ISSN 1676-157X

associação fóruns do campo lacaniano

stylus



revista de psicanálise
n 11 out. 2005

as escolhas do sujeito no sexo, na vida e na morte

associação fóruns do campo lacaniano

stylus

revista de psicanálise



Stylus	Rio de Janeiro	n.11	p.1-152	out. 2005

© 2005, 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 Humberto de Campos, 144 – Centro Médico do Vale sala 901
40.150-130 – Graça – Salvador – BA – Brasil
Tel.: [71] 3245-5681 Fax [71] 3247-4585
http://www.campolacaniano.com.br

Comissão de Gestão da AFCL
Diretor: *Ida Freitas*
Secretário: *José Antonio Pereira da Silva*
Tesoureira: *Amélia Almeida*

Equipe de Publicação de Stylus
Ângela Mucida (coordenadora)
Angela Diniz Costa
Dominique Fingermann
Eliane Z. Schermann

Assessoria de Edição
Clarice Gatto

Indexação
INDEX Psi Periódicos (BVS-Psi)
www.bvs.psi.org.br

Projeto Gráfico
Paulo de Andrade e Sérgio Antônio Silva

Revisão e Editoração Eletrônica
Contra Capa

Imagem da Capa
Enfeite indígena brasileiro, de pena de arara

Fotolitos
Huguenacolor

Impressão
Gráfica Edil

Conselho Editorial
Ana Laura Prates (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)
Gilberto G. Gobbato (EPFCL/U. Tuiuti)
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)
Vera Pollo (EPFCL)

Tiragem
500 exemplares

FICHA CATALOGRÁFICA

STYLUS : revista de psicanálise, n. 11, outubro de 2005.
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*: Ângela Mucida

ensaios

13 Colette Soler: *Mudança na amarração da angústia*
26 Colette Soler: *Clínica diferencial da angústia*

trabalho crítico com os conceitos

47 Ângela Mucida: *Velhice: do destino às escolhas, um caso clássico de eutanásia*
58 Marie-Jean Sauret: *As escolhas da subjetividade de nossa época*
73 Bernard Nominé: *O ato analítico, a tarefa analisante e o "fazer analítico"*

direção do tratamento

85 Ângela Diniz Costa: *Que escolha é essa?*
92 Fulvio Marone: O Homem dos lobos, *entre objeto anal e olhar*
105 Maria Helena Martinho: *Escolher o sentido: o caso Ana*

entrevista

119 Oscar Cirino entrevista Fernando Grossi: *A escolha da droga*

resenhas

131 Sonia Alberti: *A lição de Charcot,* de Antonio Quinet
134 Leandro Alves Rodrigues dos Santos: *O dia em que Lacan me adotou: minha análise com Lacan*, de Gerard Haddad
137 Paulo Marcos Rona: *Por causa do pior*, de Dominique Fingermann e Mauro Mendes

contents

7 *Editorial*: Ângela Mucida

essays

13 Colette Soler: *Change in the anguishes' link*
26 Colette Soler: *The differential clinic of anguish*

critical paper with the concepts

47 Ângela Mucida: *Elderliness: from destiny to choices, a clinical case of euthanasia*
58 Marie-Jean Sauret: *The subjectivity's choices of our times*
73 Bernard Nominé: *The analytic act, the analysant's task and "the analytic-step"*

the direction of the treatment

85 Ângela Diniz Costa: *Which choice is that?*
92 Fulvio Marone: *Wolfsmann, between anal object and sight*
105 Maria Helena Martinho: *To choose the direction: the case Ana*

interview

119 Oscar Cirino interviews Fernando Grossi: *The choice by drug*

reviews

131 Sonia Alberti: *A lição de Charcot,* by Antonio Quinet
134 Leandro Alves Rodrigues dos Santos: *O dia em que Lacan me adotou: minha análise com Lacan*, by Gerard Haddad
137 Paulo Marcos Rona: *Por causa do pior*, by Dominique Fingermann and Mauro Mendes

editorial

Supor a existência de "escolhas" na vida, na morte e no sexo implica de imediato, como mostra Lacan, a introdução de uma escolha anterior, primordial, como fato de estrutura. Nomeada como "forçada", ela indica que não se trata de qualquer escolha nos moldes de um possível "livre-arbítrio". Ao contrário, sendo por essência perdedora, assinala o encontro de duas mortes, aquela da reprodução sexuada pelo qual todo vivo perde parte de si e a dependência do sujeito aos significantes do Outro. A metáfora "a bolsa ou a vida" indica que não existe vida que não seja decepada pela entrada na linguagem.

Neste número de *Stylus*, o leitor encontrará artigos inéditos e bem formalizados que discutem as escolhas na vida, na morte, no campo social, na toxicomania, no sexo, assim como os efeitos da escolha na direção do tratamento.

Na abertura desse interessante debate, temos duas conferências de Colette Soler sobre a angústia que tocam diretamente o tema da escolha. A primeira retoma a tese lacaniana de que a angústia, ao contrário de todos os outros afetos, é amarrada. Soler trabalha essa amarração na civilização e na análise, indicando que o discurso capitalista atual, ao reduzir o sujeito ao objeto, provoca mais irrupções de angústia. Malgrado a análise também promova o surgimento da angústia e da destituição subjetiva, ela mobiliza, à diferença do discurso capitalista, o objeto *a* no campo do Outro. Na segunda conferência, a ênfase incide sobre a clínica diferencial da angústia na partição sexual. Retomando algumas teses lacanianas concernentes à castração, Soler aborda sob óticas diversas o porquê da angústia incidir de maneira muito mais fecunda nas mulheres que nos homens.

Na seção *Trabalho crítico com os conceitos*, Ângela Mucida retoma a concepção de velhice como destino, versa sobre sua relação com o conceito de escolha e localiza a questão da eutanásia à luz do caso Freud. O que dizer da eutanásia involuntária e da legalização sobre o direito de vida e morte? Como determinar a intencionalidade do ato médico, sempre passível de erros de diagnóstico e de prognóstico? Que é o impossível da vida quando estão em jogo o sujeito e a pulsão? Qual a relação entre eutanásia, escolha e ato?

Em *As escolhas da subjetividade de nossa época*, Marie-Jean Sauret focaliza o laço da subjetividade de nossa época com base no conceito de escolha, na teoria de laço social e no discurso do capitalista, tal como formalizados por Lacan. Interroga, problematizando, o sentido da escolha no contexto atual e ainda se o passe não seria um sintoma de resistência "aos perigos que a contemporaneidade leva ao coração da própria psicanálise".

Por fim, Bernard Nominé expõe algumas teses que buscam distinguir o ato analítico, a tarefa analisante e o "fazer analítico" a partir do conceito de ato psicanalítico de Lacan nos anos 1966-1968. Valendo-se das operações do grupo de Klein para pensar os conceitos de alienação, separação e ato, o autor problematiza a proposta de Lacan: o analista, porque situa seu ato pela topologia ideal do objeto *a*, só opera sob a forma do "eu não penso".

Em *Direção do tratamento*, três textos expõem a problemática da escolha na clínica e seus efeitos sobre a direção do tratamento. Ângela Diniz Costa problematiza a escolha sexual em um fragmento de uma história clínica, bastante instigante, de uma homossexual feminina. A autora assinala como o consentimento com o campo do Outro – identificação com os significantes do Outro – tem efeitos visíveis na forma como esse sujeito trata sua escolha sexual. Maria Helena Martinho focaliza como a escolha incide no drama histérico, ao apontar para o não-senso e a divisão, expondo alguns de seus efeitos (sofrimento, sentimento de vazio, escravização pelos significantes do Outro) em um caso clínico de histeria em que a entrada em análise se dá pela escolha do sentido. Fulvio Marone, por sua vez, retoma o caso clínico *O Homem dos lobos* para problematizar o diagnóstico feito por Freud sob o valor do fantasma anal (neurose obsessiva) e os comentários de Lacan que priorizam o fantasma escópico – o olhar fascinado dos lobos é o próprio sujeito –, indicando que essa escolha tem efeitos decisivos na condução do tratamento e que, assentando-se entre diferentes objetos do fantasma, repete a escolha de estrutura.

Na seção *Entrevista*, temos um diálogo instigante entre Oscar Cirino e Fernando Grossi sobre a escolha da droga. Ao instaurar uma relação de objeto fora da castração e provocar uma ruptura com a ordem fálica, essa escolha se posta fora da alienação fundamental. Trata-se de uma relação que não se deixa captar pelas interpelações do outro sexo: "a garrafa jamais coloca questões ao sujeito, pois será sempre a mesma, estará sempre à disposição". A complexidade da escolha da droga impõe à psicanálise questões importantes quanto à con-

dução do tratamento, indicando que aí não se trata da busca de um sentido. A entrevista versa ainda sobre a toxicomania no campo das neuroses e das psicoses.

O leitor pode usufruir ainda de indicações precisas de três obras, duas das quais publicadas neste ano. Sônia Alberti apresenta o novo livro de Antonio Quinet, *A lição de Charcot*. Ao retomar inúmeras referências históricas da clínica do fim do século XIX, seguidas de uma "peça", *Histeria em quatro atos*, a obra exibe rigorosa pesquisa bibliográfica e assinala o papel político do discurso histérico diante do capital atual e da "histerossomática", suporte da relação do sujeito com a linguagem. Outra obra importante publicada recentemente e composta por dez palestras é a de Dominique Fingermann e Mauro Mendes: *Por causa do pior*. Paulo Marcos Rona demonstra como essa obra, sob diferentes ângulos, propõe um tratamento do pior: a conquista do pior constitui seu atravessamento. O pior em causa é aquele do qual não se pode fugir, pois está implicado na própria constituição do sujeito: "Quanto mais se afasta do pior, mais esse retorna potente". Por fim, Leandro Santos exibe *O dia em que Lacan me adotou: minha análise com Lacan*, de Gerard Haddad, do qual o leitor poderá tirar conseqüências da condução de uma análise por Lacan à luz do relato de um de seus analisantes, bem como interrogações sobre o fim de análise e relatos de passe.

Deixo ao leitor a escolha das trilhas a serem percorridas nessa viagem marcada por letras, proposições, idéias e interrogações, sabendo que o real de cada escrita faz acordar e que seus efeitos são sempre imprevisíveis.

Ângela Mucida

ensaios



Mudança na amarração da angústia

Colette Soler

Enfatizei da última vez que, à diferença dos demais afetos, "a angústia era um afeto amarrado". Por que falar, então, de uma mudança na amarração da angústia?

A expressão não é minha, mas de Lacan, e está no fim do comunicado do *Ato analítico*, texto de junho de 1969[1]. Lembro a data prque, em razão de sua importância, voltarei a ela. A partir dela, podem ser feitas duas questões. Onde interveio essa mudança? No contexto em que Lacan fala, é bem claro que ele se refere a uma mudança na civilização, mas podemos também nos perguntar se ela não existe na teoria analítica no que diz respeito à conceituação da angústia. Farei, então, dois desenvolvimentos: um que concerne à civilização, para tentar ver de que mudança se trata, e, em seguida, outro sobre a mudança na psicanálise. O segundo desenvolvimento é o que mais me interessa.

[1] Lacan. *O ato psicanalítico* (1969, p. 378)

Para falar de uma mudança na civilização, é preciso visualizar um tema em que ainda não toquei, ou seja, as condições de discurso da angústia. Pelo que pude evocar na primeira parte desse seminário, a angústia está ligada às condições de linguagem, ao ser falante, ao fato, como diz Lacan, de o falante "aspirar no nascimento à linguagem do Outro".

O que Freud chamava "a civilização" e Lacan, "discurso", é uma ordem do mundo, uma ordem dos laços sociais. Dito de outra forma, uma regulamentação coletiva dos desejos e dos gozos admissíveis ou prescritos no laço social. Pois bem, essa regulamentação tem a linguagem como condição: se um discurso regula os desejos e os gozos, ele evidentemente regula também as oportunidades de angústia, as conjunturas da angústia. Por essa razão, intitulei um dos desenvolvimentos: *Os discursos-tela*. Fiz isso precisamente para dizer que os discursos, de acordo com as épocas, produzem mais ou menos conjunturas de angústia.

O discurso do mestre antigo não era um discurso angustiante. Havia violências, desigualdades e guerras, mas isso é uma coisa diferente das conjunturas da angústia. Já no que diz respeito ao discurso capitalista, parece relativamente claro que ele multiplica não somente os traumas, mas também as condições de angústia. Por quê? Creio que essa particularidade do

discurso capitalista está ligada ao fato de ele produzir a precariedade em todos os níveis. Por exemplo, no trabalho, fala-se do trabalho precário, mas fala-se também, positivamente, da mobilidade social, das reconversões possíveis; tudo isso pertence ao âmbito da precariedade; na vida conjugal, é visível que os casais estão completamente separados do que diz respeito à ordem social, cultural, econômica e familiar. Eles só respondem por suas escolhas individuais, algo que resulta na contingência e na fragilidade dos laços conjugais, ameaçados pela precariedade das famílias, que se evidencia em famílias dilaceradas, recompostas e instáveis. Como resultado, cada indivíduo é permanentemente ameaçado pela iminência de um "deixar cair". No fundo, todos são ameaçados pela possibilidade de se reduzirem a um objeto dejeto. Sim, um objeto, seja no trabalho, na vida conjugal, na família, nas amizades etc. Refiro-me, portanto, à iminência dessa ejeção, que no fundo reduz cada indivíduo ao seu corpo, mas o reduz de fato, e não fantasmaticamente.

Acredito que o fundamento estrutural desses fatos que descrevi pode se referir, ou melhor, eu mesma me refiro às análises que Lacan fez sobre o discurso capitalista, sobre sua leitura e sua crítica de Marx.

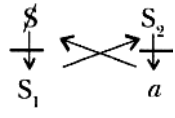


Figura 1: *Discurso Capitalista*[2]

[2] Lacan. *O saber do psicanalista* (1971-1972), (Inédito, aula de 6 de janeiro de 1972).

Vocês vêem que Lacan escreveu esse discurso invertendo as posições S_1 e $\$$, em relação ao modo como estão no Discurso do mestre. Mas essa não é a principal mudança desse matema. O essencial são as flechas, que conformam um circuito fechado em que cada termo é comandado pelo precedente e comanda o seguinte. Isso faz com que vocês possam dizer que o sujeito comanda a cadeia da linguagem S_1, S_2, produzindo os produtos (a), mas vocês também podem dizer que os produtos comandam o sujeito para que ele comande a cadeia que produzirá os objetos que comandarão o sujeito, e assim por diante.

Com isso, pode-se fazer um longo desenvolvimento sobre o fato de que esse circuito fechado suprime o lugar dos demais discursos. Em todo caso, vocês podem ver que o único laço que esse discurso faz é o laço entre o sujeito em falta e os

objetos que Lacan denomina objetos *a*. Sem dúvida, é um laço, mas um laço pouco social, pois não se realiza entre indivíduos. Isso deixa cada sujeito sozinho com suas buscas, buscas estas bem pouco sublimatórias. Nesse sentido, pode-se dizer – mas é preciso refletir se é possível sustentá-lo – que é uma ordem sem Outro, sem grande Outro. Certamente, há o Outro da linguagem, mas a função da linguagem nesse discurso se reduz a um instrumento de mercado, um aparelho a ser produzido pelas ciências e pelas técnicas. Um aparelho, porém, que tanto produz quanto faz consumir, pois é preciso incentivar o apetite. Por isso, digo sem Outro, mas no sentido do Outro barrado.

Sabe-se o que o discurso capitalista quer graças a Freud, que soube destacar a causa, a mais-valia, e a Lacan, que no fundo lhe homenageia. Digo, então, que esse discurso não estabelece laço e é nisso que ele reduz o ser do sujeito ao objeto, já que são esses objetos que causam seu desejo. É por isso, por exemplo, que Lacan diz que "é um discurso que destitui o sujeito e que o destitui de forma bem diferente que o discurso analítico, que o destitui realmente [...]". Na análise, a destituição do fim de análise de que falamos passa pela via dessa alienação artificial que é a transferência e que certamente mobiliza o objeto *a*, mas no campo do Outro. O discurso capitalista sabe que ele reduz o sujeito ao objeto, seja pela via de comentar essa redução ao objeto, seja produzindo cada vez mais sujeitos ejetados dos circuitos de produção-consumo, aumentando os dejetos sociais que existem sobre essas margens. Mas em segundo lugar, de maneira mais geral, fazendo de cada um o que Lacan chamou de "um proletário".

Essa tese está em *A terceira*.[3] Para compreender o que ele cita como "proletário", é preciso ir até o antigo sentido do termo. Ele designava, na Antigüidade grega, os sujeitos mais pobres, que só dispunham de sua força de reprodução e que eram reduzidos unicamente ao estatuto de serem genitores. Quando Marx usa o termo "proletário" alguns séculos mais tarde, refere-se à classe dos trabalhadores explorados, que ele define como "aqueles que têm somente sua força de trabalho para vender". Lacan, porém, redefine o proletário. Segundo sua tese, somos todos proletários, não tendo o termo nada a ver com riqueza. Ele diz: "somos todos proletários, pois ninguém tem algo garantido para fazer laço social". Para fazer laço social – não desenvolverei esse ponto – é preciso não somente o objeto *a*, mas também uma cadeia significante da qual se podem definir os pares: o mestre e o escravo, o professor e o estudante, a histérica e o mestre, o analista e o analisante.

[3] Lacan. *La tercera* (1988).

Marx acreditou que poderia falar do par capitalista-proletário, e é nesse ponto que Lacan o critica e o refuta de uma forma que eu acho bastante convincente, apesar dos anos de simpatia marxista que pude ter. Explico. O que quer dizer o que ele chama de *a ideologia das classes*? Quer dizer que Marx convidava os proletários a recuperar a mais-valia subtraída pelo capitalismo. Toda a teoria da revolução proletária se traduz nisso, não havendo mais que um único desejo ou, mais exatamente, uma única causa de desejo: a mais-valia que foi subtraída de um lado e que se procura recuperar do outro. Não há, então, par capitalista-proletário, o que certamente não acaba com a divisão entre ricos e pobres, e também com a exploração. Mas, enfim, a economia capitalista faz da mais-valia seu princípio único e isso é uma destituição real e generalizada.

A angústia de que o discurso contemporâneo multiplica as conjunturas também não é sem objeto. Ela tem um objeto que, na verdade, possui uma consistência de realidade. Essa angústia entra na fórmula geral produzida por Lacan concernindo à amarração da angústia ao objeto *a*. Voltando ao desenvolvimento que eu fazia, posso dizer que, para cada sujeito em particular e para os sujeitos do capitalismo em geral, a amarração da angústia ocorre em relação ao objeto *a*.

A civilização capitalista produziu a emergência de um objeto *a* generalizado. Isso, contudo, não é uma mudança. Lacan o pôde analisar no momento em que escreveu sua fórmula, mas essa tese nos obriga a perguntar: a que a angústia estava amarrada antes? Se a amarração ao objeto é uma mudança, a que ela estava amarrada?

Na passagem do comunicado sobre o ato que citei, Lacan é bem explícito, ao dizer que "a angústia não é sem objeto". Eu cito: "conseguimos um pouco apreender o que já passa além de um pico". O que começa a emergir, então, na civilização? E a que estava amarrada a angústia até aí? Desenvolvi uma tese que retomo aqui, pois, para dizer a verdade, não vejo outra: a angústia estava amarrada a um grande Outro. E, para situar a mudança na amarração da angústia, poder-se-ia utilizar o título do seminário de Lacan *De um Outro ao outro*, de um grande Outro a um pequeno outro. Lembrem-se que esse seminário é dos anos 1968 e 1969, e é em junho de 1969 que ele fala da mudança na amarração na angústia.

É apaixonante, ao menos para mim, seguir na história da cultura a queda progressiva desse Outro. Quanto mais o grande Outro é consistente, menos há conjunturas de angústia. Creio poder dizer que o Outro é consistente em uma cultura

ou uma civilização em que o discurso sutura o A; quando o discurso preenche ou amarra a questão do enigma e da ameaça do desejo do Outro, quando a cultura constrói um Outro de quem praticamente sabe-se o que quer.

Enfatizei, em um curso que dei há alguns anos, que a angústia do penitente na Idade Média, do cristão dessa época, e a angústia atual do sujeito não têm nada a ver uma com a outra. Diria que o penitente da Idade Média sabia o que esperar. Podemos pensar que era uma crença, pois para ele os profetas durante séculos emprestaram sua voz a Deus para que o pecador e também o castigo fossem precisamente definidos e nomeados. Havia, então, maior possibilidade de pavor que de angústia. Acredito que a angústia se reduzia à iminência do castigo esperado, e é por isso que escrevi um pequeno texto intitulado *O apocalipse ou pior* a partir de um comentário do *Apocalipse*, de São João. Vocês compreendem o sentido do "ou pior"? É que o sujeito pós-moderno, como se diz hoje, perdeu há muito tempo esse Outro que podia ser ameaçador, mas que, em última instância, era-lhe prometido como um Outro de amor. É por isso que eu digo que há destituição quando o Outro é inconsistente, se o comparamos com o momento histórico que evoco em que o sujeito participava do pavor. Atualmente, a angústia participa demais da derrelição.

