas como objeto causa de desejo, que pode até gerar angústia no sujeito, porém angústia enquanto objeto *a*, no qual o trajeto da pulsão deixa o rastro de seu malogro, uma vez que a satisfação procura sem cessar o seu objeto, por essência, para sempre perdido.

Na segunda parte do livro, a autora conduz o seu leitor a entender o objeto em sua vertente simbólica, inspirando-se nas origens da clínica freudiana, ao tomar como base o caso Emma. Usa-o para explicitar o registro de uma memória da primeira marca, inscrita no corpo pulsional do sujeito à sua entrada no universo simbólico. Busca apreender como a criança chega à estrutura de linguagem pela via da percepção, do olhar, de seus gestos e de seu enfrentamento com o Outro real.

Testemunhamos com Lacan, a linguagem está no centro da experiência psicanalítica, sobretudo, com o seu famoso aforismo do "inconsciente estruturado como uma linguagem". Sob esse prisma, a própria experiência da clínica inicia-se pela fala do sujeito, que recorre à palavra para fazer desfilar os significantes de sua cadeia aos quais esteve sujeitado, comandando o seu destino. No pensamento freudiano, deparamo-nos com a descoberta da cena primária, com valor traumático, primeiramente como cena verídica de sedução, e *a posteriori* como cena fictícia, em que a fantasia se esconde por trás do sintoma. Com Lacan, teremos a noção de que a linguagem é traumática, pois funda o trauma na estrutura do sujeito, seja qual for a estrutura clínica: neurose, psicose ou perversão. A partir de tal princípio, Daniela Chatelard vem esclarecer como a linguagem faz furo na estrutura humana, de modo a configurar-se como traumática. E a resposta advém conforme a orientação freudiana e lacaniana – é a fantasia, a *punção* que vem se interpor como uma janela entre o sujeito e o objeto.

Portanto, se de um lado a linguagem faz furo no texto do sujeito, onde até então era puro gozo pulsional, marcando um lugar vazio a ser encontrado incessantemente no movimento desejante do sujeito; por outro, temos o resto, o que foi extraído desse

texto para sempre perdido: o objeto *a* – por excelência o objeto da psicanálise, pois é o único que *ex-siste* e insiste em dar a volta em torno da falta estruturante do ser.

Na seqüência de seu trabalho, Daniela Chatelard apresenta de forma didática e minuciosa alguns esquemas e grafos. Primeiramente, o esquema ótico de Bouasse que serviu de modelo a Lacan para elaborar sua teoria do Estádio do Espelho; a seguir, o esquema dos dois espelhos ilustra de forma esclarecedora a impossibilidade do sujeito e o objeto se encontrarem, tampouco se virem face a face, em virtude da estrutura topológica, moebiana, do objeto *a*, já que, entre este e o sujeito, impõe-se uma relação de exclusão, no qual um é estofo do outro. Portanto, o objeto *a* nunca está em presença do sujeito, uma vez que, em presença do objeto, o sujeito se esvaece. A autora prossegue com o grafo do desejo para investigar o lugar do desejo no simbólico, partindo da existência do sujeito, desde o seu momento de objeto do desejo do Outro, passando pela questão do *O que sou?* e culminando na questão invertida pelo analista *Que quer ele de mim? -* que se origina do *Che vuoi? Que queres?* Do *x* do enigma do sujeito, passando pelo desvio do Outro. A autora recorre ainda à teoria de Merleau-Ponty e de Jean-Paul Sartre para explicitar a fenomenologia da percepção; e à técnica da perspectiva e da geometria projetiva para entender o objeto da psicanálise, a partir de uma estrutura topológica.

Por fim, na terceira parte do livro, Daniela Chatelard aborda o objeto na vertente real, presenteando o leitor com uma linguagem poética e uma interpretação belíssima da teoria psicanalítica, recorrendo também ao diálogo com outros campos do saber para ilustrar suas proposições. Objetiva definir a questão do número, da cifra, da letra, do signo, do significante e o *Um* do traço unário. A autora parte dessas definições para trabalhar sobre o *objeto sem idéia*, concebido por Lacan, no final de seu ensino, para designar o objeto que serviu de causa ao mundo fantasmático do sujeito e que comandou sua relação com o Outro.

