

A demanda de felicidade e a resposta da ética da psicanálise

Peter Augusto da Silva e Bárbara Maria Brandão Guatimosim

Resumo

Em tempos em que a felicidade se tornou um ideal de *performance*, a psicanálise oferece um contraponto radical. Com base em Freud e Lacan, este artigo problematiza o estatuto da felicidade na contemporaneidade. Freud adverte que ela é episódica e ameaçada por limites estruturais. Lacan a inscreve no campo do gozo, como saída da repetição sintomática rumo a um *sinthoma* conquistado. Diante do discurso do bem-estar, observa-se a disseminação de uma posição subjetiva que remete ao *infans*, um sujeito que não se autoriza à palavra, à escolha ou à diferença, esperando do Outro a solução para seu mal-estar. A psicanálise, em contrapartida, sustenta um deslocamento ético: não alinhar o sujeito ao ideal, mas convidá-lo à invenção a partir da falta.

Palavras-chave:

Psicanálise; Felicidade; Gozo; Ética; Invenção.

The demand for happiness and the response from the ethics of psychoanalysis

Abstract

In times when happiness has become a performance ideal, psychoanalysis offers a radical counterpoint. Drawing on Freud and Lacan, this article problematizes the status of happiness in contemporary times. Freud warns that happiness is episodic and threatened by structural limits. Lacan situates it within the field of jouissance, as a way out of symptomatic repetition through a conquered *sinthome*. In contrast to the discourse of well-being, there is a growing dissemination of a subjective position that recalls the *infans*, a subject who does not authorize themselves to speak, choose, or differentiate, waiting for the Other to provide a solution to their malaise. Psychoanalysis, in turn, sustains an ethical displacement: rather than aligning the subject with the ideal, it invites them to invent from the place of lack.

Keywords:

Psychoanalysis; Happiness; Jouissance; Ethics; Invention.

La demanda de felicidad y la respuesta de la ética del psicoanálisis

Resumen

En tiempos en que la felicidad se ha convertido en un ideal de performance, el psicoanálisis ofrece un contrapunto radical. A partir de Freud y Lacan, este artículo problematiza el estatuto de la felicidad en la contemporaneidad. Freud advierte que la felicidad es episódica y está amenazada por límites estructurales. Lacan la inscribe en el campo del goce, como una salida de la repetición sintomática hacia un *sinthome* conquistado. Frente al discurso del bienestar, se observa la diseminación de una posición subjetiva que remite al *infans*, un sujeto que no se autoriza a la palabra, a la elección ni a la diferencia, y que espera del Otro una solución para su malestar. El psicoanálisis, en cambio, sostiene un desplazamiento ético: no alinear al sujeto con el ideal, sino invitarlo a una invención a partir de la falta.

Palabras clave:

Psicoanálisis; Felicidad; Goce; Ética; Invención.

La demande de bonheur et la réponse de l'éthique de la psychanalyse

Résumé

À une époque où le bonheur est devenu un idéal de performance, la psychanalyse propose un contrepoint radical. En s'appuyant sur Freud et Lacan, cet article interroge le statut du bonheur dans la contemporanéité. Freud avertit que le bonheur est épisodique et menacé par des limites structurelles. Lacan l'inscrit dans le champ de la jouissance, comme une sortie de la répétition symptomatique vers un *sinthome* conquis. Face au discours du bien-être, on observe la diffusion d'une position subjective qui renvoie à l'*infans*, un sujet qui ne s'autorise ni à la parole, ni au choix, ni à la différence, attendant de l'Autre une solution à son malaise. La psychanalyse, pour sa part, soutient un déplacement éthique : il ne s'agit pas d'aligner le sujet sur l'idéal, mais de l'inviter à une invention à partir du manque.

Mots-clés :

Psychanalyse ; Bonheur ; Jouissance ; Ethique ; Invention.

O programa de ser feliz e o princípio de prazer

Em tempos em que a felicidade é prescrita como estilo de vida, ser feliz tornou-se um dever. O fracasso em alcançá-la não decorre da impossibilidade do ideal, mas da suposta incompetência em realizá-lo. A felicidade é empacotada como um bem de consumo e como sinal de sucesso, autocontrole e autoestima elevada. Nesse contexto, ela aparece como contraponto radical: não promete felicidade e não propõe receitas. Ao contrário, sustenta o sujeito diante do real, abrindo espaço para lidar com o mal-estar, com o impasse, com o sintoma.