Derrelição é uma palavra muito boa, mas é preciso encontrar a tradução adequada! Ela designa a sorte da criatura perdida no mundo, sem criador, sem Outro. Quero dizer desamparo, desespero, e não abandono, porque abandono é uma palavra que ainda supõe o Outro. Podemos seguir esse fato na história. Acredito que seu início tem alguma ligação com a emergência da ciência. Começando com Pascal, vai até Heiddeger, passando por Kierkegaard; e é preciso fazer referência também a Lutero ou considerar os meandros da Contra-reforma. Em todo caso, creio que começa com Pascal, de quem eu sempre cito esse verso que gosto muito e que Lacan evoca em alguma parte. Ele diz: "O silêncio desses espaços infinitos me apavora", e compreende-se que a falha já estava presente para Pascal, que era um místico, mas não estava bem certo de que os céus não estivessem vazios. Termino essas considerações mais históricas, mas, em todo caso, Lacan retoma esse fio que vem de Pascal a Heidegger com sua idéia de que a angústia não é sem objeto e surge do encontro com o Outro barrado. Não com o Outro consistente, mas com o Outro barrado.

O paradigma dessa mudança, que eu encontro no espaço da clínica, é aquilo que intervém no que se chama "o pânico".

Vocês sabem que temos a descrição de um pânico freudiano. O pânico que Freud descreve é aquele que intervém quando o chefe, o líder, o *Führer*, esse *um* falha, desaparece. Pode-se aplicar a tese freudiana às crises na psicanálise. A angústia nas crises das comunidades analíticas aparece no momento em que o chefe faz *forfait*, seja porque ele se eclipsa, seja porque ele morre. É uma angústia de desligamento, uma angústia que surge do fato de que um laço social se desfez. Ele se desfaz porque os laços com o chefe desaparecem e, conseqüentemente, o laço entre cada um dos membros também desaparece; então, é o "salve-se quem puder", o um a um imposto. Em outras palavras, trata-se da passagem do *um* mestre ao *um* a *um* imposto.

As atuais crises de pânico, que são tão freqüentes e faladas por todos os psiquiatras, são totalmente diferentes. Não são pânicos. Para começar, não são pânicos coletivos, mas pânicos que se produzem sem o regime do *um* da coesão. Elas se produzem no regime do individualismo capitalista, em que a afirmação mais frequente entre os clínicos é que se trata de pânicos incompreensíveis. Com efeito, constata-se que eles acontecem de forma irregular, inesperada, sem que nada tenha acontecido ao sujeito. Freqüentemente, ele está na rua, no metrô, em qualquer lugar e, de repente, pânico! Trata-se de crises de derrelição em que o sujeito é repentinamente tomado pelo fato de se reduzir a seu corpo. Elas acontecem mesmo que nada o ameace. Todas as ameaças imaginárias do corpo fervilham, e isso certamente não é um signo de psicose, contrariamente ao que alguns afirmam sobre isso. Isso não é o bastante para tomar em análise alguns sujeitos. Percebo, todavia, que alguns sujeitos que procuraram análise em decorrência de uma crise de pânico acabam demonstrando, após um longo tabalho analítico, que havia circunstâncias situacionais. Constata-se que essas crises se reproduzem mais frequentemente em sujeitos para os quais a inserção profissional e afetiva é precária ou inexistente. Nesses sujeitos, observa-se verdadeiramente o afeto do desligamento.

Bem, concluo meu primeiro desenvolvimento que, em resumo, diz que passamos da civilização da amarração da angústia ao grande Outro à amarração da angústia ao objeto *a*.

Chego, então, ao que me interessa mais: a mudança na psicanálise, a mudança na concepção da amarração da angústia para a psicanálise. Penso que, a partir do seminário *A angústia*[4], pode-se ver aparecer uma homologia, mais que uma identidade, com o que eu evoquei para a civilização. Em Freud e mesmo em Lacan até os anos 1960, a angústia se refere essencialmente

[4] Lacan. *O Seminário, livro 10: A angústia* (1962-3).

ao pai. É inútil insistir sobre os temas freudianos, eles são bem conhecidos: o pai porta a ameaça de castração para os filhos, é o núcleo do Édipo e, além disso, o pai de Totem e Tabu é um pai que despoja e faz tremer todos os filhos. Em seu retorno a Freud, Lacan inicialmente não recusa esse laço íntimo que Freud estabeleceu entre o pai e a angústia. Se vocês se lembrarem dos desenvolvimentos de Lacan e de suas polêmicas com seus contemporâneos para distinguir privação, frustração e castração, notarão que culminam na idéia do pai como agente real da castração. Há também o grande tema do laço intrínseco entre o Nome-do-Pai e a lei. Sim, a lei do interdito. Lembrem-se da análise do pequeno Hans que Lacan faz e do que podemos ler aí que diz respeito ao pai de Hans, aquele que não representou suficientemente a lei.

É preciso dizer que todos esses temas continuam a circular no que dizemos com Lacan, e quando eu digo "nós", digo "os que se referem a Lacan". Repete-se isso apesar de Lacan ter se afastado disso. É verdade que, até o fim, ele continua a dizer que é a castração o que se transmite de pai para filho, só que, como ele mudou toda a construção, isso não quer dizer a mesma coisa. Creio que é preciso se dar conta de que há uma virada a partir do seminário *A angústia*. Isso já foi dito e posto em questão! O que é bem marcante nessa primeira tese é o pai como agente da castração desde o início. Fiquei surpresa quando li, e devo dizer que quanto mais eu leio, mais me surpreendo que toda a construção proposta por Lacan sobre a angústia nesse seminário curto-circuita com a referência ao pai. No fundo, ele faz uma dedução da angústia sem passar pelo pai, como havia feito anteriormente algumas vezes ao tentar indicar como tanto o sujeito quanto o objeto *a* são efeitos do Outro, da entrada no Outro.

A	S
$\not{S}$	$\not{A}$
A	zero (0)

Nesse esquema, vê-se claramente que o pai não é citado em suas articulações, apesar de existirem passagens no seminário *A angústia* em que ele evidentemente fala do pai. Vejamos detalhadamente por que é assim.

Em primeiro lugar, o chofar. Há um capítulo sobre o chofar, essa quinta elementar, esse chifre que produz uma quinta musical, enfim, um chofar de verdade! O mesmo chofar que

nas circunstâncias rituais é utilizado para "levar o clamor da humanidade" – belo termo, "o clamor" – que representa a criatura em face de Deus. O que Lacan diz sobre isso? Ele diz: "De jeito nenhum!", o chofar representa para nós a voz como algo destacado, e não é absolutamente para fazer os homens se lembrarem de Deus; seria talvez o contrário, Deus poderia muito bem ter esquecido suas criaturas, isso poderia ser parte do sacrifício, um problema nas falhas do Outro. Essa voz que se deixa ouvir entre Deus e a criatura não pertence ao registro do pai castrador ou do Deus castrador, mas sobretudo ao registo do Deus que esquece e que está em vias de desaparição. Em seguida, neste seminário, há os capítulos que eu intitularia "O pai revisitado", em que se vê Lacan produzir esta frase que surpreendeu seus auditores: "O desejo é a lei". Atentem para a utilização do verbo ser! E então ele explicita: "O desejo do pai é a lei".

Assim, se estivermos muito habituados ao termo "pai simbólico", portador da lei e da castração, diremos talvez que nada mudou. Mas atenção! Quando já havia aprecido o desejo do pai sob a pluma de Lacan? O Nome-do-Pai, depois do início da releitura de Freud, passa a ser um significante, e um significante não tem desejo. Mesmo quando Lacan apresenta sua metáfora paterna, o único desejo presente é o desejo da mãe. Um leitor atento pode assinalar que, nos tempos de *Subversão do sujeito*, há alguma coisa relacionada a isso quando Lacan diz: "O desejo não se motiva pela lei; é o contrário, é a lei que se motiva pelo desejo", e não só se motiva como é motivada. Já se percebe aí que o desejo do pai é a lei. Há inclusive uma balançada geral em relação ao problema da metáfora paterna. Não há dúvida a esse respeito quando ele fala nesse seminário: "o desejo do pai é o desejo sexual do pai". Voltarei a isso daqui a pouco.

Em terceiro lugar, creio que, quando Lacan comenta no seminário *A angústia* diferentes casos clínicos, particularmente o de Lucy Tower, ele, entre outras coisas, faz ver a referência edipiana. É realmente delicioso se tomamos a coisa com humor! Vocês lembram que ele conta um caso em que tenta mostrar que em um determinado momento, no curso da análise, chega a mobilizar o desejo da paciente. O que ele diz então? Que a partir daí se começa a entrar na comédia do Édipo, na qual ela diz: "Foi papai quem fez tudo isso". Ele caçoa disso, falando da análise: "Se ele é castrado, é por causa da lei e vamos brincar com a comédia da lei". Isso chega a ser meio forte, mas serve para nos indicar que a referência ao pai não é especialmente oportuna quando a castração e o desejo aparecem.

Antes de passar ao tema central, que tem a ver com o pai revisitado e que seria a castração revisitada, gostaria de evocar uma passagem que está no fim do texto *Kant com Sade*, em que Lacan se interroga sobre a seguinte questão: "O que haveria nas obras de Sade que nos apresentariam um verdadeiro tratado dos desejos?", a que responde: "Nada!"[5]. Cito de memória: "Violada ou costurada, a mãe permanece interdita", o que quer dizer que a lei do interdito não é o que funda verdadeiramente os desejos como freqüentemente constatamos na clínica. É verdade que os sujeitos tiram proveitos das proibições para sustentar seus desejos, ponto sobre o qual Lacan citou algumas vezes São Paulo: "É preciso a lei para ser imensamente pecador", ou seja, se não lhes proibissem nada, seria muito mais difícil desejar os pecados!

[5] Lacan. *Kant com Sade* (1962).

Em todo caso, a tese de Lacan é que o tratado do desejo não pode ser escrito apenas com a referência ao interdito da lei. Voltarei, então, ao quinto ponto sobre esse tema, a castração, tal qual Lacan a redefiniu a partir do seminário *A angústia*: um corte real que destaca um pedaço do corpo, que, digamos, sacrifica uma parte da satisfação. Aqueles que estavam presentes na universidade, lembram-se que acentuei o fato de que Lacan faz da detumescência do órgão fálico em seu ato sexual a representação paradigmática do que é *o corte da castração*, e que isso se refere a uma *castração* sem agente[6]. Não é por causa do pai, é por causa da subtração real que se opera a partir do reencontro do Outro e, especialmente, da demanda do Outro.

[6] N. do E. Ver o texto *Clínica diferencial da angústia*, p. 26-43 deste número da revista.

Deixando a questão do pai de lado, quero acrescentar alguns pontos ao que disse sobre a angústia em sua relação com o objeto. Lacan utilizou várias expressões utilizadas para caracterizar o objeto *a*, e é preciso observar que nem todas querem dizer a mesma coisa. Há três termos utilizados por ele: "resto", que eu já mencionei, "queda de *a*" e "cessão". Cada um dos três indica coisas diferentes. "Resto" designa a consistência lógica do objeto, o fato de que, no fundo, esse objeto é inescriptível – não é de forma alguma indescritível; ele é impossível de se inscrever no Outro.

Prossigo. No esquema da divisão que escrevi no quadro, em baixo de Ⱥ Lacan escreve Zero (0), e o justifica dizendo que é assim em razão do que chama: "o ponto de falta do significante". Ele insiste: "é uma falta irredutível", o que quer dizer também que o Nome-do-Pai não está inscrito aí. A *queda* e a *cessão* do objeto, então, não querem dizer somente que o objeto é impossível de se inscrever no Outro, mas também que

há primordialmente uma referência à consistência corporal do objeto; uma referência ao que do ser corporal não passa de jeito nenhum para o significante. Mas como vocês vêem, esses termos evocam uma temporalidade, referem-se aos avatares, aos acidentes da libido.

Vejamos o próximo ponto: qual é a função da angústia nessa queda, nessa cessão do objeto? Eu já a mencionei rapidamente, mas podemos dizer que a angústia tem uma função causal. É certo, ao menos, que é preciso situá-la em uma antecedência lógica em relação a esse objeto "causa de desejo". Por mais que Lacan hesite um pouco dizendo "causa de desejo", e não "causa da angústia", é preciso se referir à forma como relê *Inibição, sintoma e angústia*, de Freud. Ele reformula o que Freud chamava de perigo real, fazendo da angústia um sinal de perigo real. Lacan diz explicitamente que "o perigo real é a cessão do objeto, a queda do objeto".

A angústia é primeira, primordial; surgiu em face desse Outro barrado que é, às vezes, um Outro demandador e questionador, e, no fundo, é aí que é preciso localizar o que Freud chama de trauma, o abandono em face do buraco do Outro, o *troumatisme*[7], a falta de recursos em face desse Outro. É essa angústia surgida nesse nível primordial que produz a cessão do objeto. Como deixar de evocar aqui o caso do *Homem dos lobos*. O *Homem dos lobos* é o que Freud diz sobre a resposta pela defecação; o objeto deixado, cedido pelo sujeito, e petrificado, excedido pelo que vê. Lacan aplica a seguinte expressão: "a cessão, o momento da cessão é constitutivo do objeto". Não esqueçam o que citei da função de separação desta cessão, retomada por Lacan nas partes iniciais do seminário, para dizer que o sujeito não é desmamado do ponto de vista oral, mas que é ele que se desmama. No que toca à castração do órgão na relação sexual, Lacan fala que, no fundo do desejo de castração, há sempre a mesma construção: a cessão do objeto. É o recurso contra a angústia primordial que se produz no lugar do A. Ele não é sem objeto, mas também não é sem função na constituição desse objeto.

Com esse esquema, então, podemos conceber facilmente a repetição da situação de perigo primordial e até evocar as cessões típicas para cada sujeito confrontado com a angústia. Onde está o pai nisso? Em nenhuma parte! Se quisermos, poderemos localizá-lo no alto, fora desse esquema, pois, aliás, como termina o seminário? Com o anúncio de Lacan de que falará sobre os Nomes-do-Pai no ano seguinte. Dizer Nomes-do-pai, no plural, já é um questionamento profundo e evidente

[7] *Troumatisme*: neologismo com a junção de *trou*: buraco; e traumatisme: traumatismo.

para o próprio Lacan de que tudo o que ele acabara de fazer havia posto o pai em questão. A prova de que essa questão está em xeque é que ele termina a última lição sobre o problema do pai dizendo: "No próximo ano, eu lhes falarei dos Nomes-do-Pai no plural". Imediatamente após, ele evoca o "mito freudiano do pai", e diz: "o desejo do pai submerge, se esmaga, se impõe aos outros", acrescentando: "isso é uma contradição completa aos fatos clínicos" já que, segundo ele, constata-se que o pai tem uma função de normatização do desejo. Então, "por que manter esse mito?", pergunta-se, para tentar encontrar uma resposta dizendo algo bem interessante: "a manutenção do mito, ao contrário dos fenômenos, talvez esteja aí para nos dizer que, na manifestação do seu desejo, o pai sabe a que se refere esse desejo".

Além disso, ele fala do analista que tem o dever de fazer entrar seu desejo no objeto *a* para poder ser analista, para poder dar sua garantia à angústia do paciente. Por fim, isso não quer dizer que um pai não tenha função, pois já se pode falar dos Nomes-do-pai e do desejo do pai. Digo "já", pois em 1975, no *R.S.I.*, ele fala do desejo do pai. Eis aí a tese de que o pai, no fundo, funciona sobretudo como um modelo, para usar o termo empregado em 1975, mas não no sentido de ser um pai modelo, e sim o pai do *um*; o modelo de *um* pelo qual o desejo é causado pelo obejto *a*. Trata-se, portanto, de um pai singular, e não de um Pai da lei. Paro aqui.

TRADUÇÃO
Maria Célia Delgado de Carvalho

referências bibliográficas

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 10: A angústia* (1962-3). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LACAN, Jacques. (1969). O ato psicanalítico. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 371-379.

LACAN, Jacques. (1975) La tercera. In: *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial, 1988.

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

resumo

Nesta conferência, aborda-se a amarração da angústia em dois contextos: o da civilização e o da análise. O discurso capitalista aumenta as conjunturas propiciadoras de angústia, ao reduzir o sujeito ao objeto, destituindo-o de uma maneira totalmente diferente da que ocorre na destituição propiciada pela análise. Neste discurso, nota-se que os laços sociais são frouxos; o único laço possível é entre o sujeito em falta e os objetos produzidos pelo próprio discurso para encobrir essa falta. O discurso analítico também tende à destituição subjetiva; por isso, não evita a angústia, mas mobiliza o objeto *a* no campo do Outro. Em relação a esse objeto *a*, causa de desejo, a angústia tem uma função causal ligada ao "troumatisme"; ao abandono do sujeito em face do buraco do Outro que propiciará o terreno para a queda ou cessão necessária à inscrição no corpo dessa causa como gozo.

palavras-chave

angústia, civilização, discurso capitalista, objeto *a*, *troumatisme*

abstract

In this lecture the anguishes' link is treated in two contexts; civilization and analysis. The capitalist discourse increases the anguish possibilities reducing the subject to the object, dismissing him in a totally different way from the destitution in analysis. In this discourse, we notice that the social bonds are weak; the only link is between the subject in a missing condition and the objects produced by this discourse to cover the subject's missing. The analytical discourse also leads to the subjective dismissal and for that doesn't avoid the anguish; but claims for the object *a*, cause of desire, the anguish has a causal function linked to the *troumatisme*, or to the abandonment of the subject facing the Other's hole that is the opportune situation for the chute or cession that is necessary for the inscription of this cause in the body as enjoyment.

key words

anguish, civilization, capitalist discourse, object *a*, *troumatisme*.

recebido

15/09/2005

aprovado

05/10/2005

Clínica diferencial da angústia[1]

Colette Soler

Falarei sobre os homens e as mulheres angustiados e, é claro, de suas diferenças. Poderia ter como epígrafe dessa minha conferência a seguinte observação de Lacan em seu *Seminário: Mais, ainda*: tudo o que se pode dizer por quem quer que seja sofre as conseqüências da parcialidade do sexo. Isso significa que o que dizemos se formula unicamente pelo ponto de vista sexual.

No que diz respeito às mulheres, é preciso dizer que Lacan nunca agiu como Tirésias. Tirésias, como vocês sabem, acreditou que o gozo das mulheres era mais importante; dizia inclusive que este era sete vezes mais importante! No que se refere à angustia, houve alguém que agiu como Tirésias: Kierkegaard, considerado o primeiro dos filósofos existenciais, que escreveu uma obra intitulada *O conceito de angústia* e não hesitou em dizer que as mulheres eram mais angustiadas.

Lacan faz muitas referências a Kierkegaard em sua obra, especialmente em *O Seminário, livro 10: A angústia*.[2] Dei um curso sobre esse seminário há quatro anos e voltei a lê-lo agora, pensando em vocês. Nesse seminário, Lacan se refere duas vezes a essa observação de Kierkegaard. Na primeira delas, ele a põe em dúvida, ao se perguntar "será que isso é verdade?", para, no fim do seminário, afirmar que era, tendo inclusive utilizado o título do livro de Kierkegaard em um de seus esquemas. Não me estenderei nisso, pois me dou conta de que minha exposição é muito longa. Entrarei diretamente no tema da conferência.

Em Freud, a referência da questão da angústia ao complexo de castração é conhecida. É verdade que ele, em *Inibições, sintomas e angústia*[3], de 1927, faz uma generalização, mas é da castração que ele parte. O mais simples, portanto, é retomar seu ponto de partida. Digamos que há, inicialmente, um Freud contra Kierkegaard. Ainda que eu não ache que Freud cite Kierkegaard muitas vezes, gostaria de enfatizar inicialmente um contraste, ou melhor, não exatamente um contraste, mas uma inversão da posição de Freud para a de Lacan sobre a clínica diferencial da angústia. Para Freud, trata-se de algo simples, ainda que ele sempre seja

[1] Helena Bicalho, psicanalista, professora do Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo e membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano – São Paulo, recebeu Colette Soler no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Universidade de São Paulo, na condição de primeira convidada estrangeira do Laboratório de Psicanálise Jacques Lacan, pertencente a esse departamento. A conferência de Colette Soler a seguir foi proferida no dia 11 de novembro de 2004, por ocasião do IV Encontro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano (Brasil), realizado em São Paulo, sob os auspícios da AFCL.