Daniela Chatelard vai buscar ainda inspiração no romance de Marguerite Duras - *O deslumbramento de Lol V. Stein* - para explicar a passagem da imagem do objeto para o objeto em torno da mulher, elevando o olhar como objeto privilegiado no caso, que surge em seu estado puro no momento em que Lol V. Stein

cessa de ser o centro dos olhares e presentifica-se como puro olhar, olhando, mas sem estar no lugar de vidente.

Em suma, quanto à passagem da imagem à escrita, pode-se entender que é justamente o lugar em que, outrora, se alojava um objeto como tampão, do qual deve advir o sujeito, transformando-o num objeto que responde ao seu estilo, à sua escrita, originado do que anteriormente teria sido seu sintoma, aquilo que há de mais real, de mais velado no ser. Logo, se o objeto serviu ao sujeito num primeiro momento como causa de seu sintoma, num segundo momento é o sujeito que deverá utilizá-lo para escrever seu *sinthoma*, permitindo-lhe um horizonte: o sujeito como resposta do real, como puro estilo. É assim que o objeto *a* fora extraído do sujeito, tornando-se uma escrita, que surge enquanto transmissão, como um *sinthoma*, como letra extraída de seu discurso. Nessa escrita que faz rotação nos discursos podem ser apreendidos os limites, os pontos de impasses que revelam o real se aproximando do simbólico.

Por conseguinte, depois de percorrer toda uma série do objeto, da forma mais competente possível, a autora encerra a trajetória de sua pesquisa de maneira original com o poeta Francis Ponge e o seu método de *objogo*. O *objogo* fala das regras de um funcionamento complexo e do prazer desse funcionamento fora de toda metafísica, que vai do *objogo* à *obalegria*.

Enfim, a psicanálise nos permite descortinar a dimensão do objeto ao desvelar sua letra pelo ato analítico desprendido do discurso do sujeito. Assim, pela ética do bem-dizer é possível ao sujeito passar do objeto-tampão, pelo objeto causa do desejo, ao *objeto sem idéia* até ao *objogo*, à *obalegria*, partindo do sintoma fenomenológico de origem, até à escrita de um estilo. Finalmente, é por todos esses preciosos ensinamentos e contribuições notórias, que essa obra se configura como leitura indispensável.

recebido
15/02/2007

aprovado
20/03/2007

sobre os autores

Andréa Hortélio Fernandes
Psicanalista. Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, Professora-adjunta da Universidade Federal da Bahia, Doutora em Psicopatologia Fundamental e Psicanálise pela Universidade de Paris VII. E-mail: ahfernandes@terra.com.br

Antonio Quinet
Psiquiatra, psicanalista. Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris VII (Vincennes). AME da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. É autor, de *4+1 condições da análise* (Jorge Zahar Editor), *Teoria e clínica da psicose* (Forense-Universitária), *A descoberta do inconsciente* (Jorge Zahar Editor), *Um olhar a mais* (Jorge Zahar Editor), *A lição de Charcot* (Jorge Zahar Editor), *Psicose e Laço social* (Jorge Zahar Editor) e *Artorquato* (Editora 7Letras). E-mail: quinet@openlink.com.br

Bárbara Maria Brandão Guatimosim
Psicanalista. Membro da Associação Fóruns do Campo Lacaniano – Brasil. Organizadora do livro "Em torno dos cartéis" – Edição da AFCL, 2004. Artigos publicados em várias revistas e coletâneas de psicanálise. E-mail: bguatimosim@bol.com.br

Beatriz Oliveira
Psicanalista. Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. Coordenadora da Rede Clínica de Pesquisa de Psicanálise e Infância de FCCL-SP. Mestre em Psicologia Clínica pela PUC-SP. E-mail: biaoliv@uol.com.br

Daniela Scheinkman Chatelard
Psicanalista. Doutora em Filosofia na Universidade de Paris VIII. Professora-adjunta na Universidade de Brasília. Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. E-mail: dchatelard@terra.com.br