Lacan, ao ler Freud, nos diz que “não escapa a Freud que a felicidade é, para nós, o que deve ser proposto como termo a toda busca, por mais ética que seja” (Lacan, 1959-1960/1988, p. 24), mas o que lemos em *O mal-estar na civilização* é que, para essa felicidade, diz-nos Freud (1930/2010), não há absolutamente nada preparado. Freud (1930/2010) nos mostra que a orientação da vida psíquica é dada pelo programa do princípio do prazer. Esse programa, contudo, encontra um obstáculo estrutural: está em desacordo com o mundo, tanto no plano do microcosmo (o corpo e sua constituição pulsional) quanto no do macrocosmo (o mundo externo e o laço social). Não há condições estruturais para a felicidade plena. O que o sujeito encontra, quando muito, são satisfações episódicas e contrastantes, nunca estados contínuos de bem-estar. Freud desconstrói a promessa de felicidade como uma invenção religiosa. Para ele, o ideal de felicidade plena e contínua não encontra respaldo nem na estrutura psíquica do sujeito, nem na ordem do mundo. Em suas palavras,

(...) o programa de ser feliz, que nos é imposto pelo princípio do prazer, é irrealizável, mas não nos é permitido — ou melhor, não somos capazes de — abandonar os esforços para de alguma maneira tornar menos distante a sua realização. Nisso há diferentes caminhos que podem ser tomados, seja dando prioridade ao conteúdo positivo da meta, a obtenção de prazer, ou ao negativo, evitar o desprazer. Em nenhum desses caminhos podemos alcançar tudo o que desejamos. No sentido moderado em que é admitida como possível, a felicidade constitui um problema da economia libidinal do indivíduo. Não há, aqui, um conselho válido para todos; cada um tem que descobrir a sua maneira particular de ser feliz. (Freud, 1930/2010, p. 27)

Quando uma situação desejada pelo princípio do prazer tem prosseguimento, isso resulta apenas em um morno bem-estar; somos feitos de modo a poder fruir intensamente só o contraste, muito pouco o estado. Logo, nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa constituição. É bem menos difícil experimentar a infelicidade. O sofrimento nos ameaça a partir de três lados: do próprio

corpo, que, fadado ao declínio e à dissolução, não pode sequer dispensar a dor e o medo, como sinais de advertência; do mundo externo, que pode abater-se sobre nós com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras; e, por fim, das relações com os outros seres humanos.

A felicidade, quando aparece, é episódica, momentânea, resultado da satisfação repentina de necessidades altamente represadas. A psicanálise freudiana nos mostra que não há uma destinação natural à felicidade, mas uma estrutura marcada pelo conflito entre pulsão e cultura. Afinal, como observa Freud, “se a cultura impõe tais sacrifícios não apenas à sexualidade, mas também ao pendor agressivo do homem, compreendemos melhor por que para ele é difícil ser feliz nela” (Freud, 1930/2010, p. 52). Diante desse diagnóstico freudiano sobre os limites estruturais da felicidade, Lacan retoma a questão deslocando-a para a pergunta do que se demanda aos analistas. Ele afirma:

Primeiramente, será que é o final da análise o que nos demandam? O que nos demandam, é preciso chamá-lo por uma palavra simples, é a felicidade. Com isso não digo nada de novo — uma demanda de felicidade, de *happiness*, como escrevem os autores ingleses na linguagem deles, é justamente disso que se trata. (Lacan, 1959-1960/1988, p. 342)

Na busca da felicidade, certamente há procedimentos mais radicais: aqueles que atribuem a infelicidade ao mundo e ao outro, ou seja, à realidade, e se afastam dela seja por isolamento, seja por uma modificação delirante dela: os loucos, os paranoicos, a saída pela psicose. No *Seminário 7*, Lacan (1959-1960/1988), seguindo Freud, aponta a sublimação como único vislumbre de satisfação — ainda assim, distante da felicidade como estado contínuo. À luz de seu último ensino, podemos dizer que a felicidade, na experiência analítica, é um efeito no corpo vivo do falante, produzido pela contingência do encontro faltoso com o real, que precipita a emergência do objeto *a* como causa do desejo. Trata-se de uma felicidade que se articula à lógica do *sinthoma*: uma invenção singular diante do gozo, em que o objeto *a* — na fronteira entre gozo e felicidade — guarda uma cumplicidade com a satisfação *sinthomática*. Na primeira clínica de Lacan, esse encontro se dá no campo da fantasia, a partir do inconsciente transferencial; na clínica do *sinthoma*, trata-se de um saber fazer com aquilo que escapa à decifração, mas que ainda assim pode produzir apaziguamento do sofrimento, além de uma forma singular de bem-dizer o próprio desejo e de uma repetição que traz a assinatura de um gozo único.