[2] Lacan. *O Seminário – livro 10: A angústia* (1962-3)

[3] Freud. Inibições, sintomas e angústia (1927).

mais complexo do que parece. A tese que defende é esta: nas mulheres, o complexo de castração não toma a forma de angústia e aparece como inveja. Na tese freudiana, portanto, as mulheres são menos angustiadas porque nada têm a perder. Já que a angústia da castração é, segundo Freud, o temor pela perda do órgão, esta só pode afetar aqueles que o têm. Assim, enquanto ao homem cabe a angústia, a mulher permanece com a inveja.

Freud insiste. Nas mulheres, não haveria nem mesmo a angústia superegóica decorrente do supereu paterno e que sempre comanda as sublimações na cultura. Também é verdade que Freud nuança um pouco essa tese em 1927, ao dizer que há nas mulheres algo homólogo à angústia de castração, que não têm o temor pela perda de um órgão que não possuem, é claro, mas, em vez disso, possuem, diz ele, angústia pela perda do amor do homem, ou seja, a angústia de perder o falo de que dispõem por procuração por intermédio de um homem.

Reformulo essa posição freudiana desta forma: ele nuança sua questão "O que querem as mulheres?" e confessa que não entendeu nada sobre as mulheres, que continuam sendo um enigma até o fim de sua obra. Mesmo assim, ratifica a primeira tese em *Análise terminável e interminável*[4], ao afirmar que, enquanto a análise dos homens esbarra na angústia de castração, a das mulheres esbarra na reivindicação. Freud, portanto, encerra as mulheres em um triângulo formado pela inveja, pela reivindicação e, no fim da análise, pela depressão, uma vez que a reivindicação não é alcançada. Como vocês sabem, essas teses são muito evidentes e produziram indignação na cultura, especialmente nas correntes feministas, mas não somente nelas. Entre os pós-freudianos, houve tentativas de corrigir esse ponto de vista. Seria preciso indagar a respeito do que levou Freud a defender essa tese. Tinha pensado em dizer alguma coisa sobre isso, mas também não o farei.

Gostaria de dizer, de imediato, que Lacan defende teses totalmente opostas a essa, e não somente a partir dos anos 1970, do famoso seminário *Mais ainda*, em que traz algo novo sobre a feminilidade. Ele reformula essa problemática freudiana desde 1958, como mostrei em meu livro *O que Lacan dizia das mulheres*[5]. Lacan formula a dissimetria entre homens e mulheres da seguinte maneira: no fim de seu texto sobre a sexualidade feminina[6], em *Escritos*, ele chama os homens de detentores do desejo, e as mulheres de apelantes do sexo. Na origem dessa palavra em francês, há *apelo*, mas também apito. Em francês, ouvem-se apelo e apito. Ele considera explicitamente o homem como aquele que deseja e que, desejando, é castrado. Trata-se,

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

[5] Soler. *O que Lacan dizia das mulheres* (2005)

[6] Lacan. Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina (1960).

portanto, da inversão da afirmação freudiana. As mulheres, que não têm o pênis, são as não-castradas. Evidentemente, é preciso explicar isso porque senão pode parecer algo arbitrário. Lerei uma frase que é muito importante sobre isso e que está na página 744 da edição brasileira dos *Escritos*. Nessa frase, ele fala sobre a posição das mulheres no par sexual, no corpo-a-corpo sexual, no plano do que ele próprio designa como concorrência sexual, já que atribui às mulheres um gozo que diz ser rival do desejo do homem. Vejamos, então, o que ele diz sobre as mulheres: há nas mulheres "um esforço de gozo envolto em sua própria contigüidade para se realizar rivalizando com o desejo que a castração libera no macho [...]".

Traduzi esse esforço feminino no nível sexual pela seguinte expressão: "gozar tanto quanto ele deseja". A inversão é bem clara, não? É aquele que tem o órgão que se depara com o -φ da castração, que é uma forma de escrita que procura definir a palavra castração: é esse menos, essa subtração, que é a condição do desejo como vetor em direção ao objeto complementar. Só se pode desejar a partir de um menos. A partir do mais se pode fazer muitas coisas, mas não se pode desejar. Por outro lado, para Lacan, o menos não caracteriza a mulher no nível sexual.

Essa inversão de perspectiva exige uma explicação. Senão, poderíamos dizer, como a partir de uma mesma experiência analítica se pode chegar a fórmulas tão opostas? É evidente que introduzo aqui um primeiro parêntese. Lacan dizer que a mulher não é castrada não exclui o fato de que, na condição de ser falante, como todos os demais seres falantes, ela seja marcada pela falta. Não é como sujeito universal que ele diz que a mulher não é castrada, mas sim como ser sexuado que possui um corpo implicado na relação sexual. Do mesmo modo, quando ele diz que o desejo liberado pela castração no macho – trata-se de um termo etológico, macho – acentua o portador do órgão, introduz uma outra maneira de conceber a castração e de supor uma relação de solidariedade entre a existência do órgão no macho e do que se chama, em psicanálise, castração. Na verdade, Lacan não está longe da conclusão de que a castração não é o que Freud acreditou ser, ou seja, que a castração é a falta do órgão. De fato, as mulheres são privadas desse órgão, e não é a psicanálise que diz não há pênis. Desde o nascimento, quando se diz que não há pênis, atesta-se que é uma menina. Trata-se, portanto, não de uma castração, e sim de uma privação real.

Para Lacan, a castração não é a castração do complexo de castração freudiano, não é o que Freud descreveu como

temor pela perda do órgão ou a inveja do órgão. Para entender a questão, é preciso perceber que Lacan, especialmente após o *Seminário, livro 10: A angústia*[7], reformula a castração em termos reais. Não entrarei em muitos detalhes sobre isso, mas direi algumas coisas. A castração não é uma perda do órgão porque, em geral, o homem não perde o órgão. A castração é uma perda real de vida, de um pedaço de vida. Freud teve uma pequena intuição a esse respeito quando falou sobre o objeto perdido originário, e o que Lacan chama objeto *a* é o nome dessa perda, ou melhor, a designação dessa perda. Em outras palavras, como diz Lacan, o fato de o sujeito ser um ser falante implica um corte real sobre o corpo vivo que subtrai uma parte de vida sob a forma de um órgão. Nesse contexto, mas sem justificar esse ponto, é preciso procurar entender como Lacan, a partir disso, explica por que o detentor do órgão a partir do qual se fabrica o significante fálico (que não é o órgão) sofre as conseqüências da castração definida pela queda do objeto. Ele o explica no *Seminário: a angústia*, ao se referir ao que acontece em uma relação sexual entre um homem e uma mulher. Vocês verão, ao ler esse seminário, que ele acentua bastante a função da detumescência do órgão no momento do orgasmo. Ele volta a isso em muitas passagens, para dizer o que o funcionamento do órgão masculino na relação, especificamente no momento da detumescência, realiza repetidamente, uma vez que geralmente esse ato se repete, a queda desse objeto, desse pedaço de corpo, na abordagem do Outro do desejo e do gozo.

[7] Lacan. *O Seminário – livro 10: A angústia* (1962-3)

Ora, isso explica o fato de Lacan dizer que a castração se refere especialmente ao homem. Como sujeito, o homem está em pé de igualdade com as mulheres: sujeito barrado, falta a ser. Na condição de ser sexuado, de corpo sexuado, todavia, ele experimenta essa queda do objeto fálico. Há muitos exemplos disso na clínica tanto das mulheres quanto dos homens, a ponto de Lacan ter dito que, na relação sexual, a subjetividade está focalizada sobre o momento da queda do objeto. Existem, aliás, inúmeros fatos acumulados na história da psicanálise desde Freud sobre os efeitos do coito interrompido e sobretudo sobre os efeitos da ejaculação precoce, ou seja, sobre os casos em que o momento da detumescência é caracterizado por certas anomalias.

Ao frisar que o orgasmo é o próprio local da angústia, abrimos uma questão de saber por que o orgasmo é satisfatório. Nesse contexto, Lacan toma a detumescência do objeto fálico como paradigma, no plano sexual, dos outros cortes que destacam o que a psicanálise chama de objetos parciais, e que são,

todos eles, pedaços do corpo: o seio, o excremento, o olhar e a voz. Vocês entendem, então, por que Lacan diz que a mulher não é castrada na relação sexual. É porque a detumescência está do outro lado, isto é, ela não tem o órgão que remete precisamente à queda do objeto fálico. Ela pode registrar essa queda, isso tem efeitos para ela, mas é o homem quem sofre o golpe. Lacan tem esta fórmula, que levei muito tempo para apreender, mas que agora me parece evidente: na sexualidade, o gozo da mulher não depende de seu desejo, mas sim do desejo do Outro, concluindo-se desse fato sua superioridade em matéria de gozo.

Vocês vêem aqui a inversão em relação às ressonâncias freudianas. Toda vez que Freud fala das mulheres há uma nota pejorativa; em Lacan, ocorre o oposto, ainda que ele tenha falado um pouco mal das mulheres. No momento em que se percebe que a castração não é imaginária, pois não se trata de algo que foi tomado, cortado ou dado, nem simbólica, pois não há autor, nem agente, estamos no nível real, no nível de um efeito de linguagem sobre um vivente que fala. Nesses termos, a angústia do homem é muito mais simples que a angústia da mulher. O problema, portanto, não é saber se representa mais angústia ou menos angústia, pois como isso poderia ser medido se as conjunturas precisas não são as mesmas?

A angústia masculina se situa inteiramente no nível da queda da potência: ela é produzida pela iminência dessa queda. Digo potência, mas deixo o termo meio vago propositadamente. A potência é prioritariamente sexual, mas se desloca metonimicamente para campos que não são aparentemente sexuais, como o campo do poder, da política, e o campo do saber. Quando Lacan diz que o gozo fálico é o gozo do poder, isso abarca o que se passa não só na relação sexual, mas em todos os campos da realidade. Na verdade, Lacan zomba de Hegel a esse respeito, do Hegel que vocês conhecem: o campeão da negatividade criativa da civilização em seus efeitos culturais. Lacan o ironiza ao dizer que, para o homem, a negatividade começa na parte inferior de seu ventre, sendo talvez esta a razão de ele se interessar bastante pelas realizações da civilização.

Em relação às mulheres, que não são castradas no nível da relação sexual, qual a relação de sua angústia com a queda do objeto fálico? Há uma relação que o próprio Freud percebeu na questão da ejaculação precoce e do coito interrompido: é possível que a interrupção da ereção de um homem angustie uma mulher. Para Lacan, isso não é um defeito de seu

próprio gozo e se deve ao fato de que a queda do órgão põe o falo em questão. O falo, significante ou imagem, é o inverso do órgão, a representação do órgão ao avesso de sua função no sexo, ou seja, o falo é o órgão ereto. Na verdade, a detumescência também toca à mulher no que diz respeito à aspiração à onipotência, ou seja, a uma potência que jamais cairá. Seria preciso retomar aqui os desenvolvimentos muito originais de Lacan sobre Don Juan, presentes em vários textos e sobretudo no *Seminário: mais ainda*.[8]

[8] Lacan. *O Seminário – livro 20: Mais ainda* (1972-3).

Don Juan é um sonho de mulher, ou seja, um sonho de um homem que não seria castrado, que não sofreria o golpe dessa queda do órgão fálico, um homem que seria realmente o contrário de um homem de verdade. É por isso que Lacan diz que ele é não só o sonho de uma mulher, mas também uma figura feminina, não castrada. Além disso, evidentemente, ele faz existir *a mulher*, porque não importa qual mulher passe na sua frente, *odor de femina*; ele sempre está pronto, e não falha. Compreende-se assim que a detumescência entristeça as mulheres. Voltarei a isso, que é algo mais complicado do que o que acabei de dizer.

Gostaria de enfatizar que uma das razões fundamentais da angústia feminina é que uma mulher está diretamente confrontada com o desejo do Outro; seu próprio gozo depende disso. Não estou falando de amor, que é outra coisa. Diretamente confrontada quer dizer que ela não possui nenhum objeto para interpor a isso. Devemos observar que falar da queda do órgão na detumescência tem um lado angustiante, é claro, mas também um outro aspecto muito tranqüilizador que Lacan ilustra ao evocar o lagarto, que, como vocês sabem, ao se sentir ameaçado, deixa sua calda e foge. Vê-se muito isso no mundo animal. A capacidade de alguns animais de, pegos em uma armadilha, cortar com os dentes a parte presa para fugir. Entende-se, então, que a detumescência, na aproximação do gozo, especialmente do gozo da parceira, tem também uma função de separação.

A detumescência angustia, mas a aproximação do gozo do Outro também. Em outras palavras, ceder o objeto tem uma função de separação. Na verdade, isso evoca um fato clínico do lado homem que eu chamaria de *homens-lagarto*. Talvez os que sofrem de ejaculação precoce sejam homens-lagarto: eles desistem facilmente diante da aproximação do Outro. Há outros fatos clínicos desse tipo, por exemplo aqueles homens que, assim que acabaram de fazer amor, precisam sair correndo. Isso existe, sobretudo não permanecer no mesmo leito! É im-

possível ficar na mesma cama e dormir ao lado da parceira, e em geral as mulheres se ofendem com isso, mas isso existe.

Digo, então, que as mulheres não têm esse recurso de um objeto que pode ser cedido e que tenha essa função separadora, pois o objeto – não direi que é ela própria, mas sim o objeto do Outro, o objeto masculino – está ao seu lado. Nesse sentido, tudo bem quando Lacan diz que a mulher não é castrada, mas precisamos acrescentar: não castrada, porém muito mais alienada no desejo do Outro, no desejo do homem, pois só ele, diz Lacan, testemunha sua inserção no campo do desejo. A angústia principal das mulheres, portanto, desenvolve-se nesse campo ligado ao desejo do homem.

Eu diria que há duas fontes para a angústia nessa relação com o desejo do homem: a primeira, quando uma mulher é visada pelo desejo sexual de um homem que ignora, e isso é estrutural. Ela ignora o objeto que causa esse desejo, e isso quer dizer que ela não sabe o que se quer dela. Para Lacan, trata-se de uma fonte de angústia muito potente, a ponto de ele dizer que uma mulher, quando é realmente visada por um desejo, foge. Ela não pode ceder o órgão fálico e foge inteira. Mas o que quer dizer visada por um desejo? Quer dizer um desejo que visa além do orgasmo, do qual, diz Lacan, não se pode imaginar até onde pode querer chegar. Como ele próprio diz, a detumescência do homem, por meio da qual ele se separa, é para ela não somente angustiante, mas também profundamente tranqüilizadora. Isso está nas páginas 306 e 307 da edição francesa do *Seminário: A angústia*: quando o homem está desarmado (ouçam ai "detumescência"), não se sabe muito bem o que ela ganhou; mas sabe-se que, ao menos, ela pode ficar tranqüila com as intenções de seu parceiro. Lacan evoca algumas passagens especialmente divertidas de T. S. Eliot em *The Waste Land*[9], em que este diz que quando a relação sexual acaba, a mulher penteia seus cabelos e muda o disco. Isso é de Elliot, não de Lacan. Mas ele nota que isso mostra grande perspicácia, pois isso a alivia da angústia do desejo do Outro.

[9] Eliot. *The Waste Land* (1922).

Essas observações de Lacan me fizeram compreender também um pequeno fenômeno clínico sobre o qual durante muito tempo me questionei. Algo que vocês podem observar na vida cotidiana: é que os senhores cujos meios falham muitas vezes interessam às jovens mulheres. Entende-se muito bem por que as jovens mulheres interessam a esses velhos senhores: ao colocar em cena uma jovem mulher, eles proporcionam para si próprios um falo compensatório. Isso é clássico, mas o que se passa do outro lado com as jovens mulheres?

Sabe-se que há muitas vezes compensações financeiras; se ele for rico, melhor. Às vezes, compensações decorrentes da fama, mas nem sempre, e é isso que é surpreendente. Para mim, a lógica desse fenômeno é que a conjugação do desejo com a impotência do órgão faliciza a mulher; agalmatiza-a, sem o risco que evocamos anteriormente. É um caso de repositivação do falo contrário às aparências. Trata-se, na verdade, de um desejo que faliciza sem ameaçar. A primeira causa então, a primeira vertente desse desejo do Outro, é a de ser visado como um objeto ignorado.

O outro risco, a outra vertente angustiante, é o de que esse desejo falhe, pois, quando não há desejo do homem, uma mulher cai no que Lacan chama campo fechado do desejo sexuado. Dito de outro modo, ela é ejetada da cena desse desejo. Mais uma vez, poderíamos evocar Don Juan. Isso não ocorreria com ele, mas na vida acontece. E conhecemos seus efeitos de angústia e depressão produzidos nas mulheres quando o abandono do homem é eminente ou efetivo. Como as mulheres lidam em geral com essa angústia? A solução comum fora da análise foi evocada por Joan Rivière: elas atuam a mascarada, que é uma estratégia para atiçar o desejo, mas possui a dificuldade de não se saber qual é o objeto desse desejo. No fundo, essa mascarada tem uma dupla função para as mulheres: atiçar o desejo do Outro como acabei de dizer e, ao mesmo tempo, ter uma função de defesa. Uma defesa, quando se constitui como uma imagem agalmática, sedutora, é uma maneira de fazer um anteparo diante do objeto desconhecido do desejo do Outro. Há nas mulheres, então, o que se pode chamar de uma angústia da travessia da mascarada em direção ao real do objeto. Creio ser possível dizer que, no campo sexual, os recursos e as causas de angústia são mais variados nas mulheres que nos homens.

É preciso, porém, acrescentar duas coisas a isso: essa relação com o falo não acontece apenas na relação sexual. Digo isso em relação aos homens, mas é verdade também para as mulheres. No meu livro, insisto no fato de que, em nossa civilização, vimos em muito pouco tempo o que se chama emancipação das mulheres; com os valores dessa paridade entre homens e mulheres, assistimos a uma extensão do campo da angústia para as mulheres. Isso quer dizer que, hoje, elas compartilham as mesmas angústias decorrentes dos sucessos e dos fracassos. Quiseram isso, alcançaram-no, pior para elas. Não era assim na época de Freud, pelo menos não de forma maciça, pois – aqui há um fator de civilização – as mulheres estavam confinadas no espaço da casa, da família. Suas angústias, por-

tanto, estavam limitadas àquele espaço, estavam relacionadas com o desejo dos mais próximos: o homem, os pais, as crianças, os filhos. Tinham muito menos oportunidades de angústia. Hoje, todavia, mostram cotidianamente que, no campo das realizações fálicas, podem fazer tanto quanto os homens seja no trabalho, seja no esporte, na *performance*, na política, na pesquisa e no saber.

Evidentemente, essas novas possibilidades abrem um campo de novas preocupações. Por isso, disse que elas compartilham as angústias pelos fracassos e pelos sucessos com algo mais, um elemento a mais de angústia: é que o êxito fálico, no campo da realidade, gera nas mulheres a preocupação sobre sua identidade de mulher. Joan Rivière também percebeu isso muito bem, e aqui há uma diferença em relação aos homens: quanto mais um homem tem êxito – digo não apenas sexo, mas no campo falicizado da realidade –, mais ele afirma sua identidade de homem. Uma mulher, contudo, quanto mais tem sucesso nesse campo, mais se preocupa com sua feminilidade porque esse sucesso não a identifica sexualmente. Podemos repetir outra fórmula de Lacan a esse respeito: é preciso escolher entre ter e ser o falo. A apropriação fálica, que é acessível aos homens e às mulheres e passa pelo próprio desejo do sujeito, ameaça nas mulheres o seu ser fálico através do desejo do homem.

Creio, então, que a condição feminina atual é uma condição em que a mulher acumula todas as condições de angústia. Não é engraçado, mas é verdadeiro. Isso gera novos sintomas nas mulheres, já que a angústia está na origem dos sintomas e o sintoma já é um tratamento da angústia. Vemos aparecer entre as mulheres sintomas que Freud acreditava reservados aos homens. Primeiro, a inibição. Evidentemente, só pode ser inibido aquele que pretende empreender algo. Vemos também o rebaixamento da vida amorosa, que é uma configuração que Freud descreveu para os homens e que ele acreditava ser tipicamente masculina e consistir em uma divisão do objeto entre o objeto de amor e o objeto de desejo: aquela que ele ama, ele não deseja, e ele só deseja aquela que não ama. Há, portanto, uma divisão: uma única que se ama e uma série que se pode desejar. Hoje, encontramos isso entre as mulheres: um homem do amor, com quem, sexualmente, a coisa funciona mais ou menos, e toda uma série de homens para o sexo.