Dominique Fingermann
Psicanalista. Membro (AME) da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano e da Associação Fóruns do Campo Lacaniano. Membro do FCL-SP. E-mail: dfingermann@terra.com.br

Elisabeth da Rocha Miranda
Psicanalista. Analista membro da EPFCL.Mestre em Pesquisa e Clínica em Psicanálise pelo Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ. Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro,UERJ. Professora do Curso de Especialização em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro PUC- Rio. Professora do Curso de Especialização em Psicologia da Universidade Veiga de Almeida. Membro do colegiado de Ensino e Pesquisa de Formações Clínicas do Campo Lacaniano-Rio-Escola de Psicanálise Fóruns do Campo Lacaniano. Membro do conselho Editorial da Revista Marraio CDD 150-195. E-mail: bethrm@uol.com.br

Jairo Gerbase
Psicanalista, médico, Membro (AME) da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. E-mail: gerbase@campopsicanalitico.com.br

Juliana da Silva Monteiro
Psicóloga. Membro do Fórum do Campo Lacaniano do Mato Grosso do Sul. Docente da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).
E-mail: jumonteiro_psi@yahoo.com.br

Márcia Polido
Psicanalista, psicóloga. Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano e do Projeto Freudiano de Aracaju. E-mail: marpolido@uol.com.br

Maria Anita Carneiro Ribeiro
Psicanalista. Membro (AME) da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. Doutora em Psicologia Clínica (PUC-SP), Pós-doutorado (PUC-RJ), Coordenadora Acadêmica e Professora do Curso de Especialização em Psicologia Clínica (PUC-RJ), Professora do Mestrado em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida-RJ, Membro do Colegiado de Formações Clínicas do Campo Lacaniano-RJ.

Maria Helena Martinho
Psicóloga. Psicanalista. Mestre em Pesquisa e Clínica em Psicanálise do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise do Instituto de Psicologia da UERJ. Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano - Brasil (EPFCL). Membro da diretoria de Formações Clínicas do Campo Lacaniano (FCCL) – RJ. Função: diretora tesoureira.

Coordenadora e Supervisora de Estágio em Psicanálise do Serviço de Psicologia Aplicada (SPA) da Universidade Veiga de Almeida (UVA). Professora do Curso de Graduação em Psicologia desta mesma Universidade, onde também atua como Docente do Curso de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica e Prática Clínico-Institucional. E-mail: mhmartinho@yahoo.com.br

Rainer Melo
Psicóloga. Professora de psicologia, especialização em psicanálise (CES-JF). Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. E-mail: rainerjf@yahoo.com.br

Sidi Askofaré
Psicanalista. Doutor em Letras e Ciências Humanas e em Psicologia. Professor e Diretor de Pesquisa na Universidade de Toulouse-Le Mirail. Professor do Colégio Clínico do Sudeste, França. AME da EPFCL. E-mail: s.askofare@wanadoo.fr

Silvia R. R. Fontes Franco
Membro da EPFCL,(da AFCL),Docente de Formações Clínicas do Campo Lacaniano -FCL-SP, e coordenadora do Seminário do Campo Lacaniano em Piracicaba. E-mail: silviafranco@terra.com.br

Sonia Alberti
AME da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, Professora Adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Pesquisadora do CNPq. E-mail: alberti@fcclrio.org.br

Zilda Machado
Psicanalista. Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, do Fórum de Belo Horizonte e docente de Formações Clínicas do Campo Lacaniano-BH. E-mail:

orientações editoriais

Stylus é uma revista semestral da Associação Fóruns do Campo Lacaniano e se propõe a publicar os artigos inéditos das comunidades brasileira e internacional do Campo Lacaniano, e os artigos de outros colegas que orientam sua leitura da psicanálise principalmente pelos textos de Sigmund Freud e Jacques Lacan. Serão aceitos artigos provenientes de outros campos de saber (a arte, a ciência, a matemática, a filosofia, a topologia, a lingüística, a música, a literatura, etc.) que tomam a psicanálise como eixo de suas conexões reflexivas. Aos manuscritos encaminhados para publicação, recomendam-se as seguintes Orientações Editoriais.