Assim, essa busca da felicidade, que promove um dispêndio de energia tão importante na economia libidinal de cada sujeito, depende de muitas variáveis;

e Freud sugere, sem oferecer garantias, algumas “técnicas”. A escolha de uma técnica de vida depende do quanto o sujeito espera obter do mundo externo, do grau de dependência em relação a ele e da força psíquica para moldá-lo aos próprios desejos. Essa escolha depende também da constituição libidinal. O sujeito predominantemente erótico tenderá a investir nas relações afetivas; o narcisista, por sua vez, buscará satisfação em sua vida psíquica interna, o que exigirá talento e sublimação; já o homem de ação procurará afirmar-se no mundo externo. Freud alerta, no entanto, que toda aposta exclusiva em uma única forma de satisfação é arriscada, e que a sabedoria pode estar em diversificar os investimentos libidinais, como faz um comerciante cauteloso, que evita aplicar todo o seu capital em um único setor. O êxito depende da adaptação psíquica ao meio e da capacidade de extrair prazer dessa relação. Quem não reorganiza seus componentes libidinais tende a recorrer a formas substitutivas. Entre elas, estão a neurose, a intoxicação crônica ou até a psicose — tentativas desesperadas de lidar com a frustração de não alcançar a felicidade prometida (Freud, 1930/2010). Ainda há o recurso da religião, mas que para Freud não é senão uma loucura coletiva, que carrega uma fantasia infantil de eterna proteção.

Na parte VIII de *O mal-estar na civilização*, Freud (1930/2010) aborda a terceira fonte de sofrimento, a social, não podendo compreender por que as instituições por nós mesmos criadas não trariam bem-estar e proteção para todos nós. Observa-se que, apesar de todos os esforços para prevenir o sofrimento, fracassamos justamente nesse ponto, o que sugere que há algo de indomável na constituição psíquica. O autor também aponta que muitos atribuem à civilização grande parte da responsabilidade por nossa infelicidade, afirmando que viveríamos melhor em condições primitivas. Contudo, ele contesta essa ideia, ao afirmar que aquilo que nos protege das fontes do sofrimento é justamente o que constitui a civilização.

Quais são os efeitos deletérios da civilização?

Um dos produtos da civilização é o supereu cultural — herdeiro da lógica edipiana —, que desenvolveu seus ideais e elevou suas exigências e que aumenta diante da abstenção virtuosa de quem lhe obedece. Entre suas exigências está a ética, que regula as relações humanas. Freud (1930/2010) nota que se atribui grande valor à ética, como promessa de transformação na vida coletiva. No entanto, ele a entende como tentativa de reparação: uma resposta da cultura a seu ponto mais frágil, que é justamente a agressividade humana. Assim, a ética surge como espécie de esforço terapêutico da civilização para enfrentar o maior obstáculo à sua própria sustentação — a tendência constitucional do homem à violência contra o próximo.

Para Freud (1930/2010), o mandamento “ama teu próximo como a ti mesmo” configura-se como uma das mais contundentes tentativas da civilização de conter

a agressividade inerente ao ser humano. No entanto, ele o considera inexecutável, tratando-se de um preceito que ilustra bem o caráter antipsicológico do supereu cultural. A cultura, segundo ele, ignora os limites dessa imposição e insiste que, quanto mais difícil for seguir esse mandamento, mais mérito há em sua realização. Isso, no entanto, coloca em desvantagem aquele que tenta segui-lo diante daquele que o ignora. Freud critica também as formas tradicionais de ética: a natural, que oferece apenas uma satisfação narcísica, por sentir-se superior moralmente, e a religiosa, que se ancora em promessas de recompensa pós-morte. Até mesmo propostas éticas mais progressistas, como a socialista, que visam a uma maior justiça social, acabam esbarrando em um idealismo que pode desconsiderar a constituição pulsional e agressiva da natureza humana.