Poderia dizer também algo sobre a angústia própria da devastação. Está no meu livro, mas não posso desenvolvê-lo porque não temos tempo. Não da devastação no campo da mãe, como diz Lacan, ou do homem. A palavra "devastação"

contempla apenas um dos aspectos da palavra *ravage* em francês. Talvez devêssemos dizer "devastação subjetiva", seria melhor. Há, portanto, uma angústia da devastação que se liga a características próprias do gozo dito Outro por Lacan, que é um gozo especial, não identificado. Não se sabe onde ele está, pois não tem uma localização corporal. Não identificado, ele é enigmático e, além disso, não é identificante, não compensa a alienação fálica com a identificação feminina com um gozo Outro. Isso não existe.

Concluo, então. Vocês entendem agora por que as mulheres amam tanto o amor, o amor que não é nem desejo, nem gozo? O parceiro do amor não é aquele do desejo e também não é aquele do gozo. O amor é um aparador para a angústia. As ocasiões de angústia se multiplicam, mas o apelo ao amor insiste, o que talvez explique o fato de as mulheres serem, na evolução da civilização capitalista, as últimas a sonharem com o amor, com o grande Amor com a maiúsculo.

Helena Bicalho

Gostaria de agradecer a conferência e abordar algo presente em seu livro *O que dizia Lacan das mulheres*. Retomarei algumas teses que você nos trouxe para encaminhar um pedido de comentários. Num primeiro momento, você diz que a angústia do homem é mais simples que a angústia da mulher e que as mulheres são mais angustiadas que os homens. Num segundo momento, você propõe a tese de que essa clínica diferencial da angústia toca questões diferentes na relação entre desejo e gozo no homem e na mulher. Tomando esses dois pontos de partida, eu pediria um comentário sobre a angústia feminina, já que, de um lado, você disse que a angústia da mulher está diretamente confrontada com o desejo do Outro, que ela não tem um objeto a interpor, e em seguida, de outro, você comenta a mascarada feminina para dizer que é nesta que a mulher pode colocar um anteparo ao que ocorre ao ser confrontada com o desejo do homem. Parece-me que nesse anteparo há também uma estratégia para atrair o desejo.

Do lado do homem, haveria então, a partir dessa queda do objeto fálico relacionada à sua angústia, uma maneira dele lidar com ela produzindo metonímias, indo para o poder, para a política, para o saber etc.? Há aí um ponto interessante: do lado da angústia feminina, para que a mulher lide com a sua angústia, haveria um direcionamento ou mesmo uma dependência do desejo do homem, enquanto o homem não dependeria, para lidar com a sua angústia, de qualquer direcionamento à mulher; ele se dirigiria a substitutos, como a política, o poder, o saber, que ele próprio conquistaria.

Colette Soler

A primeira pergunta era sobre a mascarada feminina. O que frisei foi a dupla função da mascarada. Para entender o que é a mascarada, é preciso ter em mente a distinção entre o objeto causa do desejo, esse famoso objeto *a*, do qual não tratei, e o objeto visado pelo desejo. O objeto visado pelo desejo é um objeto que aparece no campo comum dos objetos e, no fundo, é um objeto que tem uma imagem. Se ele abriga o objeto *a* de Lacan, é um objeto revestido por ele. É por isso que há técnicas para tornar os objetos do desejo sedutores; enfeitá-los, fazê-los tomar algumas formas desejáveis. Há uma acomodação – trata-se de um termo culinário – das figuras de objetos. A figura não é somente a imagem, mas também todo o modo de ser, de falar ou de não falar: "Seja bela e fique quieta...". A mascarada, então, consiste em montar um objeto visado pelo dese-

jo para atrair o desejo. Essa é a sua primeira função, a função de isca, que, ao mesmo tempo, representa uma cobertura, uma cobertura do próprio objeto *a*. Lacan usou uma bela fórmula em *Televisão* para dizer isso, uma fórmula muito boa, que eu reutilizei no meu livro: a mascarada consiste em se "dar ares de sexo", mas desses ares até o ato há surpresas algumas vezes. Por isso, falei de angústia da travessia da mascarada.

No que diz respeito à angústia masculina, como cortei um pouco o que eu diria, talvez não tenha enfatizado o suficiente um aspecto. Falei sobretudo da angústia pela queda do objeto, pela queda do instrumento da potência, mas quando disse que essa queda também tem a função de separação, não explicitei que, na verdade, há um nível mais fundamental da angústia no próprio homem que é a angústia diante do Outro barrado, e que a mulher, muitas vezes, encarna para ele a angústia diante de seu desejo, a angústia diante de seu gozo. Disse que era mais simples, porém devemos nos dar conta também dessa função separadora. É por isso que Lacan, no seminário sobre a angústia, fala de um desejo de castração e da angústia como um índice desse desejo de castração, como desejo de separação em relação à angústia fundamental.

Renata Petri [Doutoranda do Instituto de Psicologia da USP]:
Nesse panorama das condições atuais da feminilidade, você poderia dizer algumas palavras sobre a questão da homossexualidade feminina?

Ana Laura Prates [EPFCL–Fórum São Paulo e Doutoranda do Instituto de Psicologia da USP]:
Gostaria de agradecer seus desenvolvimentos sobre essa questão da feminilidade. Minha pergunta é bastante curta e precisa. Fiquei em dúvida quando você abordou a questão da função de separação provocada pela detumescência. Pergunto se seria possível articular essa função de separação com a tese de Lacan no *Seminário 10* de que a angústia não é sem objeto, ou seja, como a detumescência, de certa forma, presentifica o objeto *a*?

Colette Soler
A primeira pergunta sobre a homossexualidade feminina é muito vasta. Tentei desenvolver isso no meu livro. Para mim, é preciso começar por distinguir o que é verdadeiramente a homossexualidade. Há, como vocês sabem, no movimento analítico um tema que evoca a homossexualidade da mulher histérica e que pode ser ilustrado como o caso Dora, de Freud: sua

adoração da *Madona*, a Virgem Maria[10], objeto suposto do desejo divino. É assim que Lacan situa a fascinação de Dora pela Virgem, como aquela que sustenta o desejo do Outro.

Pode-se chamar isso homossexualidade histérica, mas isso não é realmente a homossexualidade. Equivale antes à questão sobre a outra mulher como suporte do desejo do homem. Não é a mesma coisa da homossexualidade no nível sexual, das mulheres que chamamos lésbicas. Eu diria que sobre essa questão não há uma tese completamente satisfatória nas elaborações de que dispomos, mas, em todo caso, há uma tese muito forte. Freud não tratou dessa questão, que começou a ser discutida pelos pós-freudianos, em particular Ernest Jones, que fez a biografia de Freud[11] e que, segundo Lacan, tinha grande experiência como analista de mulheres homossexuais. A grande tese introduzida por Jones e na qual ele insiste é que entre as mulheres lésbicas a ligação com o homem permanece essencial. Esta ligação permanece mesmo no nível sexual, como testemunha invisível da cena sexual entre duas mulheres. Isso se acrescenta à tese de que haveria, na posição da mulher lésbica, o esforço para fazer melhor que o homem em matéria de gozo da parceira mulher. Aqui estão os dois eixos de desenvolvimento possíveis.

Lacan disse coisas muito interessantes sobre o tema e se opõe a Freud a esse respeito. Freud teria dito que a libido feminina não é civilizatória, mas em Freud não há nenhuma libido feminina. Freud diz que a posição feminina não tem uma virtude civilizadora. É o desejo do homem que tem a função de criação de civilização. Lacan não diz exatamente o contrário, mas faz uma objeção a Freud a esse respeito sobre a corrente das Preciosas, no século XVII, ao dizer que o Eros homossexual das Preciosas teve função cultural fundamental, ao contrário do que chama de entropia social.

Em relação à segunda questão, se ele emprega essa fórmula, é porque o objeto da angústia é um objeto que não é exibível, não é presentificável. Se entendi bem a questão, consiste em dizer que a queda do objeto fálico é muito bem presentificada. Isso não é propriamente uma objeção à tese de Lacan. É por isso, aliás, que ele faz dessa queda do objeto fálico o modelo da queda dos outros objetos que não poderm ser presentificados.

DIDIER CASTANET [EPFCL–Toulouse/França]

Tenho três observações curtas. De início, o *Seminário 10* é o seminário em que Lacan elabora e constrói o objeto pequeno *a*. Em seguida, a isca é atrativa mas também é um logro. Por fim, acerca da questão da homossexualidade feminina, há, de

[10] Freud. Fragmento da análise de um caso de histeria (1905[1901])

[11] Jones. *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud* (1958).

um lado, aquela que seria o super-homem e, de outro, aquela que seria uma histérica, que dispensaria o desejo do homem. Uma questão anexa a essa questão sobre a homossexualidade feminina e a da perversão feminina. Correlaciono a perversão feminina, a suposta perversão feminina, em todo caso, à questão da angústia. Que lugar a angústia tem na perversão?

Cristian Dunker [EPFCL–São Paulo]
Gostaria de agradecer a Colette Soler por sua conferência e parabenizá-la pela forma como conduziu a questão da angústia seguindo um método muito próximo do que encontramos no *Seminário 10: A angústia,* ou seja, um respeito muito grande pela fenomenologia dos afetos e as distinções entre angústia, ansiedade, terror e *ravage*. Seria possível falar um pouco mais sobre as distinções fenomenológicas e sua relação com a separação, com a alienação e com o fantasma? Haveria uma fenomenologia distinta da angústia em cada um desses casos?

Maria Lúcia Araujo [EPFCL–São Paulo]
Gostaria de saber se você poderia falar um pouquinho sobre a perversão na mulher, mas em relação à estrutura clínica, se há estrutura.

Colette Soler
Em relação à pergunta de Didier Castanet, da divisão das mulheres homossexuais em dois pólos, concordo com a existência daquelas que pretenderiam ser um super-homem e que, para isso, estariam em vantagem por não terem o órgão em questão, ainda que isso não pareça se confirmar clinicamente. Quanto às histéricas que dispensariam os homens, nunca as vi. É verdade, eu nunca vi isso. Isso talvez tenha a ver com a definição que se dá para a histeria. É preciso saber se estamos falando da mesma definição. Além disso, a expressão 'dispensar os homens' pode ter vários sentidos. Poderíamos perfeitamente 'dispensar' no sentido de deixar de viver no mesmo espaço, sem que se possa dizer que o sujeito dispensa o homem. Mesmo quando se chega à homossexualidade lésbica, isso não quer dizer que se dispensa o homem. Então aqui há questões de definição.

Sobre a questão da alienação, parece-me certo que Lacan a inicia no seminário sobre a angústia e que ela representa uma virada no seu ensino. Isso se cristaliza no ano seguinte, no *Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise,* posterior aos textos *Posição do inconsciente*, de 1964, e *Do Trieb de Freud*.[12]

[12] Lacan. *O Seminário – livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964); Posição do inconsciente (1964); Do trieb de Freud e do desejo do psicanalista (1964).

A angústia se situa inteiramente no eixo da separação. Se quisermos escrever a relação do S barrado com o A barrado, é nesse eixo entre o S barrado e o A barrado que ela pode surgir. No eixo da alienação, ou seja, no eixo do discurso articulado com o significante, há muito menos angústia. Pode haver uma angústia latente, mas não é uma angústia que cristaliza no momento da angústia. Isso tem sua lógica. Quando estamos no eixo da alienação, estamos confrontados a um Outro que articula aquilo que ele quer, ou seja, trata-se de um Outro que responde. O A barrado é um Outro que não responde ao significante.

Por exemplo, quando você solicitou aos estudantes e disse a eles: "Façam perguntas", trata-se de um Outro que diz o que ele quer. A única forma que haveria de angustiar é se essa muito gentil e amável demanda se tornasse um imperativo superegóico. Se ela se transformasse em uma voz que dissesse a vocês: "E a sua pergunta?", aí poderia haver um pouco de angústia. Em geral, o afeto dirigido ao Outro que responde não é a angústia. Aí poderiam estar a cólera, a indignação, a recusa, e isso fundamenta algumas vezes atitudes de oposição. Vemos muito isso entre os adolescentes, que tomam precisamente o contraponto do que foi dado como orientação. Há muitos afetos ligados a isso, como, por exemplo, a submissão, o sujeito que entra nos moldes, o bom filho e a boa filha, ainda que isso exista pouco...

Por fim, a perversão, que é a palavra com a qual mais me ocupo. Acho que a essa altura falo dos analistas, e não da civilização. Tenho verdadeiramente a sensação de que eles não sabem mais o que é a perversão, e que se utiliza o termo de perversão um pouco de qualquer jeito. Não sei se tenho sobre esse ponto uma tese muito clara. Lacan, em todo caso, tem uma tese muito precisa sobre o que é um perverso, sobre um sujeito que não é neurótico, mas perverso, e considera que se trata de uma estrutura clínica específica.

Minha intenção é retomar essa questão esse ano, entre outras, para tentar me orientar em tudo que se diz a respeito disso. Hoje, há uma tendência de se ver perversos em toda parte. Por exemplo, um pedófilo não é necessariamente um perverso no sentido da estrutura clínica. Assim, se chamarmos perversão todos os sujeitos que não satisfazem sua sexualidade por intermédio de uma relação sexual com o Outro sexo ou, de uma forma mais ampla, com o mesmo sexo, a perversão não terá o mesmo sentido da perversão no sentido clínico. Há, então, certa confusão instaurada a partir de alguns desenvolvimentos de Lacan. Assim, não respondo à pergunta sobre a existência de mulheres perversas no sentido da estrutura perversa

porque penso que antes é preciso nos assegurarmos das definições do que significa exatamente um sujeito perverso.

TRANSCRIÇÃO E TRADUÇÃO
Ana Paula Gianesi e Juliana Hernandez
REVISÃO
Dominique Fingermann
Maria Célia Delgado de Carvalho

referências bibliográficas

ELIOT, T.S. *The Waste Land ant Other Poems.* London: Penguin Books, 2005.

FREUD, Sigmund. (1901-5) Fragmento da análise de um caso de histeria. In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1994. Vol. VII.

FREUD, Sigmund. (1927) Inibições, sintomas e angústia. In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1994. Vol. XX.

FREUD, Sigmund. (1937) Análise terminável e interminável. In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1994. Vol. XXIII.

JONES, Ernest. *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud.* Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

LACAN, Jacques. (1960) Diretrizes para um Congresso sobre a Sexualidade Feminina. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 10: A Angústia* (1962-3). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LACAN, Jacques. (1964) Do Trieb de Freud e do desejo do psicanalista. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. (1964) Posição do Inconsciente no Congresso de Bonneval. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacuqes. *O Seminário – livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 20: Mais ainda* (1972-3). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

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

SOLER, Colette. *O que Lacan dizia das mulheres.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

resumo

Com base nas formalizações de Lacan sobre a questão da castração, essa conferência explora a clínica diferencial da angústia para o homem e para mulher concernindo à relação sexual entre os sexos. Do lado do desejo, como castrado, está o homem e, inversamente, do lado de quem não tem o pênis, as não-castradas, está a mulher. O esforço feminino no tocante ao sexo pode ser traduzido como "gozar tanto quanto ele desejar". Lacan localiza o orgasmo como momento da angústia tanto para os homens quanto para as mulheres, mas com valores diferenciados. Para a mulher, ela é tanto um índice de angústia como assume o valor tranqüilizador, já que ela pode ficar tranqüila nesse momento pela visada sexual do homem. Seu gozo depende não de seu desejo, mas do desejo do Outro. Aí reside sua superioridade em matéria de gozo, mas também uma das razões fundamentais da angústia feminina.

palavras-chave

angústia, castração, desejo, gozo

abstract

From Lacan's formalization about the castration question, this confrence explores the clinical differences of the anguish for men and women concerning the sexual relation among the two sexes. From desire's side, as castrated, is the man and in reverse, in the side of who doesn't have a penis, the women are the non castrated ones. The feminine effort touching sex can be translated as "to joy as much as he desires". Lacan places orgasm as an anguish moment for both men and women with different approaches. To the woman it is not only index of anguish but it also assumes a tranquilizing worth as she can be peaceful in this moment about what men desire's aim is. Her *enjoyment* (*jouissance* in French has the sense of joy and orgasm at the same time), doesn't depend on her desire but on the Other's desire. There lays her superiority in matters of *enjoyment*, but also one of the fundamental reasons for the feminin anguish.

key words

anguish, castration, desire, enjoyment

recebido

25/09/2005

aprovado

10/10/2005

trabalho crítico com os conceitos



Velhice: do destino às escolhas, um caso clássico de eutanásia

Ângela Mucida

destino e escolha

Desenvolvi em um livro recentemente publicado[1] proposições relativas ao conceito de velhice e gostaria de retomar uma delas, velhice e destino, para localizar sua relação com o conceito de escolha e analisar a problemática da eutanásia à luz do caso Freud.

[1] Mucida. *O sujeito não envelhece – psicanálise e velhice* (2004, p.39-41).

Uma primeira observação se refere ao uso do singular e do plural em relação aos conceitos de destino e escolha. Optamos por ler em Freud e Lacan o uso do singular como fato de estrutura, quer dizer, refere-se ao primordial, fundamental e imodificável. Temos nessa direção o recalque originário, o trauma originário, a repetição fundamental, o inconsciente atemporal, o fantasma, o sujeito que não envelhece e o desejo primordial. Já o plural se refere àquilo que faz cadeia, reescreve, transcreve ou traduz alguns dos primeiros traços, já que nem todos podem ser traduzidos.

Esse modo de funcionamento mental traduz, no texto freudiano, a energia ligada e seus dois modos de funcionamento: condensação e deslocamento. Nessa direção, podemos pensar os recalques posteriores, os traumas secundários, as formações do inconsciente, o desejo metonímico etc. O modo de funcionamento psíquico secundário se relaciona à noção de tempo que faz intervalo – à diferença do atemporal marcado pelo inconsciente – e busca certo tratamento do real em cena.

Destino é uma palavra que se presta a muitos sentidos, inclusive opostos: fatalidade, determinado pela providência ou pelas leis naturais, um acontecimento (bom ou mau) não sendo necessariamente uma fatalidade, fortuna, sorte, fado, o que há de vir, objetivo ou fim para o qual se reserva algo. Etimologicamente, conforme o dicionário *Houaiss*, destino vem do latim *destin, destinatì* – deliberação e determinação – composto pelo elemento *Sta*. Este elemento tem múltiplos sentidos: estar estendido no chão, estar imóvel, permanecer firme, estar em postura de combate, estar com saúde, prosperar etc.[2] É interessante essa dupla via etimológica que assinala para destino o caráter de atitude ou decisão, mas que, ao mesmo tempo, implica certo cálculo sobre o que se decide.

[2] Houaiss. *Dicionário eletrônico* (2001).

Na obra de Freud, são inúmeros os momentos nos quais ele utiliza a palavra destino. Ela surge acoplada ao inelutável a que todos os sujeitos são submetidos – real, no sentido lacaniano –, caminho traçado e determinado, aliado à repetição, bem como parte constitutiva de uma determinada construção, passível de inscrever o novo. Ele foi incisivo ao afirmar em *Além do princípio do prazer* (1920) que o destino é uma armação do neurótico, indicando com isso que reside aí a determinação do inconsciente e, portanto, uma implicação irremediável do sujeito ao seu destino, mesmo que ele não se reconheça aí. Em outras palavras, há uma relação intrínseca entre destino, implicação subjetiva e a forma específica de gozo.

Suportando-se por uma perda inicial e irremediável da qual não há como fugir e instaurando o desamparo primordial e a repetição, o destino guarda sempre a possibilidade de reedições em diferentes destinos. Se algo retorna e insiste em ser escrito, o não cessar de se escrever, não cessando, impõe ao sujeito um tratamento, uma direção, já que não pode ser apagado. A associação entre destino e atitude nos leva a pensar inclusive em sua relação com o ato, tal como formalizado por Lacan em *O ato psicanalítico* (1967-1968)[3], pois aí o sujeito está implicado, bem como aquilo que causa seu desejo, mesmo que persistindo sob uma cota de alienação, promove uma suspensão do saber, acarretando efeitos precisos sobre o sujeito.

[3] Lacan. *O Seminário: O ato psicanalítico* (1967-8), (Inédito, aula de 10 de janeiro de 1968).

Tudo isso não é alheio à concepção de escolha forçada, tal como concebida por Lacan. A conjunção entre escolha e algo que foi forçado indica que não se trata de qualquer escolha; esta se situa na contramão do que o discurso capitalista atual tenta vender como "livre escolha". Da mesma forma que o destino fundamental, o conceito de escolha forçada ou a alienação fundamental em Lacan remete a algo primordial da constituição do sujeito que implica sempre uma perda, assim como escreve uma marca da qual ele não pode jamais se esquivar.

Não deixa de ser interessante assinalar ainda a conjunção sinonímica entre forçado e pressionado, pois a pressão, em psicanálise, reenvia-nos a uma força contínua, sem trégua, diante da qual o sujeito não tem como fugir. Isso faz cadeia com a idéia de destino, anteriormente assinalada, e com os conceitos de recalque originário, pressão pulsional, repetição e desamparo. Assim, malgrado a alienação fundamental imponha a cada um o irremediável do encontro com o Outro, com tudo que isso implica de perda, limite e falta, é a partir disso que o sujeito pode responder à falta estrutural com as mais diversas escolhas e destinos que tocam seu desejo fundamental.