Serão aceitos trabalhos em inglês, francês e/ou espanhol. Se aceitos serão traduzidos para o português. Todos os trabalhos enviados para publicação serão submetidos a no mínimo dois pareceristas , membros do Conselho Editorial de Stylus (CES). A Equipe de Publicação de Stylus (EPS) poderá fazer uso de consultores "ad hoc", a seu critério e do CES, omitida a identidade dos autores. Os autores serão notificados da aceitação ou não dos artigos. Os originais não serão devolvidos. O texto aceito para publicação o será na íntegra. Os artigos assinados expressam a opinião de seus autores.

A EPS avaliará a pertinência da quantidade de textos que irão compor cada número de Stylus, de modo a zelar pelo propósito dessa revista : promover o debate a respeito da psicanálise e suas conexões com os outros discursos.

O fluxo de avaliação dos artigos será o seguinte:

1. Recebimento do texto por e-mail pelos membros da EPS de acordo com a data divulgada na "home page" da AFCL (http://www.campolacaniano.com.br :: Publicações : Stylus). 2. Distribuição para parecer. 3.Encaminhamento do parecer para a reunião da EPS para decisão final. 4.Informação para o autor: se recusado, se aprovado ou se necessita de reformulação (neste caso, é definido um prazo de 20 dias, findo o qual o artigo é desconsiderado, caso o autor não o reformule). 5.Após a aprovação o autor deverá enviar à EPS no prazo de sete dias úteis uma cópia de seu texto em disquete e outra em papel. A revista não se responsabiliza pela conversão do arqui-

vo. O endereço para o envio do original será fornecido nessa ocasião pela EPS. 6. Direitos autorais: a aprovação dos textos implica a cessão imediata e sem ônus dos direitos autorais de publicação nesta revista, a qual terá exclusividade de publicá-los em primeira mão. O autor continuará a deter os direitos autorais para publicações posteriores. 7. Publicação.

Nota: não haverá banco de arquivos para os números seguintes. O autor que desejar publicar deverá encaminhar seu texto a cada número de Stylus.

Serão aceitos trabalhos para as seguintes seções:

Artigos – análise de um tema proposto, levando ao questionamento e/ou a novas elaborações (aproximadamente 12 laudas ou 25.200 caracteres, incluindo referências bibliográficas e notas). *Ensaios:* apresentação e discussão a partir da experiência psicanalítica de problemas cruciais da psicanálise no que estes concernem à transmissão da psicanálise (aproximadamente 15 laudas ou 31.500 caracteres, incluindo referências bibliográficas e notas). *Resenhas:* resenha crítica de livros ou teses de mestrado ou doutorado, cujo conteúdo se articule ou seja de interesse da psicanálise (aproximadamente 60 linhas (3600 caracteres). *Entrevistas:* entrevista que aborde temas de psicanálise ou afins à psicanálise (aproximadamente 10 laudas ou 21.000 caracteres, incluindo referências bibliográficas e notas). Stylus possui as seguintes seções: ensaios, trabalho crítico com os conceitos, direção do tratamento, entrevista e resenhas; cabe a EPS decidir sobre a inserção dos textos selecionados no corpo da revista.

apresentação dos manuscritos

Formatação: os artigos devem ser enviados por *e-mail*, no mínimo, em arquivo no formato "Word for Windows 6.0/95, 98 ou 2000 (doc.)" à EPS conforme indicada na "home page" da AFCL e endereçados à EPS em tamanho A4, letra Times New Roman, corpo 12, espaço 1,5, margens 2cm, lauda do texto em torno de 2100 caracteres. A primeira lauda do texto original deve conter apenas o título do trabalho, nome completo do autor (se for único) ou dos autores (no caso de co-autoria), biografia(s) e seu(s) respectivo(s) endereço(s) completo(s). As demais páginas (contendo título e texto) devem ser numeradas, consecutivamente, a partir de 2.