Lacan (1959-1960/1988) comenta que, não por acaso, Freud recua horrorizado diante do perigoso e impossível mandamento de “amar ao próximo como a si mesmo”. Curiosamente, “amar ao próximo” é o que a solução edipiana poderia almejar na lógica da identificação vertical com o ideal do eu, o *Führer*, que constituiria a horizontalidade da fratria culposa entre os irmãos. Se o mandamento de amar ao próximo é inexecutável, é porque a lógica da horda e a lógica edipiana, e, conseqüentemente, a psicologia de grupo, não geram pacificação ou afetos solidários entre os sujeitos no coletivo, a não ser unindo, ao segregar os dessemelhantes. Na mesma lógica, acirra-se entre os membros a disputa pelo poder, além de promover a “miséria psicológica de massa”, que tenta eliminar a diferença nivelando por baixo o potencial dos sujeitos.

Sabemos que a constituição subjetiva se dá no espelho do Outro. Como Outro ideal, pode haver admiração e respeito, mas, se esse Outro se torna o próximo, como semelhante, é um competidor, um potencial agressor, um inimigo que goza em fazer mal, alguém a ser eliminado. Lacan, ao seguir Freud em *O mal-estar na civilização*, observa que “devemos formular isto, que o gozo é um mal. Quanto a isso, Freud nos guia pela mão — ele é um mal porque comporta o mal do próximo” (Lacan, 1959-1960/1988, p. 221).

Mas e o altruísmo, o querer o bem?

Lacan propõe uma leitura desconcertante da ética do amor ao próximo, ao apontar o que há de estranho e de inquietante nesse imperativo civilizatório:

É um fato de experiência — o que quero é o bem dos outros à imagem do meu. Isso não vale grande coisa. O que quero é o bem dos outros, contanto que permaneça à imagem do meu (...). Talvez esteja aqui o sentido do amor ao próximo que me poderia tornar a dar a verdadeira direção. Para isso seria preciso enfrentar que o gozo de meu próximo, seu gozo nocivo,

seu gozo maligno, é ele que se propõe como o verdadeiro problema para o meu amor. (Lacan, 1959-1960/1988, pp. 224-225)

O amor ao próximo, nessa perspectiva, mostra-se menos como virtude e mais como impasse. Afinal, a segunda parte do mandamento — o “como a si mesmo” — revela-se ainda mais impossível: aquilo que é amável no “si” não se assemelha ao outro, que me aparece como estranho. E mais: ao nos aproximarmos do próprio “si”, descobrimos que ele também não é o mesmo, mas um estrangeiro em si mesmo. É a partir desse ponto de estranhamento que se vislumbra um gozo no próximo — e em si — que não é acessível, que é opaco, não especular. Logo, Narciso não só acha feio o que não é espelho, mas porque, querendo encontrar o mesmo no espelho, ao se aproximar, encontra o estranho. O estranho gozo que pode inspirar horror, segregação, inveja e ódio. Mas, avancemos, não é disso, desse real que, afinal, o percurso de uma análise se aproxima? Do mal e do bem, não o supremo, mas o de cada um? E que gozo se trata nesse ponto de chegada?

É nessa direção que Lacan retoma Freud para formular sua própria leitura do gozo. A dita “felicidade”, longe de ser um estado de plenitude, opera na estrutura do sujeito como repetição sintomática. O sujeito neurótico não busca a felicidade, mas sustenta seu gozo na própria repetição daquilo que o mantém preso a seu sintoma. Ele não repete para ser feliz, mas porque está alienado em um gozo que não cessa de não se escrever — ou seja, ele goza da própria divisão, do próprio sintoma. A lógica obsessiva nos ensina que o gozo aí sustenta uma temporalidade suspensa, artificial, característica da felicidade neurótica: uma felicidade que sempre será, mas nunca é. O sujeito, nessa lógica, vive projetado no porvir ou aprisionado em um passado que não cessa de retornar, como se houvesse sempre mais um instante a preparar antes que possa, enfim, autorizar-se a gozar.

O impasse é que esse adiamento indefinido neutraliza a experiência do agora — do instante já.¹ Essa recusa da contingência evidencia o quanto a invenção de outra posição subjetiva que não se amarre no roteiro do Outro permanece, para muitos, inviabilizada. A própria estrutura do gozo pode manter o sujeito enlaçado a uma repetição que o aprisiona à promessa de uma felicidade futura — sempre idealizada, mas nunca alcançada. Preso à fantasia de um bem-estar prometido, o sujeito insiste na espera por um roteiro, um guia seguro que o leve à felicidade.