Destino e escolha são, portanto, inscrições dos significantes mestres sobre o sujeito e traçam sempre uma marca, a mais particular possível e da qual nenhum sujeito pode se esquivar. Como fato de estrutura, a escolha metaforizada por Lacan como "a bolsa ou a vida" – escolhendo-se uma, perde-se inevitavelmente a outra – demonstra a tese de que o sujeito é efeito de uma escolha perdedora, colocando-o irremediavelmente responsável por todas as outras escolhas possíveis que fazem laço com essa primeira e mais fundamental. Aí está toda armação neurótica para dar conta do real inscrito desde sua entrada na linguagem. Mesmo que o neurótico queira se esquivar dele, não há como apagá-lo.

O fundamental dessa escolha primordial, portanto, é que, a partir da perda inaugural e estrutural, no caso da neurose, algo pode ser reeditado, traduzido; entra-se na possibilidade de um segundo tempo que permite um tratamento da ferida inaugural implantada no ser pelo trauma do recalque. O que a psicanálise busca é – ao operar com a escolha e com o que de destino toda relação tem com o real pulsional – tornar o sujeito responsável por sua determinação.

velhice, destino e escolhas

Enquanto destino, a velhice indica que cada um envelhece e inscreve sua velhice apenas de seu próprio modo, em conformidade com sua forma de gozar: forma de inscrição de seus significantes mestres. A velhice não traz em cena uma outra estrutura e, muito menos, uma nova forma de gozar. Todavia, se a forma de gozar indica o que para o sujeito insiste em se escrever sempre, há algo que vigora para além do *automaton* da repetição, nomeado por Lacan de *tychê*, e que permite a inscrição do novo. Dito de outro modo, o que não envelhece, fixo e imodificável, se entrelaça àquilo que passa no tempo e permite trazer o novo.

A velhice, como destino particular, permite ainda afirmar que ela se mede pelos atos. São eles que permitirão a passagem de um destino nem sempre divertido, prescrito tantas vezes pelo real do corpo e por um saber geral, ao saber não-todo e particular de como cada um pode conduzir sua velhice. Os atos permitem atualizar o que passa no decurso do tempo, transformando destino e escolha. Vale lembrar que Lacan, a propósito dos efeitos do ato sobre o sujeito, referiu-se a travessia do Rubicão por César, que, em vez de se "aposentar", tornou-se o responsável por uma mudança do curso da história romana.

Assim, a tese de que cada um só envelhece concernido à sua forma de gozar é paradoxal: tanto indica o que permanece e não envelhece jamais quanto impõe uma nova escrita. Se nem tudo pode ser escrito, falta o objeto nessa inscrição significante, abrindo-se a possibilidade de que cada um busque formas inéditas de conduzir o real da velhice. Se há o inevitável da velhice e suas perdas bem reais, se há o imodificável, ele só o é sob a guarda do mais particular que habita cada sujeito. Nessa direção, não há uma velhice natural. Ela é sempre atravessada pelo campo da linguagem que habita o sujeito e seus traços. Mas, como um dos nomes do real, ela é particularmente propícia ao surgimento do desamparo e demanda uma condução do real. O desamparo, presente de forma por vezes muito gritante na velhice, relaciona-se intimamente com a maneira que o sujeito pode conduzir o desamparo em sua vida. Não há uma "regra de ouro" para lidar com o real e cada um somente o faz à custa de suas próprias marcas e escolha.

De toda forma, mesmo não escolhendo, o sujeito é escolhido, uma vez que diante do encontro com o real primordial, o trauma fundamental, há sempre uma resposta. Na neurose, a resposta inaugural impõe ao neurótico a busca de possíveis perguntas diante das quais ele nunca se sente completamente adequado, pois elas transitam pela contingência da vida.

Freud – velhice e eutanásia[4]

Quando se pensa no velho Freud, em geral se toma como ponto de partida seu pessimismo em relação à velhice, esquecendo-se que aquilo que poderia ser nomeado como sua entrada na velhice foi permeada pela vivência de inúmeras e freqüentes perdas, e a presença de um câncer que perdurou por 16 anos.

Em 1919, aos 63 anos, perde sua filha Sophie com 26 anos, e logo depois o pai de Jones. Em 1923, é detectado, a princípio pelo próprio Freud, um tumor maligno em sua mandíbula, sem que nessa época ele saiba de sua gravidade. No mesmo ano, perde seu neto mais querido, filho de Sophie, com apenas quatro anos e meio, de meningite tuberculosa. E, conforme Mannoni[5], confessa sofrer de depressão numa carta a Ferenczi. Em 1926, escreve a Binswanger que não tinha mais prazer em viver[6]. Aos 65 anos, afirma a Ferenczi ter entrado na velhice, data que prenuncia o anúncio de seu câncer dois anos mais tarde. Em direção similar, escreve a Lou Andréas-Salomé:

> Eis aqui alguém que, em vez de trabalhar até a velhice (veja o exemplo a seu lado) e então morrer sem preâmbulos, contrai uma horrível

[4] Segundo Roberto Goldin, o termo eutanásia vem do grego, podendo ser traduzido como "boa morte" ou "morte apropriada". O termo foi proposto por Francis Bacon (1623) em *Historia vitae et mortis*, como sendo o "tratamento adequado das doenças incuráveis". De maneira geral, entende-se por eutanásia quando uma pessoa causa deliberadamente a morte de outra por um outro que não ele mesmo como forma de evitar seu sofrimento causado por um longo período de doença. Ela pode ser ativa, passiva ou por omissão de tratamento. Essa é empregada ainda como utilização dos meios adequados para tratar uma pessoa que está morrendo (http://www.bioetica.ufrgs.br/eutanasi.htm).

[5] Mannoni. *O nomeável e o inominável* (1991, p. 92).

[6] Ibidem.

> doença na metade da vida, tem que ser tratado e operado, desperdiça seu pouco dinheiro [e] rasteja por um tempo indefinido como um inválido [...] Enfrentei as realidades infames, mas não suporto bem a idéia das perspectivas à minha frente, e não consigo habituar-me à idéia de uma vida sob sentença.[7]

Apesar desse insuportável de uma vida sob sentença, dessa "existência ameaçada de demissão", sabemos que Freud jamais deixou de trabalhar e a cada melhora respondia à vida pelo desejo e com atos efetivos que marcaram sua obra.

Não suportar a existência sob "ameaça de demissão", a passagem ao nada ou uma vida sob sentença, foi a maneira freudiana de jamais se ausentar de sua condição de sujeito. Isso está presente desde o início em sua relação com o câncer. Sabe-se que Max Schur o detectou quando Freud se preparava para partir de férias à Itália e resolveu não lhe contar. Ele tem uma hemorragia e retorna imediatamente da viagem. Max Schur lhe confirma o diagnóstico de câncer e os motivos por que não havia lhe contado, ao que lhe responde: "Mas com que direito!"

Para além dos traços fisiológicos ou sociais descritos, a entrada de Freud "na terceira idade" foi permeada por um confronto real de forças que o puxavam para a vida e para a morte. A velhice, todavia, não implica o domínio puro das pulsões de morte, não obstante Freud fizesse por vezes a conjunção entre sua velhice e a queda do desejo.

> Uma crosta de indiferença está lentamente insinuando-se sobre mim: um fato que afirmo sem queixas. É uma evolução natural, uma maneira de começar a ficar inorgânico. O 'desprendimento da velhice', acho que é assim que se chama. Deve estar ligado a um desvio decisivo na relação das duas pulsões postuladas por mim. A mudança que ocorre talvez seja muito notável. Tudo é tão interessante quanto era antes, os ingredientes tampouco muito diferentes. Mas falta uma espécie de ressonância.[8]

Mas que vida tende para a morte? Se cada um morre apenas de seu modo, não existe morte natural; se há uma predominância da pulsão de morte sobre a pulsão de vida, a vida tende para a morte. Em *Além do princípio do prazer*, o tender para a morte põe em circuito a própria vida: "*Si vis pacem, para bellum.* Se queres preservar a paz, prepara-te para a guerra"[9]. Ou, com

[7] Freud. *Freud – Lou- Andréa-Salomé: correspondência completa* (1966, p.178-9). Em 1924, ele já acentuara em outra carta a Lou Andréas-Salomé: "Suportei bem todas as realidades repugnantes, mas aceito mal as possibilidades, não admito facilmente essa existência ameaçada de demissão"

[8] Freud. *Freud – Lou Andréas-Salomé: correspondência completa* (1966, p.178-9).

[9] Freud. Reflexões para o tempo de guerra e morte (1915, p. 339).

São João: "Se queres suportar a vida, prepara-te para a morte"; estejas preparado para aceitar a morte como um limite e uma possibilidade. Nessa direção, suportar a vida é suportar a falta, é suportar o limite ao princípio do prazer, o real, conduzindo-o a algo que não seja a própria morte ou ao gozo mortífero. É no paradoxal dessa empreitada que cada um pode conduzir sua vida a uma morte o mais contingente possível.

Parece-nos que foi essa a direção da eutanásia de Freud, ao indicar a Max Schur em 1929 – dez anos antes de sua morte – que podia suportar dores fortes e odiava tranqüilizantes, mas esperava que o mesmo não lhe deixasse sofrer inutilmente. Em setembro de 1939, em um estado de total deterioração, protegido por um mosquiteiro para evitar o odor terrível que exalava, conforme acordo firmado com Max Schur e sua filha Anna, Freud pede a ele que termine com a tortura.[10]

[10] Mannoni. *O nomeável e o inominável* (1991, p.105)

Temos aí, diante de um destino funesto que perdurou tanto tempo e do qual Freud jamais se esquivou como sujeito analiticamente responsável, uma escolha possível diante do impossível. Em outros termos, a morte e a velhice de Freud foram delineadas por seus traços e sua forma de conduzir o real, e isso faz uma diferença notável na escolha pela eutanásia; eis um sujeito implicado em sua decisão. Nunca é fácil, entretanto, saber do limite e, muito menos, da escolha pela morte real, já que a morte do desejo não assolou a vida de Freud. Assim, a escolha pela eutanásia sempre toca questões éticas importantes que devem ser discutidas.

Como, à luz da experiência de Freud, pensar a eutanásia como um dos caminhos indicados pela nova ciência em resposta ao real de muitas patologias e já em voga em alguns países? O que a difere de outros casos?

No filme *Menina de ouro*, de Clint Eastwood, a protagonista segue seu destino marcado pelos significantes paternos fundamentais: "Nasci com 1,30kg e meu pai dizia que lutei para chegar ao mundo e lutaria para sair". Tornando efetivos os significantes mestres, torna-se uma boxeadora; a "única coisa" que realmente amava na vida. Vivendo sob o império de tudo que toca bem de perto a morte pelas lutas de boxe, é exatamente pela luta derradeira, aquela que a levaria ao reconhecimento mundial, que encontra no real do corpo uma vida amputada de luta.

Com a medula totalmente destruída, sem poder andar, locomover-se, mesmo em cadeiras de roda, respirando apenas artificialmente, ela clama pela eutanásia como forma de morrer ainda sob os últimos traços do reconhecimento do Outro: "Não posso ficar assim, não depois do que vi, vi o mundo. Apareci em revistas, cantaram meu nome..."

Diante da primeira resposta negativa de seu treinador, ela luta por morrer da única maneira possível e ainda disponível: mordendo a própria língua. Da possibilidade da distanásia[11] à eutanásia, o encontro com a morte se faz, então, pelas mãos de seu treinador.

Em *As invasões bárbaras* e outros filmes que recorrem ao tema, a eutanásia se inscreve, ao contrário de *Menina de ouro*, por meio de um ritual entre amigos cuidadosamente preparado, no qual os sujeitos com doenças incuráveis têm o suporte do Outro para uma espécie de suicídio ao avesso. Em *Mar adentro*, ao contrário, o não consentimento judicial do direito à morte leva à eutanásia clandestina. Nesse filme, trata-se de um sujeito que resguarda ainda muito humor para lidar com a situação, faz laços com o Outro, mas com o firme propósito de querer morrer após o cansaço de 28 anos de tetraplesia. Liberdade ou morte? De que escolha se trata nesse caso?

No *Seminário 5*, Lacan acentua que "quanto mais o sujeito se afirma, com ajuda do significante, como querendo sair da cadeia significante, e quanto mais entra e se integra nela, mais ele próprio se torna um signo dessa cadeia. Quando abole a si mesmo, torna-se mais signo do que nunca [...] é a partir do momento em que o sujeito morre que ele se torna, para os outros, um signo eterno, e os suicidas mais do que os outros"[12].

Se isso explica, conforme Lacan, tanto a "beleza horrenda" quanto a "beleza contagiosa" do suicídio, a tentativa dessa passagem ao ato é a de apagar o Outro, enquanto na eutanásia é a presença do Outro no "ato" que busca fazer da morte uma escolha diferente daquela do suicida. Nossa primeira hipótese é de que a presença do Outro na eutanásia é uma tentativa de dar à morte o destino mais pessoal possível, preservando e tentando conferir aos traços o caráter de eternidade, mobilizando-os no momento em que eles poderiam se apagar.

Não podemos, todavia, esquecer-nos que, pelos caminhos da vida, alguns traços se dissipam, se transformam, mas não se eternizam no sujeito. Na eutanásia, a presença do Outro retifica a eternidade – "Não me deixe deitada aqui até não ouvir mais as pessoas cantando"[13]–, enquanto a vida só se faz por novas traduções, transcrições, re-inscrições. Apenas a morte real pode eternizar os traços e, nesse sentido, a eutanásia faz laço com o suicídio. Mas na eutanásia se trata de uma escolha que implica um ato?

Se retomamos a tese lacaniana de que o ato é a leitura do ato, tanto no suicídio quanto na eutanásia quem lê não é o sujeito, portanto não lhe aportam nenhuma modificação. Nessa direção, Lacan é incisivo ao afirmar o caráter revolucionário e cria-

[11] A distanásia consiste em atrasar a morte o máximo possível, com todos os meios disponíveis, mesmo sem esperança de cura. Isso significa muitas vezes um sofrimento adicional para o doente. É também chamada de "intensificação terapêutica"

[12] Lacan. *O Seminário – livro 5. As formações do inconsciente* (1957-8, p. 254).

[13] Do filme *Menina de Outro*, de Clint Eastwood.

dor do ato, e evocar nesse momento o mito da criação (não há começo sem ato). Freud não marcou a história da psicanálise e não revolucionou todo um pensamento depois dele pela escolha da eutanásia, pois "a eficiência de um ato nada tem a ver com a eficácia de um fazer"[14]. Na eutanásia, trata-se da eficácia do fazer. Não obstante, não podemos dizer que Freud "não estava nem aí" na decisão pela eutanásia.

[14] Lacan. *O seminário: O ato analítico* (1967-8), (Inédito, aula de 6 de dezembro de 1967).

O retorno à experiência de Freud nesse momento em que a ciência debate a questão da eutanásia busca delimitar seu caráter de exceção: ali sempre esteve presente um sujeito implicado em seu desejo e suas escolhas. Vale lembrar a esse respeito a fórmula do ato no verso de Rimbaud proposta por Lacan:

> Um golpe de teu dedo sobre o tambor descarrega todos os sons e começa uma nova harmonia. Um passo teu é o levantamento de novos homens e a hora em marcha. Tua cabeça se desvia, o novo amor. Tua cabeça se volta, o novo amor[15].

[15] *Ibid.*

Por conseguinte, se algumas escolhas pela eutanásia tocam a escolha fundamental, fazendo valer a tese de que cada um morre de seu próprio modo, a eutanásia não tem a mesma estrutura do ato tal como formalizado por Lacan. O que dizer, então, da eutanásia involuntária e da legalização sobre o direito de vida e morte?

Não se pode desconsiderar que estamos bem longe da morte como "fato natural" e da medicina concebida apenas como cura. Os corpos doentes são isolados e cuidados a partir de mecanismos cada vez mais sofisticados que em geral impõem o afastamento do doente de todos os laços afetivos que o cercam e das decisões do tratamento. As técnicas de prolongamento da vida trazem quase sempre um despojamento total da subjetividade; os sujeitos morrem sozinhos, subtraídos das palavras, das vestes do narcisismo, provocando, muitas vezes, a percepção de um despedaçamento (*morcellement*)[16] corporal. Todo sujeito teme estar nessas condições e isso se acopla freqüentemente ao horror à velhice, já que tantas vezes ela se iguala ao despojamento subjetivo e à decrepitude corporal.

[16] Em francês, *morcellement* conjuga-se com *mort* (morte) e *scellement*: colagem, cimentação.

Tanto a distanásia quanto a eutanásia, portanto, aportam questões atuais à psicanálise, pois tocam diretamente a condição do ser falante. A problemática da legalização da eutanásia está longe de ser uma questão simples, pois confere direito e poder bastante perigoso sobre a vida e a morte. No lugar de escolhas possíveis, pode imperar a soberania do ato médico. Termos como "morte digna" e "liberdade de escolha" não são fáceis de serem interpretados. Um sujeito diante do insuportável pode ter as mais diversas reações, e é sempre muito difícil um prognóstico infalível da doença, já que esta é atravessada por significantes que ultrapassam em muito o saber da ciência.

Igualmente difícil é a escolha pela distanásia, e muitas famílias se vêem diante de casos de doentes terminais, principalmente idosos, impossibilitados de uma resposta diante da questão médica: levamos ao tratamento intensivo ou não?

O caso da Holanda tem sido até agora tomado como referência de uma experiência que alguns países, como os Estados Unidos, querem adotar, mas isso tem causando inúmeros protestos e a criação de associações contra a eutanásia. Regularizada em 2002, mas praticada pelo menos vinte anos antes de forma clandestina, a legalização da eutanásia traz questões bastante sérias, pois, para além da eutanásia voluntária com todas as questões delicadas que só podem ser analisadas caso a caso, persistem numerosos casos de eutanásia involuntária, como a retirada do tratamento sem a permissão do paciente e a overdose de morfina. A eutanásia involuntária atinge tanto doentes em fase terminal e recém-nascidos com má formação quanto crianças com enfermidades graves, idosos e doentes psiquiátricos.

Como, então, determinar a intencionalidade do ato médico, sempre passível de erros de diagnóstico e prognóstico? Que é o impossível da vida quando estão em jogo o sujeito e a pulsão? Como atender a uma demanda de morte sob um estado no qual o sujeito se encontra atravessado pelo real? Se este demanda um tratamento, legalizar essa prática não seria a mais decidida tentativa de apagar todo o real inscrito para o ser falante? A legalização dessa prática com poder absoluto concedido ao ato médico não poderia levar a uma nova hegemonia pela qual seriam eliminados todos os corpos que não respondessem à nova ordem do ideal de saúde? Como separar tal prática do contexto econômico e dos gastos públicos, em especial com relação aos idosos?

Imobilizado, olhando perplexo para o que sua vida havia se tornado, Paulo, 69 anos, afirma ter lido tudo sobre sua doença: esclerose lateral amiotrófica. Ter lido tudo inclui aquilo que o discurso médico descreve como a síndrome tipo ELA: patologia do neurônio motor (atrofias musculares neurogênicas) de etiologia desconhecida, provocando distúrbios caracterizados por fraqueza muscular e atrofia por denervação. Essa fraqueza muscular é progressiva e seguida pela deterioração dos músculos (amiotrófica), começando nas extremidades, usualmente em um lado do corpo (lateral), quando ocorre a paralisia bulbar progressiva (ataca a língua e a glote) e o paciente deixa de mastigar e falar.

Destino traçado por algo irremediável e, pensaríamos, sem saída. Entretanto, apesar de ter lido todas as descrições médicas de sua doença, esse sujeito ainda insiste em traduzir algo do real de sua história. Perdera a fala, com o lado esquerdo de seu corpo

"morto" – Paulo é canhoto –, mas aprendeu a utilizar o lado direito com o qual escrevia. Logo no início do tratamento, sinaliza: "Já li tudo sobre minha doença, mas, do meu fim, eu não sei". Não saber do fim, apesar do destino tão funesto desse tipo de patologia, era ainda poder escrever algo para além daquilo que o discurso e o ato médico prescreviam. Era apostar em alguma escrita para além de toda destituição subjetiva que se apresentava no real do corpo, escrevendo progressiva e dolorosamente a morte. Podemos nos perguntar, portanto, o que faz esse sujeito ainda querer escrever.