Ilustrações: o número de figuras (quadros, gráficos, imagens, esquemas) deverá ser mínimo (máximo de 5 por artigo, salvo exceções, que deverão ser justificadas por escrito pelo autor e avalizadas pela EPS) e devem vir em separado em arquivo JPEG nomeados Fig. 1, Fig. 2 e indicadas no corpo do texto o local dessas *Fig.1*, *Fig. 2*., sucessivamente. As ilustrações devem trazer abaixo um título ou legenda com a indicação da fonte, quando houver.

Resumo / Abstract: todos os trabalhos (artigos, entrevistas) deverão conter um *resumo* na língua vernácula e um *abstract* em língua inglesa contendo de 100 a 200 palavras. Deverão trazer também um mínimo de 3 e um máximo de 5 palavras-chaves (português) e *key-word*s (inglês) e a tradução do título do trabalho. As resenhas necessitam apenas das palavras-chaves e *key-words*.

Citações no texto: as citações de outros autores que excederem 4 linhas devem vir em parágrafo separado, margem 2cm à esquerda (além do parágrafo de 1,25cm) e 1cm à direita, tamanho e letra igual ao texto. Os títulos de textos citados devem vir em itálico (sem aspas), os nomes e sobrenomes em formato normal (Lacan , Freud).

citações do texto nas notas

1. As notas não bibliográficas devem ser reduzidas a um mínimo, ordenadas por algarismos arábicos e arrumadas como nota de pé rodapé ou notas de fim de texto antes das referências bibliográficas (citadas no corpo do texto);
2. As citações de autores devem ser feitas por meio do último sobrenome seguido do ano de publicação do trabalho. No caso de transcrição na íntegra de um texto, a citação deve ser acrescida da página citada;
3. As citações de obras antigas e reeditadas devem ser feitas da seguinte maneira: Kraepelin (1899/1999);
4. No caso de citação de artigo de autoria múltipla, as normas são as seguintes: A) até três autores – o sobrenome de todos os autores é mencionado em todas as citações, usando e ou &, conforme exemplo (Pollo & Rossi & Martielo, 1997). B) de quatro a seis autores – o sobrenome de todos os autores é citado na primeira citação, como acima. Da segunda citação em diante só o sobrenome do

primeiro autor é mencionado, como abaixo (Pollo, 1997, p.). C) mais de seis autores – no texto, desde a primeira citação, somente o sobrenome do primeiro autor é mencionado, mas nas referências bibliográficas os nomes de todos os autores são relacionados.

5. Quando houver repetição da obra citada na seqüência da nota deve vir indicado Ibid., p. (página citada.)
6. Quando houver citação da obra já citada porém fora da seqüência da nota, deve vir indicado o nome da obra em itálico, op. cit., p. (Fetischismus, op. cit., p.317).

referências bibliográficas

Outras informações: consultar a nbr 6023 da ABNT.

Os títulos de livros, periódicos, relatórios, teses e trabalhos apresentados em congressos devem ser colocados em *itálico*. O sobrenome do(s) autor(es) deve vir em caixa alta.

1. Livros, livro de coleção:
   - 1.1. Lacan, Jacques. *Autres Ecrits*. Paris: Editions Seuil, 2001.
   - 1.2. Freud, Sigmund. (1905) Die Traumdeutung. In: *Studienausgabe*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1994. Band II.
   - 1.3. Freud, Sigmund. (1905) A interpretação dos sonhos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1994. Vol. II.
   - 1.3. Lacan, Jacques. *O seminário - livro 8: A Transferência (1960-1961)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1992.
   - 1.4. Lacan, Jacques. *O seminário: A Identificação (1961-1962)*: aula de 21 de março de 1962. Inédito.
   - 1.5. Lacan, Jacques. *O seminário: Ato psicanalítico (1967-1968)*: aula de 27 de março de 1968. (Versão brasileira fora do comércio).
   - 1.6. Lacan, Jacques. *Le séminaire: Le sinthome (1975-1976)*. Paris: Association freudienne internationale, 1997. (Publication hors commerce).