Essa espera por um roteiro do Outro remete à posição subjetiva que, neste texto, nomeamos como “infantil”, ou *infans*. Não se trata de uma regressão à infância cronológica, mas de uma forma de sujeição em que o sujeito abdica da posição de responsável por seu desejo, esperando do Outro — seja ele a ciência, o mercado

1 A expressão “instante já” remete à obra *Água viva*, de Clarice Lispector, em que a narradora busca capturar o presente absoluto, sem mediações temporais ou discursivas.

ou a cultura do bem-estar — uma solução plena para sua angústia. O *infans*, na etimologia (*in-fans*: aquele que não fala), é aquele que ainda não se autoriza a ocupar um lugar de enunciação. Nessa perspectiva, a “posição infantil” caracteriza-se por uma evitação da castração, pela aposta em uma completude possível e pela adesão a ideais adaptativos que supostamente eliminariam o mal-estar. Assim, quando o sujeito se fixa nesse lugar de espera por um Outro que saiba, que cuide, que diga ou garanta, pode instalar-se uma forma de repetição que o “infantiliza” no sentido estrutural do termo: mantém-no excluído da posição de autoria e de invenção sobre sua própria existência. Tal posição se torna particularmente visível na clínica contemporânea, marcada pela não implicação dos sujeitos e por uma demanda de felicidade que, frequentemente, aliena o desejo sob o imperativo da adaptação e da plenitude: a criança feliz... e estúpida.

É justamente nesse ponto que a clínica analítica pode operar um deslocamento: no lugar da repetição que aprisiona o sujeito à fantasia de completude, abre-se a possibilidade de um gozo outro — não mais o gozo mortificante, que adia indefinidamente o desejo, mas aquele que se extrai do que há de mais singular em um sujeito. Se o gozo neurótico mantém o sujeito enredado no circuito da alienação, o gozo da invenção — o gozo do *sinthoma* — permite uma saída da fantasia de completude, oferecendo ao sujeito a chance de se autorizar em sua própria diferença: a autoria. O gozo do *sinthoma*, nesse sentido, é o modo singular de lidar com o que escapa à decifração, sem se refugiar na repetição mortificante do *automaton*, mas também sem negar a irrupção contingente do real da *tykhé*. Assim, quando o sujeito insiste apenas na repetição neurótica, protege-se do acaso, mas também se mantém na inércia conhecida. O *sinthoma*, ao contrário, é invenção que permite ao sujeito sustentar uma forma própria de satisfação — uma resposta possível à demanda impossível da felicidade.

Esse percurso, no entanto, não segue o modelo de uma ética orientada por um bem supremo, como aquela descrita por Aristóteles (1991) em sua *Ética a Nicômaco*, em que a *eudaimonia* é concebida como o fim último da vida humana, vinculada ao exercício das virtudes em conformidade com a razão. Tal ética baseia-se na noção de *mesótes*, ou seja, um meio-termo que possibilitaria ao sujeito realizar sua função de maneira equilibrada, tornando-se, assim, virtuoso e feliz. Como observa Lacan, essa é uma moral fundada na ordem do mestre, “feita para as virtudes do mestre, e vinculada a uma ordem dos poderes” (Lacan, 1959-1960/1988, p. 368). Diferentemente dessa lógica de realização ética, que ainda visa a um bem supremo, Lacan nos mostra que na psicanálise não há nada semelhante: não há percurso assegurado nem finalidade comum. Ao contrário, trata-se de uma travessia por um território sem garantias asseguradas, em que o sujeito se autoriza naquilo que o desvia — e não se ajusta — à norma. O que se coloca, então, é a

errância² de um sujeito que, ao sair do automatismo da repetição, pode inventar um modo próprio de existir.

É nesse ponto que o conceito de *sinthoma*, tal como formulado no *Seminário 23* por Lacan (1975-1976/2007), adquire centralidade. Diferentemente do sintoma como formação de compromisso, o *sinthoma* é um acordamento que escapa à decifração, que não se resolve pela interpretação, mas que pode tornar-se um modo de amarração do sujeito diante do real. É nessa ética que se referencia na diferença real, sem harmonia e sem ideal do bem, que a psicanálise se posiciona.

O que uma análise pode oferecer, então?