O real faz acordar e os efeitos disso são sempre imprevisíveis. Rememorando Lacan, sabemos que o ato expõe a vida. Para além de todas as dificuldades que a prática analítica encontra na condução desse real, "do fim não se sabe". Isso ressoa. Ressoa com tudo que impõe de vida arriscada e de real. Ressoa e faz acordar o discurso analítico pondo-o à prova como tratamento do real. Ressoa na clínica que se suporta no fracasso e se posta na contramão de qualquer resposta hegemônica diante da vida, porque, afinal, da morte nada sabemos.

referências bibliográficas

FREUD, Sigmund. (1896). Carta 52. In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. Vol. I.

FREUD, Sigmund. (1920). Além do princípio do prazer. In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XVIII.

FREUD, Sigmund. (1966) *Freud – Lou Andréas-Salomé: correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

HOUAISS. *Dicionário eletrônico*, 2001.

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 5: As formações do inconsciente* (1957-1958). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

LACAN, Jacques. *O Seminário: O ato psicanalítico* (1967-1968). Inédito.

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

MANNONI, Maud. (1991) *O nomeável e o inominável*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

MUCIDA, Ângela. *O sujeito não envelhece – psicanálise e velhice*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

resumo

A partir das proposições: a velhice é um destino singular e um efeito dos discursos, esse texto pretende retomar o conceito de destino em Freud e escolha em Lacan problematizando a questão da eutanásia tendo como referência o caso Freud.

abstract

From the propositions: the elderliness is a singular destiny and a discourse's effect, this text intents to get back the concept of destiny in Freud and choice in Lacan discussing the problem of euthanasia and having as reference Freud's case.

palavras-chave

destino, escolha, velhice, eutanásia, ato.

key words

destiny, choice, elderliness, euthanasia, act

recebido

01/09/2005

aprovado

22/09/2005

As escolhas da subjetividade de nossa época

Marie-Jean Sauret

Ouvimos repetir que se deve dar um sentido a isso e àquilo, a seus próprios pensamentos, a suas próprias aspirações, aos desejos, ao sexo, à vida. Mas da vida não sabemos nada de nada. Os sábios gastam o fôlego nos explicando. Meu medo é que, por culpa deles, o real, essa coisa monstruosa que não existe, acabe por pegar, por prevalecer. A ciência substitui a religião, e ela é de outra forma mais despótica, obtusa e obscurantista. Há um deus-átomo, um deus-espaço etc. Se ganhar a ciência ou a religião, a psicanálise está acabada.

Jacques Lacan*

* Lacan. Não pode haver crise da psicanálise (1974).

A época atual não é a de Freud. E não se tem certeza que seja ainda a de Lacan. É possível que "a subjetividade de nossa época" origine, como indicam as vozes, uma "nova economia psíquica"? Isso certamente nos levaria a supor que registraríamos escolhas específicas a respeito do sexo, da vida e da morte.

Lembramos o comentário de Lacan:

> Nossa tarefa é a re-introdução no registro do sentido, registro que deve, ele próprio, se reintegrar ao seu próprio nível. Brücke, Ludwig, Helmholtz, Du Bois-Reymond constituíram um tipo de fé jurada: tudo se reduz às forças físicas, de atração e de repulsão. Quando tomamos essas premissas, não há razão alguma para sair delas. Se Freud saiu, é porque tomou outras: ele ousou dar importância ao que chegasse, por exemplo, às antinomias de sua infância, aos seus problemas neuróticos, a seus próprios sonhos. É lá que está Freud, e é para nós todos um homem colocado no meio de todas as contingências mais humanas: a morte, a mulher, o pai.

Nada negará que o cientificismo domina na era da globalização. Então, será o homem de nosso tempo inacessível às "contingências mais humanas"? Para isso, seria preciso concluir

que são as próprias condições de reinvenção e de existência da psicanálise que estão ameaçadas e, além dessas, as de um laço social viável.

1

Interrogar a escolha do sujeito na vida, na morte e no sexo acabará parecendo estranho para nossos contemporâneos, pois são cada vez mais numerosos os persuadidos de que não há escolha, de que as decisões aparentes do sujeito se resolvem por uma soma de determinações biológicas, sociais, psicológicas e suas interações. São igualmente numerosos os que consideram que Freud inventou uma linha de determinação suplementar, isto é, pela via do inconsciente. O sujeito capaz de escolha não é todo sujeito. Ele não é mais o sujeito do livre-arbítrio, aquele deliberadamente franqueado de toda opressão. Há um certo paradoxo em nossa atual aquisição da idéia – para se ater a uma única – segundo a qual o sujeito "está inelutavelmente ligado a seu destino por seus genes e ao mesmo tempo é culpado de suas doenças por suas más condutas", "*não-responsável* (por sua herança genética) e *culpado* (por seu comportamento) de suas doenças"[1] (a AIDS, mas também o câncer etc.)!

Seja qual for, essa abordagem do tema deveria nos sensibilizar para a insistência de Lacan, nem sempre lembrada, sobre o fato de que as coordenadas de uma subjetividade sempre são extraídas de uma forma histórica e determinada dos traços, das posições e dos valores comuns a maior parte dos sujeitos de uma época em suas relações com o Outro como discurso[2]. Lacan expõe sua análise da "subjetividade de sua época" em vários trechos de seu ensino. Certamente, lembramo-nos do *Seminário: livro 17* ou da conferência de Milão, em que ele desenvolve a estrutura do discurso capitalista. O bastante para admitir que a ciência (o discurso científico, a tecnociência, o cientificismo) e o mercado dominam a forma capitalista do "pseudo" laço social contemporâneo.

Tomarei como ponto de partida, no entanto, duas páginas de *Escritos* que figuram no famoso artigo do "estádio do espelho". A análise que Lacan propõe para o campo social e a economia psíquica, que é correlata ao fim da Segunda Guerra Mundial, apresenta todas as características de uma visão profética para nosso próprio tempo. Diante disso, é possível que o homem moderno já estivesse encarnado nessa época e que a distinção entre modernidade e segunda (ou pós) modernidade seja inválida? De todo modo, Lacan definiu o homem contemporâneo a partir de suas escolhas na vida, na morte e no sexo, além de algumas outras.

[1] Gori & Del Volgo. *La santé totalitaire. Essai sur la médicalisation de l'existence* (2005, p. 123).

[2] Devo a Sidi Askofaré a atenção a essa referência. Cf. Lacan. Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. (1956, p. 281-282)

Examinemos esse texto. Na verdade, Lacan não descreve as características do campo social, mas "a negatividade existencial, cuja realidade é tão vivamente promovida pela filosofia contemporânea do ser e do nada". Lacan desaprova essa filosofia de seu tempo segundo a qual a consciência se basta, posto que a autonomia que ela valoriza nada mais é que a conseqüência dos não-reconhecimentos constitutivos do eu aos quais está encadeada.

No momento em que escreve *O estádio do espelho*, em 1949, Lacan considera estar "no início do empreendimento histórico de uma sociedade para não mais se reconhecer com outra função além da utilitária"[3]. E acrescenta: "na angústia do indivíduo diante da forma concentracionária do laço social, cujo surgimento parece recompensar esse esforço". Desde então, sabemos que o utilitarismo da sociedade se tornou ainda mais opressor, e que o campo de concentração tende a ressurgir ou mesmo se confundir com a globalização. É nesse contexto que Lacan enumera os impasses subjetivos resultantes à luz das justificativas dadas pelo existencialismo – justificativas que o julgam, isto é, que demonstram como sua cegueira sobre o inconsciente participa dessa sociedade: uma liberdade que jamais se afirma tão autêntica quanto dentro das paredes de uma prisão, uma exigência de engajamento em que se exprime a impotência da pura consciência para superar qualquer situação, uma idealização voyeurista-sádica da relação sexual, uma personalidade que só se realiza no suicídio, uma consciência do outro que só se satisfaz pelo assassínio hegeliano.

[3] Lacan. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je (1949, p. 95)

> A esse respeito – conclui Lacan – toda nossa experiência se opõe na medida em que nos desvia de conceber o eu como [...] organizado pelo 'princípio de realidade', onde se formula o preconceito cientificista mais contrário à dialética do conhecimento – para indicar que devemos partir da função de não-reconhecimento que o caracteriza [...][4].

[4] *Ibid.*, p. 99.

Aqui se mede a distância entre o que nos cerca e a crítica de Lacan. Nos países economicamente mais desenvolvidos, o suicídio já quase é a principal causa da mortalidade de crianças, adolescentes e jovens; a violência conjugal, proporcional ao nível socioeconômico, apaga ou traveste os últimos relevos de erotização do sexual; e *a ectogênese*, ao completar a ruptura freudiana entre sexualidade e reprodução, restabelece tendencialmente o projeto eugênico nazista (cf. as "casas do amor", *Liebenshaus*). Exportado de regiões menos favorecidas, o atentado suicida parece se tornar uma prática habitual de luta... Que aconteceu? A fórmula que Freud dirigia a seus contemporâneos – "A salvação do homem está na escolha" – ainda faz sentido para nós?

2

Graças à psicanálise sabemos que o sujeito, esse que fala dentro do humano, tem a estrutura da linguagem. Cada sujeito é precedido lógica e cronologicamente pelo Outro que lhe fala, que se dirige a ele nas ocasiões certas, e que assim lhe fornece as palavras. Mas cada sujeito, por sua vez, só toma a palavra para esbarrar no enigma do que o Outro quer dele, e que, desse modo, retira-lhe uma parte. Ele se depara, então, com seu próprio enigma de sujeito, já que, na linguagem, ele é apenas representado, é ausente. Freud identificou essa falha estrutural de saber com o recalque original, ou o inconsciente, e situou o desejo como conseqüência dessa falta de ser. Já Lacan introduziu o termo gozo para nomear a substância negativa desse ser que o sujeito descobre estar perdida desde que começa a falar.

Essa estrutura situa o humano como resultado de um duplo nascimento: uma vez como animal e outra como falante. Esse segundo nascimento sempre se efetua no seio do Outro. A clínica mostra que o problema que existe para cada um de nós é obter do Outro o saber que "taparia" o furo que afeta o significante, mas sem que, nesse processo, o sujeito se reduza ao saber do Outro. Em outras palavras, o sujeito deve se assegurar de que não se dissolverá dentro do Outro. Seguindo Pierre Bruno[5], poderíamos resumir a estrutura do sujeito em duas proposições: "Eu quero que o Outro esteja à minha disposição, mas não quero estar à disposição dele". Ou, em termos lacanianos: "Eu quero gozar do Outro; não quero ser gozado por ele". Tal é a dissimetria constitutiva da estrutura do sujeito.

[5] Bruno. Symptôme contre phallus (2004).

Historicamente, o humano sempre exigiu seu ser do Outro. Mitos, religiões e filosofias funcionam seguindo as ontologias, e voltam a deixar a garantia da resposta (ao que é o humano) nas mãos dos deuses. Mas os humanos não ficam aprisionados às respostas ontológicas que eles mesmos fabricam, nem às respostas de seus supostos guardiões. Podemos verificar que, no decorrer do século V grego, a economia psíquica, o heteronômio dirigido pelos deuses, tornou-se autônoma. Foi preciso, então, inventar um sistema político para homens livres: a democracia. Quem garante a autoridade do eleito quando os deuses desertam a terra e vão para o céu? A carga é devolvida à religião monoteísta, em particular ao Deus Pai, pelo menos em grande parte da Europa. Deus mantém a autoridade, mas o faz do céu.

O que caracteriza o laço social, então, é "a preocupação de si", exigida dos cidadãos nos planos físico, psicológico, mo-

ral, cultural e cultual, sem que esses planos sejam realmente discerníveis. O Deus-Pai, providência, divide a criação com a primeira de suas criaturas. De um lado, os homens esperam tudo de Deus, mas, de outro, é forçoso constatar que não cessaram de inventar e de criar tanto no plano artístico quanto no científico, sem o que ainda estaríamos na idade das cavernas.

O advento da ciência moderna e a rejeição cartesiana da subjetividade fora do discurso da ciência que, todavia, fabrica essa subjetividade mudam as cartas do jogo. A nova racionalidade desqualifica o próprio recurso às ontologias e a todas as suas figuras de autoridade. Somente a explicação científica tem prestígio. A ciência pretende liberar o humano do capricho da divindade e submetê-lo à tirania do conhecimento de que ela é capaz. Mas o humano funciona sempre da mesma maneira, confrontado com o enigma do que ele é, sempre dividido: de um lado, sujeito da ciência, sujeito da explicação ("Como as coisas funcionam?"), e, de outro, sujeito da religião, sujeito do sentido ("Por que existe qualquer coisa mais que nada?"). A nova economia psíquica (que poderíamos homologar ao sujeito kantiano) é caracterizada não somente por essa divisão, mas pelo fato de que o sujeito do sentido entra em pane diante da desqualificação das ontologias. É grande a tentação de responder à questão do sentido valendo-se do tratamento científico. A convicção, segundo a qual a ciência "tem resposta para tudo", produz uma ideologia nova, que é o cientificismo.

Diante da falência do sentido, o sujeito repatria a ontologia para seu íntimo. Etimologicamente, "repatriar" significa "reconduzir a, ou constituir a região do pai"! De fato, para garantir a verdade de sua "doutrina pessoal", o sujeito abandona o Deus Pai pela figura de autoridade que ele deduziu e que tem a seu alcance. Com o recurso do pai, Deus se torna inconsciente. Assim é a neurose, uma religião privada que Freud expõe no fim do século XIX. A neurose irrompe na cena social com um sujeito forçado a abandonar a solução dada pelas ontologias para fabricar uma que lhe fosse própria e localizada em sua fantasia. Em certo sentido, como Lacan destaca, a neurose "freudiana" é uma maneira de salvar não somente o pai, mas Deus. No entanto esse momento de mudança de discurso (que é também uma mudança de civilização) é a ocasião para o sujeito verificar que a solução pelo pai não é melhor que a solução pelas ontologias, se lhe é confiscada a responsabilidade por suas escolhas – sobre a vida, o sexo, a morte.

Essa época é a do desenvolvimento da ciência. Os ancestrais da psiquiatria e da psicologia modernas se esforçaram para reduzir a economia psíquica às determinações naturais. O que fez Freud escapar dessa concepção? Vocês conhecem a resposta de Lacan:

> Nossa tarefa é a reintrodução no registro do sentido, registro que deve, ele próprio, se reintegrar ao seu próprio nível. Brücke, Ludwig, Helmholtz, Du Bois-Reymond constituíram um tipo de fé jurada: tudo se reduz às forças físicas, de atração e de repulsão. Quando tomamos essas premissas, não há razão alguma para sair delas. Se Freud saiu, é porque tomou outras: ele ousou dar importância ao que lhe chegasse, por exemplo, às antinomias de sua infância, aos seus problemas neuróticos, a seus próprios sonhos. É lá que está Freud, e é para nós todos um homem colocado no meio de todas as contingências mais humanas: a morte, a mulher, o pai.[6]

[6] Lacan. *Seminário 1: Os escritos técnicos de Freud* (aula de 18 de novembro de 1953).

Nessa citação, Lacan afirma que o sentido não se deixa levar à explicação porque Freud, em meio às contingências, resistiu ao determinismo. Como compreender essa afirmação? Freud se viu confrontado com um real irredutível a qualquer determinação porque esse real exigia uma interpretação, um apelo ao sentido. Sabemos, sempre graças a Freud e Lacan, que a forma tomada por esse real que apela ao sentido, com o qual, porém, ele não se confunde, é o sintoma. O sintoma é a grande descoberta de Freud. O sintoma é o que assegura a cada um a resistência do real de seu ser ao simbólico. Isso ocorre porque o sintoma constitui o "radical da singularidade"[7]. A singularidade deve ser entendida aqui no sentido matemático do termo, como uma função definida entre um limite e outro. A singularidade é um valor que faz literalmente explodir a função. Não é um "para todos", e sim um "tudo, mas isso não".

[7] Bruno. *La passe* (2003).

3

O sintoma inclui, então, o que assegura o sujeito de sua indeterminação pelo inconsciente, o que faz do real de seu ser um "furo no saber", como gosto de repetir. O sintoma condiciona a própria possibilidade de uma escolha que seja uma escolha, seja na vida ou no sexo, seja em com relação à morte. A propósito do sintoma, convém distinguir, de um lado, seu aspecto patológico, no qual o sofrimento do sujeito é tanto o que lhe tira a confiança quanto o que o faz preferir as soluções ditadas pelo Outro (parental, religioso, psicanalítico, institucional, político), esperando que o cure, e de outro, sua função de amarração do corpo, do gozo e da linguagem, justamente em torno do "radical da singularidade", mas também da localização dessa singula-

ridade em um "viver junto" que evita dois perigos: a dissolução do singular no comum e a pulverização do comum sobre o rochedo das singularidades (cf. a feliz[8] fórmula de Sidi Askofaré ou a de Colette Soler: "a política do sintoma").

Alguns compreenderam mal a incidência da interpretação do sintoma. Lacan afirma: "O sintoma é real, é mesmo a única coisa verdadeiramente real, ou seja, que teria um sentido, que conserva um sentido. É por isso que o psicanalista, se tem chance, pode intervir simbolicamente para dissolvê-lo no Real"[9]. Sabemos que, em outro lugar, Lacan definiu o real pela exclusão do sentido. O sintoma é a única coisa "verdadeiramente" real para o sujeito. Aqui, deve-se sublinhar o "verdadeiramente". Em sentido estrito, o sujeito tenta situar aí sua verdade, tratando-a por meio da fantasia. A psicanálise literalmente dissolve o sintoma (não o suprime) no real e não no simbólico. Assim, a psicanálise contribui para que o real seja mais forte que a verdade, isto é, que ultrapasse tanto a fantasia quanto o delírio. Mediante isso, devolve ao sujeito sua capacidade de ato em relação às coisas da vida...

Lacan diz ainda:

> O real é muito evidentemente para nós, por seu uso, o que é antinômico ao sentido, o que se opõe ao sentido como o Zero se opõe ao Um. O real é estritamente o que não tem sentido. Por isso mesmo nossa interpretação só tem a ver com o real na medida em que a dosamos. Nós a dosamos e a limitamos à redução do sintoma. Há sintomas que não reduzimos, isso é absolutamente certo, entre os quais, nomeadamente, a psicanálise. A psicanálise é um sintoma, um sintoma social, e é assim que convém conotar sua existência. Se a psicanálise não é um sintoma, não vejo, absolutamente, por que ela apareceu tão tarde. Ela apareceu tão tarde na medida em que é preciso que se conserve qualquer coisa (sem dúvida porque está em perigo) de uma certa relação com a substância, a substância do ser humano.[10]

A psicanálise foi inventada como sintoma do perigo que pesa sobre a substância do ser humano em uma certa época e como meio de perpetuar o que a relação com essa substância apresenta precisamente de irredutível.

4

Nesse ponto, deveríamos interrogar as características do laço social correlacionado com a globalização, e nos falta tempo

[8] N. do T. No original, *jeureuse*, possivelmente reunião das palavras *je* (eu), *jeu* (jogo) e *hereuse* (feliz, no gênero feminino).

[9] Lacan. *Le séminaire, livre XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre* (1976-1977), (Inédito, aula de 15 de março de 1977).

[10] Lacan. Jornada dos cartéis da Escola Freudiana de Paris (1976, p.263-8).

para isso. Onde está a nova relação com a substância humana? A psicanálise é sempre o sintoma de nossa época?

O discurso capitalista não deixa lugar para as figuras de autoridade suscetíveis de sustentar a função paternal. Além disso, promete um banho de gozo "comestível" a todos os que possam pagar. Ele naturaliza o desejo e o sujeito, e funciona sob o registro da frustração. A falência do Édipo e da castração promete, de um lado, certas formas patológicas, como as patologias da consumação (anorexia, bulimia, depressão...), sendo legítimo perguntar se elas conservam a importância revolucionária do sintoma (Lacan), mas também, de outro, novas tentativas de amarrar em conjunto o real, o simbólico e o imaginário na nova comunidade. A "nova comunidade" mais parece exacerbar o narcisismo ou apelar ao Outro (da seita, do mercado, da droga, da banda, da instituição etc.) do que contar com os sujeitos que têm confiança em seus sintomas.

Farei aqui uma observação que indica a necessidade de um diagnóstico preciso dos "impasses" da civilização contemporânea, a fim de propor e avançar um pouco na resposta de uma última questão.

Caberia à psicanálise verificar a existência de sujeitos que, no fim de suas análises, tivessem confiança em seus sintomas precisamente porque reconhecem a "singularidade de seu ser". A psicanálise, ao contrário da psicoterapia, é a experiência de uma perseverança graças à qual o sujeito extrai da hipnose o que não sabia e que o paralisava tanto em sua felicidade quanto em seu sofrimento. É esse alívio que se chama, se quisermos, "efeito terapêutico" (e que nada deve à sugestão ou à contra-sugestão). "Curar" é um termo muito ambíguo, pois seu significado principal é que as coisas retornem (ou venham) à ordem. Um retorno à normalização. Pode-se curar regrando a conduta por um grupo (Igreja, exército, empresa... instituição psicanalítica?), inversamente, portanto, da finalidade de uma psicanálise que, a esse respeito, deve permitir "um laço social desembaraçado das obscenidades de grupo"[11]. Isso implica que o sujeito possa escolher, no fim de sua análise, *não gozar do poder* – não só daquele que ele exerce, mas também daquele a que se submete porque ele o confundiria com uma causa. Mas não subestimemos isso. Não é certo que os psicanalistas tenham clareza sobre isso todo o tempo e em todos os lugares. Podemos fantasiar uma psicanálise curta ou bem conduzida, mas esse nunca é o caso. A psicanálise só existe sob a condição de ultrapassar em seu processo prático, isto é, em sua produção de um corte civilizatório no modo de agregação humana, o esquecimento de si mesma.