2. Capítulo de Livro: Foucault, Michel. Du bon usage de la liberté. In: Foucault, M. *Histoire de la folie à l'âge classique* (p.440-482). Paris: Gallimard, 1972.
3. Artigo em periódico científico ou revista: Quinet, Antonio. A histeria e o olhar. Falo. Salvador, n.1, p.29-33, 1987.
4. Obras antigas com reedição em data posterior: Alighieri, Dante. Tutte le opere. Roma: Newton, 1993. (Originalmente publicado em 1321).
5. Teses e dissertações não publicadas: Teixeira, Angélia. A teoria dos quatro discursos: uma elaboração formalizada da clínica psicanalítica. Rio de Janeiro, 2001, 250f. Dissertação. (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
6. Relatório técnico: Barros de Oliveira, Maria Helena. Política Nacional de Saúde do Trabalhador. (Relatório Nº). Rio de Janeiro. CNPq., 1992.
7. Trabalho apresentado em congresso mas não publicado: Pamplona, Graça. Psicanálise: uma profissão? Regulamentável? Questões Lacanianas. Trabalho apresentado no Colóquio Internacional Lacan no Século. 2001 Odisséia Lacaniana, I, 2001, abril; Rio de Janeiro, Brasil.
8. Obra no prelo : No lugar da data deverá constar (No prelo).
9. Autoria institucional : American Psychiatric Association. DSM-III-R, Diagnostic and statistical manual of mental disosrder (3rd edition revised.) Washington, DC: Author, 1998.
10. CD Room – Gatto, Clarice. Perspectiva interdisciplinar e atenção em Saúde Coletiva. Anais do VI Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva. Salvador: ABRASCO, 2000. CD-ROM.
11. Home page – Gerbase, Jairo. Sintoma e tempo: aula de 14 de maio de 1999. Disponível em: www.campopsicanalitico.com.br. Acesso em: 10 de julho de 2002.
12. Outras dúvidas poderão ser encaminhadas através do e-mail do(a) diretor(a) da AFCL :: afcl@campolacaniano.com.br que se encarregará de transmitir à Equipe de Publicação de Stylus.

pareceristas do número 13



Ana Laura Prates Pacheco (AFCL)
Andréa Fernandes (AFCL/UFBA)
Ângela Mucida (AFCL/Newton Paiva)
Angélia Teixeira (AFCL/UFBA)
Clarice Gatto (AFCL/FIOCRUZ)
Edson Saggese (IPUB/UFRJ)
Elisabete Thamer (doutoranda Sorbonne-Paris)
Eugenia Krutzen (UF de Natal)
Graça Pamplona (AFCL)
Gabriel Lombardi (U. Buenos Aires)
Kátia Botelho (AFCL/PUC Minas)
Nina Virgínia Araújo Leite (UNICAMP)
Sonia Alberti (AFCL/UERJ)
Vera Pollo (AFCL/PUC-RJ/UVA-RJ)

stylus, *m*. 1. *(Em geral)* Instrumento formado de haste pontiaguda. 2. *(Em especial)* Estilo, ponteiro de ferro, de osso ou marfim, com uma extremidade afiada em ponta, que servia para escrever em tabuinhas enceradas, e com a outra extremidade chata, para raspar (apagar) o que se tinha escrito / / *stilum vertere in tabulis*, Cic., apagar (servindo-se da parte chata do estilo). 3. Composição escrita, escrito. 4. Maneira de escrever, estilo. 5. Obra literária. 6. Nome de outros utensílios: a) Sonda usada na agricultura; b) Barra de ferro ou estaca pontiaguda cravada no chão para nela se estetarem os inimigos, quando atacam as linhas contrárias.

Não bastaria isso para reconhecermos o que aconteceu com Lol, e que revela o que acontece com o amor, ou seja, com essa imagem, imagem de si de que o outro reveste você e que a veste, e que, quando desta é desinvestida, a deixa? O que ser embaixo dela? O que dizer disto, quando nessa noite, Lol totalmente entregue à sua paixão dos dezenove anos, sua investidura *[prise de robe]*; sua nudez ficou por cima, a lhe dar seu brilho?

Jacques Lacan,
Outros Escritos, Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein



ISSN 1676-157X
9 771676 157138