De saída, sabemos que uma análise não se propõe a eliminação do sofrimento, nem a promessa de uma vida sem falhas. Mas talvez um saber sobre a morte que permite ao sujeito, enfim, lembrar-se que está vivo. Quando não há mais um Outro que abone a felicidade ou um futuro idealizado que a sustente, resta apenas o presente. E é aí que algo pode ser invencionado — um saber fazer que, segundo Lacan, “dá à arte da qual se é capaz um valor notável, porque não há Outro do Outro para operar o Juízo Final” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 59). A felicidade do *sinthoma*, se há uma, não é sonhada nem adiada: é vivida.

James Joyce nos ensina algo sobre felicidade. Sua felicidade não estava em um laço com o Outro, mas na invenção de um *sinthoma* próprio. O *sinthoma*, diferente do sintoma, não é algo a ser interpretado, não é um enigma a ser decifrado, mas um modo de existir, uma “gambiarra”³ singular. Lacan chamará Joyce de “O *sinthoma*”, porque sua escrita revela uma invenção singular diante da falha da metáfora paterna — um modo de fazer existir o sujeito a partir de uma amarra própria, fora dos modelos normativos. A partir disso, podemos ler em Joyce a demonstração de que há uma forma de satisfação que não passa pela demanda de reconhecimento do Outro, uma espécie de felicidade que não depende da com-

2 No texto *Moisés e o monoteísmo*, de 1939, Freud (1939/1974) aponta como o desejo se inscreve sob a forma da errância e do nomadismo, marcando a constituição do povo judeu a partir da recusa da fixação e da sedentarização. Relaciona-se com uma aposta na precedência do deslocamento como estrutura desejante.

3 A palavra *gambiarra* tem origem provável no espanhol *gambiarra*, que designa uma haste na qual se penduram objetos, como luminárias improvisadas. No português brasileiro, ganhou o sentido de solução criativa e não ortodoxa, feita com o que há disponível — embora, por vezes, com conotação pejorativa, como algo precário ou paliativo. Retomamos o termo em outra chave, como metáfora do *sinthoma*: diferentemente de um arranjo que perpetua a lógica do gozo sintomático, o *sinthoma*, é uma invenção singular que amarra RSI. Assim como a gambiarra, em seu sentido criativo e inventivo, improvisa uma haste para lançar luz em meio à escuridão, o *sinthoma* não esclarece o real, mas permite ao sujeito sustentar, à sua maneira, um modo de se orientar diante do que escapa à decifração. Trata-se, portanto, de uma gambiarra não no sentido pejorativo da precariedade, mas como figura de uma solução inédita, conquistada no percurso de uma análise, em que o sujeito se autoriza de si mesmo a inventar um saber fazer.

pletude ou do ideal, mas que se sustenta na invenção de um saber fazer gozoso. Trata-se de uma posição subjetiva que não se organiza na busca especular pelo olhar do Outro, mas que, ainda assim, não exclui a dimensão do Outro. Não se trata de um gozo autístico, que rejeita o Outro, mas de um gozo que já não está mais submetido ao desejo ou à expectativa do Outro.

Esse deslocamento retira o sujeito da posição infantil de quem demanda reconhecimento e o inscreve em outra temporalidade: nem a da espera por completude, nem a da submissão ao Ideal. Trata-se, como nos indica Lacan, de conquistar “na transferência, alguma outra coisa que confere sua forma a tudo o que ele vive — é sua própria lei, da qual, se assim posso dizer, o sujeito apura o escrutínio” (Lacan, 1959-1960/1988, p. 352). É uma posição que não rompe com o Outro, mas também não é toda regida por ele: $S(\mathbb{A})$. Há, nesse movimento, um ganho ético: uma forma de liberdade em relação ao Outro — não para suprimi-lo, mas para que o sujeito possa sustentar-se em seu modo próprio de existir, em uma diferença que não busca ser acolhida nem espelhada, mas bem-dita. Se a felicidade neurótica é a busca de completude no Outro, a felicidade do *sinthoma* é o saber lidar com saber extrair algo de sua própria falta.