[11] Lacan. L'étourdit (1972).

Quando é bem-sucedida, permite ao sujeito que se implica a separação de seu automatismo à obediência, e também de sua propensão a fazer de sua verdade subjetiva um álibi para os golpes que sofre e atribui ao outro... com toda a inocência. Nesse sentido, o artigo de Freud dedicado a Dostóïevski é imbatível.[12]

Em outras palavras, a psicanálise se mantinha, ao menos até Lacan, como um meio de produzir a teoria do laço social, de garantir a presença do laço social (os quatro discursos) e de renová-lo. Bastaria verificar a existência, naquele tempo, "do" psicanalista e de se assegurar a transmissão de sua função[13]. Nesse sentido, o passe é insubstituível, pois permite ver como o sujeito consente em colocar seu sintoma a serviço do *sintoma* psicanalista[14] em função da cura de um outro.

Mas o contexto atual mudou e muitas questões inéditas devem orientar nossa pesquisa:

1) O discurso capitalista promove um utilitarismo que tende a uma dupla foraclusão: a do sujeito sob a proteção do cientificismo e, paradoxalmente, a do real, pois o gozo é elevado à altura de um bem consumível. Podemos prosseguir com o inventário das condutas ao direito à vida, ao sexo e à morte, nas maneiras pelas quais a nova economia psíquica se deixa orientar. É possível ainda falar em escolha? A via do sintoma está aberta para o sujeito que se deixa sugestionar por esse discurso?
2) A coexistência dos quatro discursos constitutivos do laço social e do discurso capitalista é a marca da irredutibilidade do desejo e do gozo, ou essa está ameaçada?
3) O passe funciona hoje? Funcionará amanhã? Em que condições o sintoma manterá sua importância revolucionária?

Deveríamos comunicar a todos os resultados de nossa experiência do passe, quero dizer "nós, todas as associações e escolas de psicanálise". Assim, demonstraríamos que nossas instituições não estão destinadas a nos impedir de falar com o outro. Teríamos como deduzir as condições do passe hoje e, ao menos, como sustentar a transmissão da psicanálise, deixando a nossos sucessores uma situação melhor para sua transmissão no contexto existente e naquele que desponta no horizonte.

5

Uma jovem, depois de uma análise longa e forte, iniciada cedo, indica-me sua intenção de interrompê-la, satisfeita com o que obteve. Ela me recorda que veio à análise por causa do

[12] Bruno *et al. Guérir de la psychothérapie*. Inédito.

[13] "Mas isso implicaria, quando muito, que essa fórmula que fiz sobre uma certa Proposição totalmente axial, que essa fórmula recebesse alguns complementos, os complementos que implicam que, se não se pode ser nomeado seguramente para a psicanálise, isso não significa que qualquer um possa entrar lá dentro como um rinoceronte na porcelana, isto é, sem se dar conta disso. É que precisaria se inscrever, que se inscreva aquilo que espero que venha a se inscrever, porque não é como quando eu invento, quando invento o que preside a escolha do ser sexuado. Aí eu não posso inventar, não posso inventar por uma razão que um grupo, um grupo, é real. E é mesmo um Real que não posso inventar porque é um Real novamente emergido. Pois como não havia discurso analítico, não havia o psicanalista. É por isso que enunciei que existe o psicanalista, do qual, por exemplo, eu fui a testemunha, mas isso não pode significar que, portanto, existe um psicanalista. É uma visão propriamente histérica dizer que há pelo menos um, por exemplo. Não tenho absolutamente essa tendência, não estando por natureza na posição histérica. Eu não sou Sócrates, por exemplo. Onde me situo, enfim, em algum momento veremos isso, por que não, enfim, mas por hoje não preciso dizer mais nada" (Lacan, aula de 9 de abril de 1974)

que alguns qualificariam como "fobia social". Ela passava os dias a sós, freqüentemente na cama, sem sair, sem telefonar, sem escrever e comendo pouco. "Mas nada mudou", ela pontua, então. Diante de minha expressão de surpresa, ela prossegue: "De fato, hoje tenho um companheiro, um trabalho, amigos, eu saio... Mas de tempos em tempos preciso procurar o traço da minha 'fobia'. Eu a encontro, a estimulo, e então me asseguro de que sou eu mesma". Como dizer melhor a sobrevida do sintoma no real e a segurança que ele continua a fornecer a essa analisante contra "o sentimento de um risco absoluto"[15] – a dissolução de sua singularidade no Outro da psicanálise? Ela não pediu o passe e não se orientou para a psicanálise (talvez pela própria razão de que "sou eu mesma"?).

O sentimento do risco absoluto é, a um só tempo, o de ser "anulado"[16] pelo Outro que quer a pele do sujeito e o da vertigem no momento de largar a mão do Outro. Em aparente contradição, essa passante afirma que nada de terrível sobreveio em sua vida, porém graves crises político-sociais, o exílio, a humilhação e o abandono por um marido amado, os lutos, o confronto com a solidão etc. tingem sua vida. Ela diz, surpreendentemente, "nada de grave", salvo o encontro, *traumático*, com um objeto antigo *oxidado* na vitrine de um museu. Ela tem a convicção de que aquilo concerne a seu ser "oxidado" nela. Seu passado a submerge. Ela se apropria apenas da cadeia de significantes, engrenados na análise, que lhe permitem concluir: "Eu sou isso". Consentir em ser 'isso' oxidado é precisamente resgatar o ponto sobre o qual ela pode se apoiar para romper com seu romance familiar... e sustentar sua posição de psicanalista. O sujeito suposto saber [se torna] 'des-ser'[17], ao mesmo tempo em que advém como esse saber suposto. Lacan frisa que "esse ponto totalmente local", em que o sujeito descobre ser o efeito do inconsciente, "ele não o aprendeu absolutamente (na análise), a despeito do que o analista pensa, mas isso lhe foi desvendado"[18]. Surpreende-me que muitos passes testemunhem um efeito de passe encontrado fora da análise...

> [...] um outro testemunho. Certa analisante, criada com o leite da psicanálise, torna-se precocemente psicanalista. Ela passa seu primeiro tratamento construindo um romance familiar passível de dar conta de cada uma das escolhas de sua vida, e que a convence da 'sobredeterminação do desejo'. É preciso uma outra etapa para construir aquilo que claudica na psicanálise a partir da insuficiência, necessária, do psica-

[14] "Penso que, efetivamente, o psicanalista não pode se conceber alternativamente como um sintoma. Não é a psicanálise que é um sintoma, é o psicanalista" Lacan. *Le Séminaire: le sinthome* (Inédito, aula de 13 de abril de 1976).

[15] Cf. *Le sinthome* (p. 45).

[16] N. do T. No original, "alpagué".

[17] N. do T. No original, "desetrer".

[18] Cf. *Le sinthome* (p.122).

nalista. Enfim, ela pode pensar em renunciar à psicanálise e dedicar-se a uma outra atividade. Em um primeiro momento, essa outra atividade substitui a paixão pela psicanálise. Foi-lhe preciso o passe e ter abandonado um analista particularmente sugestivo para que ela extraísse as conseqüências do fato que seu ser está ao lado de seu 'artesanato'[19]. Este trata sua exigência de ser amada pelo outro consentindo no desamor, permite-lhe suportar de bom grado o amor de transferência e justamente de introduzir aí a possibilidade desse desamor, etc. Mediante isso, ela pode ficar na posição de psicanalista. Não mais porque seus antecedentes a prepararam, mas por seus analisantes. Assim, o que ela descobre ser artifício abre a possibilidade de uma lógica, diferente da que explica sua existência por sua determinação, diferente da lógica divina.[20,21]

[19] *Ibid.*, p. 70.

[20] Cf. Guérin. Au-delà de la logique divine (2005).

[21] Os dois parágrafos precedentes foram extraídos de uma intervenção no seminário que eu coordeno com Pierre Bruno em Toulouse: "O sentimento de um risco absoluto", *Divan, divin* (4 de abril de 2005).

Um último passe. Uma jovem enuncia os eventos de uma vida começada no seio de uma família dominada pela violência do pai, para a qual ela sempre fechou os olhos, a loucura de um irmão pelo qual a mãe abandona imediatamente a filha, a prostituição posterior dessa mãe para conseguir drogas para o filho e a perversão de um tio. Daí ela extrai o axioma que rege sua relação com os outros e com o gozo: "Eu sacrifico minha vida para buscar o bem no outro". Ela empreende um resumo de sua vida e sua análise de maneira exaustiva, tendo em vista precisamente o passe. O empreendimento que consiste em perpetuar sua convicção de uma determinação inconsciente se revela impossível e a deprime seriamente. Espantosamente, abre-se um lugar para uma travessia com a descoberta de que ela nunca foi realmente a vítima que seus sintomas indicam que ela desejava ser. A exigência de sacrifício cai ao mesmo tempo em que ela decide se estabelecer como analista, desejosa de levar esse desenlace ao conhecimento de uma comunidade.

Eu gostaria de prosseguir essa enumeração, que contabiliza, um por um, os sujeitos que mostraram mais confiança em seu sintoma que no outro para reger sua relação com o mundo. Gostaria de reunir psicóticos e neuróticos. Essa enumeração é, sobretudo, uma nota de esperança para a sobrevida de um laço social viável. Sonho com uma sociedade de sujeitos seguros de sua singularidade, aquela que Hannah Arendt identificou como a única objeção ao totalitarismo.

Pergunto-me sobre a singularidade em face dos atentados suicidas que têm mortificado o mundo nos últimos anos. Mesmo

com todo o direito de Lacan à exaltação existencialista, trata-se de ter menos complacência pela dimensão contundente desse gesto. Mas nos tempos do capitalismo, nessa decisão de se escolher como vítima – pois, afinal, eles próprios se escolhem, o que os torna insensíveis a qualquer sugestão de recuar – para que outros tenham uma chance de viver melhor, não há uma marca da irredutibilidade do desejo? E não há na natureza espontânea e fragmentária dos pequenos grupos que decidem passar ao ato o esboço de uma lógica coletiva – confirmada pelo insucesso dos Dupin de hoje em antecipar seu crime?[22] É dramático que essa afirmação da singularidade seja sacrificada a um deus obscuro em que se admite igualmente um irredutível da sugestão desde o momento em que não se mostra confiança total em seu sintoma. Isso é seguramente uma confusão criminal.

É preciso tornar mais urgente a contribuição da psicanálise. A psicanálise talvez seja um sintoma social da modernidade. Pergunto-me se o passe não é o sintoma da subjetividade de nossa época, de uma época em que o próprio sintoma está em perigo. E se o passante fosse o negativo do terrorista *kamikaze* (sempre o risco absoluto)? Não se pode dizer do passe o que Lacan afirmou sobre a psicanálise – "Ela apareceu muito tarde na medida em que deveria se preservar qualquer coisa (sem dúvida porque está em perigo) de uma certa relação com a substância, com a substância do ser humano" – dentro da própria psicanálise?

TRADUÇÃO
Angela Lobo de Andrade

[22] É por isso que um dos ministros do atual governo Berlusconi, na Itália, preconiza taxar os albaneses logo que entram em solo italiano: já que eles são estatisticamente mais inclinados ao crime que os outros, deve-se cobrar a indenização antes que a falta seja cometida!

referências bibliográficas

ASKOFARÉ, Sidi. La révolution du symptôme. *Psychanalyse*. Paris, n. 4, 2005.

BRUNO, Pierre. Symptôme contre phallus. Séminaire de l'APPJL, Une autre psychanalyse. 2004, 20 de setembro. Toulouse.

BRUNO, Pierre. *La passe*. Coleção "Psychanalyse &". Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 2003.

BRUNO, Pierre. MORIN, I. & SAURET, Marie-Jean. *Guérirde la psychothérapie*. (2003) Inédito.

GORI, Roland & DEL VOLGO, Marie-José. *La santé totalitaire*. Essai sur la médicalisation de l'existence. Paris: Denoël, 2005.

GUÉRIN, Nicolas. Au-delà de la logique divine. *Psychanalyse*. Paris, n. 3, 2005.

LACAN, Jacques. Não pode haver crise da psicanálise. Entrevista concedida a Emilio Granzotto.Roma: *Panorama*, 1974.

LACAN, Jacques. (1949). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. *Le séminaire – livre 1: Les écrits techniques deFreud* (1953-1954). Paris: Seuil, 1975.

LACAN, Jacques. (1956) Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

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

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

LACAN, Jacques. *Le séminaire: Le sinthome*. (1975-1976). In: *Ornicar?* Paris, n.12-13, 2005.

LACAN, Jacques. Journada des cartéis da Escola Freudiana de Paris. *Lettre de l'Ecole freudienne*. Paris: n. 18, 1976.

LACAN, Jacques. *Le séminaire – livre XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*(1976-1977). Inédito.

SAURET, Marie-Jean. Le sentiment d'un risque absolu. *Divan, divin*. Seminário da Associação de Psicanálise Jacques Lacan. Em preparação.

SAURET, Marie-Jean. *Psychanalyse et politique*. Coleção "Psychanalyse &". Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 2000.

SOLER, Colette. La politique du symptôme. *Quarto*. Paris, n° 65, 1998.

resumo

O artigo busca definir o laço entre "a subjetividade de nossa época" e a natureza do "viver juntos", graças à teoria lacaniana do laço social e do discurso capitalista em torno da função do sintoma. Lacan atribuía a aparição tardia da psicanálise ao fato que "qualquer coisa" *a* – em perigo – deveria se preservar "de uma relação com a substância do ser humano". Que dizer, então, da aparição ainda mais tardia do passe? Poderá ser o sintoma da resistência ao perigo que a contemporaneidade leva ao coração da própria psicanálise?

palavras-chave

escolha, discurso capitalista, laço social, passe, real, sentido e sintoma.

abstract

The article aims to define the link between "the subjectivity of our time" and the nature of "living together", based on lacanian theory of the social tie and capitalist discourse, around the symptom's funtion. Lacan used to reason the late appearance of psychoanalysis to the fact that "anything" *a* – in danger – even later appearance of the "pass through"? Could it be a symptom of the resistance from danger that the contemporariness takes to the own psychoanalysis' heart?

keywords

choice, capitalist discourse, social tie, pass through, real, sense and symptom.

recebido

01/09/2005

aprovado

20/09/2005

O ato analítico, a tarefa analisante e o "fazer analítico"

Bernard Nominé

Cabe, portanto, afirmar que o psicanalista, na psicanálise, não é sujeito, e que, por situar seu ato pela topologia ideal do objeto a, *deduz-se que é, ao não pensar, que ele opera. Um "eu não penso" correto, com efeito, deixa o psicanalista suspenso na ansiedade de saber onde lhe dar lugar, para pensar a psicanálise, apesar disso, e sem ficar fadado a falhar para com ela.*

Jacques Lacan[1]

[1] Lacan. O ato psicanalítico (1967, p. 373).

Para tentar iluminar com minha lanterna essa citação bastante densa, extraída do seminário *O ato psicanalítico*, retorno tanto a esse seminário quanto a outro de Lacan, *A lógica da fantasia*. Proponho-me, pois, retomar o conceito lacaniano de ato dos anos 1966, 1967 e 1968.

O ato supõe que seu autor tenha sido mudado por ele, que depois dele não seja mais como antes. Lacan se serve do exemplo de César atravessando o Rubicão. Esse ato é decisivo na história de César, mas também na história romana. O ato pode ser marcado depois na história e é sempre situado como um começo, uma mutação ou uma revolução. "O ato em si está sempre em relação com um começo"[2], afirma Lacan no seminário *O ato psicanalítico*, evocando em seguida o que foi Pasteur na aventura médica, e aconselhando mesmo os psicanalistas a se debruçarem sobre essa história. É certo que Pasteur é o protótipo do pesquisador, um sujeito que não pensa, mas que avança por uma sucessão de passos laterais, mas orientados por um fio lógico. Ele começa pela cristalografia e percebe, por acaso, que a fermentação de um produto biológico modifica sua forma de refratar a luz. Interessa-se, então, pelo princípio da fermentação e descobre o trabalho das leveduras. Depois, é a descoberta dos microorganismos que revoluciona a teoria da geração espontânea, e em seguida o estudo das doenças

[2] Lacan. *O Seminário, livro 15: O ato psicanalítico* (1967-1968) (Inédito, aula de 6 de dezembro de 1967).

contagiosas nos animais e, enfim, a seroterapia e a vacinação contra a raiva. Todos esses avanços se devem a encontros imprevisíveis, nos quais era necessário que o sujeito Pasteur estivesse lá para o encontro e que ele não se encontrasse ocupado demais pela soma de seus preconceitos.

O ato em si está sempre em relação com um começo, mas aquele que o efetua, seu autor, não é o mais bem situado para se dar conta dele, já que ele executou esse ato sob a condição de não pensar sobre ele.

No que concerne à psicanálise, "começar uma psicanálise, é um ato, sim ou não?", pergunta Lacan[3]. Trata-se de um ato, seguramente. Mas quem faz esse ato? O psicanalista. E se é o ato de colocar o inconsciente, será necessário, para o psicanalista, recolocá-lo a cada vez? Lacan responde que não, no sentido de que o ato que está no começo não é o ato que inaugura uma psicanálise, mas aquele que está "nesse momento de começar, em que alguém se torna psicanalista. Começar a ser psicanalista, todo o mundo sabe que isso começa no fim de uma psicanálise. Chega-se no fim uma vez e é lá que é necessário deduzir a relação que isso tem com o começo de todas as vezes"[4].

O conceito de ato, portanto, é reservado, no ensino de Lacan, ao que se passa no fim de uma análise, produz o psicanalista a partir do psicanalisante e que deve ser diferenciado da tarefa analisante. Ele deve se distinguir igualmente do "fazer analítico", que seria uma espécie de modelo ideal a que o psicanalista seria tentado a se agarrar para orientar sua prática. O "fazer analítico", evidentemente, não goza dos favores de Lacan.

No sentido de Lacan, o ato analítico não se refere ao feito do sujeito que faz o psicanalista, fundando-se na função lógica do objeto *a* à qual o analista dá consistência. Daí a fórmula: "é ao não pensar que o psicanalista opera"[5].

Isso nos leva ao cogito, à maneira de Lacan. "Ou eu não penso, ou eu não sou". Trata-se seguramente de um cogito cartesiano invertido, mas nele falta seu *ergo*. No "cogito" lacaniano, há uma elisão do *portanto*, há uma disjunção radical; há *ou... ou*.

Lacan tenta situar seu *não cogito* pelo esquematismo inspirado no grupo de Klein em seu *Seminário: a lógica da fantasia*. O grupo de Klein quer dizer uma rede de operações que podem se combinar umas às outras e que, ao se repetirem, podem chegar a um produto idêntico ao ponto de partida.

Vejamos a operação proposta pelo grupo de Klein[6]; a operação a a partir de $a \rightarrow -a$.

O princípio da operação involutiva reza que essa operação repetida leve de volta ao ponto de partida. Seja a operação

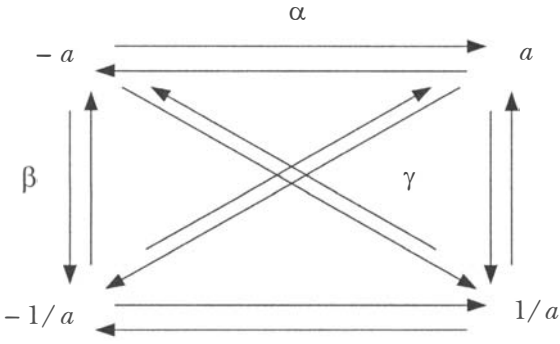
[3] *Ibid*, aula de 10 janeiro de 1968.

[4] *Ibid*, aula de 6 de dezembro de 1967.

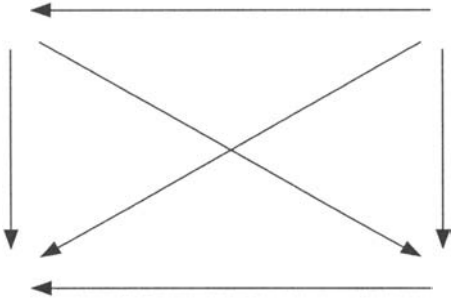
[5] *Ibid*.