O inconsciente real, nesse sentido, é estrangeiro ao sujeito — desabona suas certezas, sua unidade e sua coerência imaginária. Ele opera pelas falhas, lapsos e equívocos, introduzindo um saber que o sujeito não domina e que pode colocá-lo diante de uma verdade insuportável. Se há um modo possível de lidar com esse real sem sentido, ele não passa pelo carimbo do Outro,⁴ mas pela possibilidade de se tornar “desabonado do inconsciente” (Lacan, 1975-1976/ 2007, p. 160). Quando o falante consegue dizer “não” à demanda do Outro, é possível dar um passo em direção a seu desejo. Se no início de seu ensino Lacan formulava a ética como não ceder ao desejo, mais à frente diz que a ética não é simplesmente seguir o desejo, mas bem-dizê-lo!

Então, muito mais do que manuais, técnicas virtuosas ou promessas de mercado, o feliz acaso se dá no que escapa — no tropeço, na curva, no riso que irrompe onde não se esperava. Há nisso um alcance analítico radical, por demais impuro e real para ser virtuoso, mas talvez mais digno: acessar, aproximar-se do estranho em si. É essa via que permite ao sujeito se aproximar do que há de mais singular,

4 A expressão “carimbo do Outro” é usada aqui de forma metafórica para indicar o lugar da validação social ou normativa da experiência subjetiva. Diferentemente das identificações que buscam o reconhecimento no Outro — seja ele o social, o familiar, o religioso, o institucional, entre outros —, o *sinthoma*, tal como formulado por Lacan, não constitui uma identificação no sentido clássico, mas o que singulariza o sujeito; o que indica que ali há um sujeito. O *sinthoma* não demanda chancela nem legitimação. Ele é um modo de gozo que inventa uma consistência própria e que, ao fazê-lo, marca o sujeito em sua diferença. É como uma invenção que escapa ao “carimbo do Outro” — não um “*made in Outro*”, mas o que testemunha que ali há um sujeito que encontrou uma via própria para lidar com o impossível.

bem dizer seu desejo e inventar um modo próprio de gozar — poder gozar da diferença, começando pela própria e estendida ao outro.

Como lembra Lacan (1959-1960/1988), o analista sabe que aquilo que lhe é demandado — o Bem Supremo — não lhe pertence e sequer existe. Esta é uma questão fechada: o analista está ali não para oferecer felicidade, mas para sustentar o ponto em que essa promessa falha. Por essa razão, a psicanálise se inscreve em outra lógica — aquela em que o sujeito, ao se desabonar do inconsciente, pode separar-se da demanda do Outro e inventar um saber fazer com a própria falta. A psicanálise não se ocupa da arrumação dos serviços de bens, tampouco de uma moral fundada em valores universais. Seu alcance é outro: ético, porque concerne à singularidade do sujeito e à responsabilidade por não ceder de seu desejo; e trágico, porque o que se impõe ao sujeito é o enfrentamento daquilo que há de mais íntimo — e, muitas vezes, mais estranho — em si: seu próprio gozo na incompletude.

Dessa maneira, a clínica psicanalítica, ao se orientar por sua ética, aposta no que há de irredutível no sujeito — sua singularidade, aquilo que não se acomoda nem se deixa acomodar. O que uma análise pode oferecer, portanto, é um ponto de tropeço que permita ao sujeito abandonar a posição de *infans* diante do Outro e, em seu lugar, inventar uma forma própria de dizer, de desejar e de viver — ainda que seja por meio de uma gambiarra (po)ética com o real. É aí que uma análise pode levar também a sustentar o que emerge do encontro com o acaso. Como escreve Lacan, “o sujeito é feliz. Esta é até sua definição, já que ele só pode dever tudo ao acaso, à fortuna” (Lacan, 1974/2003, p. 525). Manoel de Barros (2018), por sua vez, lembra-nos que “as coisas que não levam a nada têm grande importância”. Talvez a felicidade seja justamente isto: um tropeço, um rateio; um tipo de curva fora do traçado.

Referências bibliográficas

- Aristóteles. (1991). *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural. (Trabalho original publicado em aproximadamente 350 a.C.)
- Barros, M. (2018). *Memórias inventadas*. Rio de Janeiro: Alfaguara.
- Freud, S. (1974). *Moisés e o monoteísmo*. In S. Freud. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 3-164). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1939)
- Freud, S. (2010). *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930)
- Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1959-1960)
- Lacan, J. (2003). *Televisão*. In J. Lacan. *Outros escritos* (pp. 508-543). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1974)

Lacan, J. (2007). *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1975-1976)

Recebido: 29/04/2025

Aprovado: 16/07/2025