[6] O grupo de Klein se caracteriza pelo efeito de uma ou mais operações sobre um conjunto com a condição de que a reprodução dessas operações as anule. É isto que se nomeia a propriedade involutiva de uma operação sobre o conjunto. Tomemos como exemplo três operações designadas alfa, beta e gama. A operação alfa é uma multiplicação pelo -1: $a \cdot -1 = -a$. Para a operação beta, trata-se de multiplicar $1/a$, ou seja, $a \cdot 1/a$. A operação gama é uma conjugação das duas precedentes. Observa-se que essas operações são involutivas; a operação alfa aplicada à $-a$ tem como resultado a; a operação beta aplicada a $1/a$ é também igual a $-a$. Ocorre o mesmo com gama. São operações que figuram em nosso esquema, observando-se que todos esses vetores permitem retornar ao ponto de partida acima e à direita.

b definida a partir de $a \rightarrow 1/a$. Pode-se isolar uma operação γ que reúna as duas operações. Ao aplicar a operação γ, isto é, $\alpha+\beta$, obtém-se $-1/a$. Então, verifica-se também que, ao repetir essa operação a partir de $-1/a$, voltamos ao ponto de partida, isto é, a.



Porém Lacan, como de hábito, torce a ferramenta matemática de que se serve e, aqui, põe de lado a reversibilidade de cada operação nomeada involução. Enquanto o grupo de Klein descreve um circuito que roda perfeitamente em círculo, os vetores do esquema de Lacan param em um ponto de convergência.



A torção feita por Lacan desse esquema lhe permite ilustrar a alienação/separação. A alienação é, para ele, o resultado de uma escolha forçada, aqui, a partir da disjunção *ou eu não penso, ou eu não sou*, que é a conseqüência da emergência do sujeito do inconsciente freudiano; a escolha forçada é aquela do *eu não penso... para ser*. Isso dá certa consistência a esse falso ser: *somos mais sólidos em nosso ser quando não pensamos, qualquer um sabe disso.*[7]

[7] *Ibid*, aula de 10 janeiro de 1968.

A segunda operação é a que culmina com a escolha excluída do *eu não sou*, eu não sou ali para pensar, e que Lacan chama de *a operação verdade*; ela conduz a um pensamento sem sujeito ou, dito de outra maneira, um saber sem sujeito, que é o princípio da descoberta freudiana.

A terceira operação, enfim, é a operação transferência.

Lacan utiliza esse esquematismo de diversas formas nos anos 1966 a 1968. Isso visivelmente o ajuda a pensar a psicanálise, mas de maneira bem particular; é uma forma de fazer entrar o real dessa experiência em um sistema de operações simbólicas e, portanto, de livrá-la ao máximo de todas as miragens imaginárias. Poderíamos comparar isso com os tormentos que tomam conta de certa analista quando ela se questiona acerca da validade de sua interpretação. Faço referência aqui ao famoso *caso de perversão transitória*, descrito por Ruth Lebovici e comentado por Lacan em seu *Seminário: A relação de objeto*, resumido por ele em *A direção do tratamento*. A crítica de Lacan recai sobre o fato que essa colega pensou, um pouco rapidamente, ter sido tomada na relação com seu analisante como a mãe fálica. Toda a exposição do caso é feita para verificar essa tese. Vê-se que se a exposição de um caso serve para verificar uma teoria, ela a verifica, no sentido de que a torna verdadeira, mas ao preço de deixar passar o real da experiência em jogo. O que Ruth Lebovici deixa escapar é a lógica que reina nessa história, por estar muito ocupada em pensar o que ela é para seu paciente, a imaginar o que ele lhe supõe. Evidentemente, para nós, hoje, que não participamos dessa relação e pudemos nos beneficiar do comentário de Lacan, a coisa é mais fácil.

Esse rapaz sofre de uma fobia particular: é fóbico de sua própria imagem, tendo essa fobia surgido quando a imagem narcísica que vestia seu ser se mostrou insuficiente para sustentá-lo, ou seja, precisamente no momento em que lhe era pedido entrar em uma fila, de se contar um entre outros, de uniforme, em um navio escola. Tudo nessa história o predestina à fobia: ele é o filho único de sua mãe, dorme com ela até a idade de 13 anos e, durante esse tempo, o pai, mobilizado pela guerra, está particularmente ausente.

Em seu comentário, Lacan sublinha que é um sonho, o sonho *do homem na armadura* que fez a analista se perder, e é por isso que fui olhar mais de perto. O texto exato do sonho é este: "um homem em armadura está atrás dele, ele está armado com uma espécie de máscara de gás, como um tubo de flytox, com o qual ele poderia asfixiá-lo". A analista se concentra no detalhe topográfico que situa o perigo atrás do sonhador, e

então pensa: "Eu estou detrás dele, portanto sou eu que lhe provoco medo". E, para justificar esse medo, privilegia o tubo de fly-tox entre o material oferecido pelo sonhador, porque esse tubo figuraria, com certeza, o falo que a tornaria a mãe fálica terrificante.

Por pensar demais, ela não escuta, não ouve o paradoxo que esse sonho expõe: o paciente está aterrorizado por um homem revestido de uma armadura e que traz uma máscara de gás, quer dizer, que as armas que seriam susceptíveis de apavorá-lo são apenas meios de defesa. Quanto ao tubo de fly-tox, Lacan nos faz ver que ele é feito para nos livrarmos dos insetos, dos pequenos objetos fóbicos. O detalhe da máscara de gás é deixado de lado, ao passo que a seqüência da observação e, notadamente, o *acting-out* mostram o lugar privilegiado do cheiro e do olhar na economia pulsional desse sujeito. A armadura e a máscara de gás estão ali como significantes "fobógenos", que anunciam que o verdadeiro perigo se encontra mais além: pode ser que a armadura e a máscara de gás não estejam lá que para mascarar a ausência do Outro. É esse o sentido da referência que Lacan assinala em *Introdução ao diálogo sobre o pouco de realidade*, de André Breton. "Que essa novata bem dotada pudesse ter se lembrado do diálogo das armaduras no discurso sobre o pouco de realidade de André Breton. Isso a teria posto no caminho"[8].

[8] Lacan. Direction de la cure et les principes de son pouvoir (1963, p. 611).

Esse texto de Breton é um texto estranho que pode ser resumido em poucas linhas tiradas de "O colóquio das armaduras":

> Estou em um vestíbulo do castelo, minha lanterna incerta na mão e clareio uma a uma as reluzentes armaduras. Uma dessas armaduras parece quase do meu tamanho, poderia eu vesti-la e reencontrar nela um pouco da consciência de um homem do século XIV... mais tarde, quem sabe, nesse mesmo vestíbulo, alguém, sem pensar nisso, endossará a minha. De soclo[9] em soclo, o grande colóquio mudo continuará.[10]

[9] N. do T. Do francês, *socle*, designa a base quadrangular de um pedestal.

[10] Breton. *Introduction au discours sur le peu de realité* (1972).

É certo que o clima estranho desse texto ressoa bastante bem a fobia desse paciente que assinala o divórcio entre o ser e a imagem, em decorrência da fraqueza da armadura simbólica. Ao acentuar o papel da mãe fálica, a analista não arruma as coisas, e o analisante se precipita a um lugar adequado para verificar a castração feminina, ao mesmo tempo em que se protege da sua.

O *acting-out* é um dos conceitos que Lacan introduz em seu quadrado lógico, abaixo, à direita, no lugar do impensável *eu não sou*. É claro que não é como sujeito que o paciente passa

ao ato, mas como marionete manipulada por uma lógica que lhe escapa, do mesmo modo que escapou à sua analista. Ele é, nesse *acting-out*, puro olhar, inversamente ao que seu sonho apresentava, pois agora é seu próprio olhar que está atrás da máscara de gás, e é seu gozo que ocupa a parte da frente da cena, mas isso não o divide, e esse é o problema.

Isso não o divide porque ele chega diretamente a esse lugar do *eu não sou*, sem ter passado pelo desfiladeiro da tarefa analisante, que, a partir da escolha aceita do *eu não penso*, da regra fundamental, progressivamente descobre a existência desse saber sem sujeito que é o inconsciente. Tal passagem mandatória só é possível pela transferência, isto é, pela presença do analista que se caracteriza pela posição do *eu não penso*. Isso é o que se chama *suportar a transferência*: se o analista suporta a transferência, em todos os sentidos do termo, se ele se faz de suporte e se pode suportar não pensar. Se ele pensa, e disso temos testemunhos em profusão de nossos colegas da IPA, é sempre no sentido da contratransferência, isto é, de um obstáculo ao trabalho analisante.

É aqui que reencontramos a necessidade do que Lacan situa como o ato analítico. Dito de outro modo, o fato, para o analista, de tomar o inconsciente, a partir da necessidade do *eu não penso*, como regra fundamental. É a partir desse ato de fé, colocado pelo analista sobre as virtudes do *eu não penso*, que o analisante vai, por sua vez, situar-se aí e se engajar na tarefa analisante, até atingir esse saber sem sujeito que constitui o inconsciente. Isso, porém, só é possível se a transferência vir a recobrir essa falta de sujeito por um falso sujeito que Lacan chamou *sujeito suposto saber*. É preciso entender que a suposição recai sobre o sujeito: é o sujeito, e não o saber, que é suposto. O saber sempre está pronto a se fazer escutar por aquele que escolhe a boa freqüência para escutá-lo.

O que o fim de uma análise revela é a verdade da transferência, a saber, que a suposição de um sujeito que saberia veio mascarar o lugar da verdade em ação no tratamento e que se desembaraça no fim, a saber: a verdade do objeto *a*. É assim que Lacan designa o ponto de convergência de sua rede.

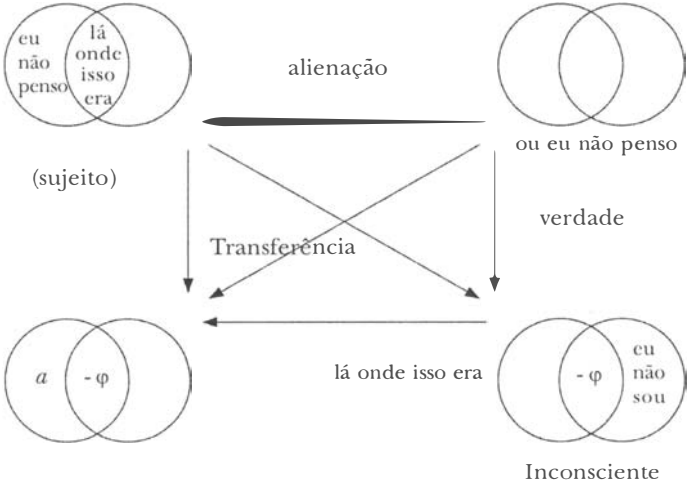
> O fim de uma psicanálise supõe uma certa realização da operação verdade. É um percurso que parte do sujeito instalado em seu falso ser e que o leva ao ponto no qual ele pode realizar alguma coisa de um pensamento que comporte o 'eu não sou'. Isso não acontece sem que ele reencontre, sob uma forma cruzada e invertida,

> seu lugar de mais verdadeiro, seu lugar sob a forma do 'ali onde isso estava', que se encontra nesse objeto *a*, essa falta que subsiste no nível do sujeito do conhecimento, desse falso ser do sujeito, essa falta que, no fim de uma análise, se traduz dessa coisa encarnada que se chama a castração".[11]

[11] Lacan. *O Seminário: O ato psicanalítico* (Inédito, aula de 10 de janeiro de 1968).

Lacan, então, situa a castração no canto do retângulo que é o ponto de convergência, o ponto que impede que o grupo de Klein rode em círculos. Esse ponto de convergência é, portanto, um ponto de limite. Mas isso também poderia ser considerado como ponto de partida de um segundo esquema em retângulo, que completaria o grupo de Klein, e talvez seja uma indicação do que Lacan esperava do passe, um momento de báscula decorrente do ponto de impasse estrutural no fim da análise.

Retornemos ao primeiro esquema. Parece-me que Lacan, com a operação figurada pela flecha que desce verticalmente em direção ao canto inferior esquerdo, descreve esse movimento que ele chama em outro lugar de *o engano do sujeito suposto saber*.



É um movimento que vai em direção à verdade e conduz do sujeito suposto saber à verdade do objeto *a*. Como diz, "seria necessário perceber-se que o sujeito suposto saber é reduzido, no fim da análise, ao mesmo 'não ser aí' que é o que é característico do inconsciente, ele mesmo, e que essa descoberta faz parte da mesma operação verdade"[12].

[12] *Ibid.*

Concluindo, gostaria de retomar a hipótese que deixei no caminho sobre esse movimento de báscula que Lacan tenta pensar logicamente, esse momento de báscula que é o ato que

instala o psicanalista no lugar do qual ele deve suportar a transferência, pois, se seguimos Lacan, consideramos o ato psicanalítico "consistindo em suportar a transferência"[13].

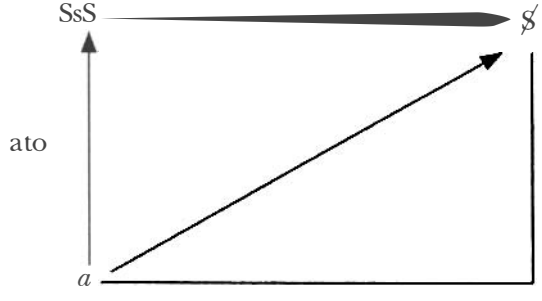
[13] *Ibid.*, aula de 17 de janeiro de 1968.

Lacan tenta esboçar o famoso passo que conduz o psicanalisante, no fim de uma análise, à posição do psicanalista. "Não se trata aqui de justificar a possibilidade dessa junção. Trata-se de colocá-la como articulada e de pô-la à prova de nosso esquema tetraédrico"[14]. Não se trata, portanto, de um *continuum*, e é por isso que se tem o direito de utilizar o que chamarei de retângulo gêmeo, constituído pela metade das operações do grupo de Klein que se deixou de lado. Não parece que Lacan tenha feito isso, se nos referimos aos esquemas dos quais dispomos; ele usa sempre o mesmo retângulo e, no entanto, eu acho que, com toda a lógica, Lacan deveria ter usado esse outro retângulo como recurso. Por alguns momentos, ele o faz, mas é um pouco confuso. Será que Lacan cometeu um erro ou é a transcrição dos esquemas que está falha? Difícil de responder, mas, em todo o caso, isso não nos deveria impedir de seguir a reflexão de Lacan.

[14] *Ibid.*

> É o sujeito que cumpriu a tarefa, ao final da qual ele se realizou como sujeito na castração, é ele que devemos ver por uma rotação, ou uma báscula, retornar à posição de partida, com a ressalva de que o sujeito que vem aqui (em cima à esquerda), sabe o que é da experiência subjetiva, e que essa experiência implica também que, à esquerda, resta o que adveio daquele do qual o ato foi responsável pelo caminho percorrido; em outros termos, que para o analista, tal como nós o vemos agora surgir ao nível de seu ato, há já saber do *des-ser* do sujeito suposto saber, uma vez que ele é, de toda essa lógica, a posição necessária de partida.[15]

[15] *Ibid.*



É "essa báscula de toda a figura" que pode explicar a passagem à posição daquele que franqueia o ato do qual a tarefa analisante pode se repetir. O que creio apreender do interesse desse recurso à formalização do grupo de Klein, à moda de Lacan, é pensar o fim de análise e a passagem à analista não como um *continuum*, mas como um processo que implica um limite e um salto necessário. São precisamente os termos que definem melhor as características de um ato, sobretudo quando se acrescenta o fato de que esse agir não se efetua no enquadre de um pensamento e que ele não pode ser imitado e, portanto, reproduzido pela intromissão de algum saber preestabelecido. Mesmo se o ato do psicanalista é da ordem da "imixão"[16] "significante, ele não é suscetível de nenhuma generalização que se possa chamar saber"[17].

Os psicanalistas estariam, então, condenados a não saber o que fazem para estar seguros de bem fazê-lo? Só há uma forma de responder a essa questão, voluntariamente ingênua: apelar à inteligência da função do objeto *a*. Não há nada senão deixá-lo fazer... ou, melhor, agir, mas isso não é tão simples assim.

[16] N. do T. No original, *immixtion*, que ressoa com a imitação e conota a ingerência, a intervenção.

[17] *Ibid*, aula de 17 de janeiro de 1968.

TRADUÇÃO
Paulo Rona
ESTABELECIMENTO DE TEXTO E REVISÃO
Ângela Mucida

referências bibliográficas

BRETON, André. *Introduction au discours sur le peu de realité*. Paris: Gallimard, 1972.

LACAN, Jacques. O *Seminário: O ato psicanalítico* (1967-1968). Inédito.

LACAN, Jacques. O ato psicanalítico. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LACAN, Jacques. Direction de la cure et les principes de son pouvoir (1963). In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, p 611.

resumo

A partir da concepção de ato em Lacan, de 1966-1968, o artigo propõe-se a delimitar a diferença entre a tarefa do analisante e o "fazer analítico". Para tal, são retomados os conceitos de alienação, separação, verdade e saber, valendo-se também das operações do grupo de Klein. O artigo busca demonstrar que o fim de análise e a passagem à analista não é um *continuum*, mas um processo que implica um limite e um salto necessário.

abstract

From the Lacan's conception (1966-1968) of act the article proposes to delimitate the difference between analysant's task and the analytic-step. For such a thing the concepts of alienation, separation, truth and knowing, and the Klein's group operation are brought. The article aims to demonstrate that the end of analyses and transition to analyst isn't a *continuum*, but a process that points to a limit and a necessary jump.

palavras-chave

ato, alienação, separação, objeto *a* e fazer analítico.

key words

act, alienation, object *a*, analytic-step and separation.

recebido

28/08/2005

aprovado

15/10/2005

direção do tratamento



Que escolha é essa?

Ângela Diniz Costa

introdução

Desde seu surgimento, a psicanálise tem confrontado com a questão da escolha que cada sujeito faz no campo da sexualidade. É uma constatação clínica o fato de que algumas vezes os seres humanos assumem posições masculinas ou femininas inteiramente desvinculadas de seus traços anatômicos. Podemos, então, nos interrogarmos: o que define um homem e uma mulher? O que determina a opção por uma posição masculina ou feminina, segundo a abordagem psicanalítica?

Freud responde a essa questão tendo como referência para sua explicação o complexo de Édipo. No caso do menino, o complexo de Édipo consiste na identificação com o pai. Para a menina, há três saídas em face da castração: a primeira é a renúncia a toda atividade sexual; a segunda, a entrada no complexo de masculinidade, mantendo-se na esperança ou na recusa da vontade de ter um pênis, como o menino; a terceira, considerada por Freud como a feminina, leva a menina a se voltar para o pai, na esperança de receber dele um filho, símbolo do que a mãe não pôde lhe dar.[1]

[1] Freud. Sexualidade feminina (1931, p.264).

A resposta de Lacan, na primeira parte de seu ensino, vai ao encontro da resposta freudiana, ao estabelecer que a "assunção" do sexo se processa em articulação com a identificação, ou seja, com o Édipo.

> [...] há no Édipo a assunção do próprio sexo pelo sujeito, isto é, para darmos os nomes às coisas, aquilo que faz com que o homem assuma o tipo viril e com que a mulher assuma um certo tipo feminino, se reconheça como mulher, identifique-se com suas funções de mulher. A virilidade e a feminização são os dois termos que traduzem o que é, essencialmente, a função do Édipo.[2]

[2] Lacan. *O Seminário – livro 5: As formações do inconsciente* (1957-1958, p. 171).

Até esse momento, delineia-se que o pertencimento sexual está articulado à identificação. A teoria analítica, todavia, estabelece que as identificações não recobrem o que é ser ho-

mem ou mulher, uma vez que, para a psicanálise, o núcleo do ser é um vazio, uma "falta-a-ser". O "referente à identificação é uma identificação significante"[3]. Esta identificação simbólica – I(A) – do sujeito é definida por Lacan como "o sujeito está representado por um significante para um outro significante"[4]. Assim, a identificação toca a relação do sujeito com as marcas significantes, designando os atributos do ser, e não o próprio ser.

A identificação, portanto, não é suficiente para tratar da sexuação[5] e da escolha do sexo, já que a escolha do lado masculino ou feminino tem a ver com o pulsional, com as modalidades de gozo para além do princípio do prazer. No humano, o sexual está marcado pelo campo do gozo.

> A pulsão, como representante da sexualidade no inconsciente, é parcial. É nisso que está a carência essencial, isto é, aquilo que pudesse representar no sujeito o modo, em seu ser, do que nele é macho ou fêmea.[6]

É nesse encontro com o pulsional que o sujeito se depara com a falta de resposta no Outro. No lugar da resposta, existe um "não há" que remete à discordância com a origem, fazendo surgir o "não há relação sexual". E, nessa perspectiva, cada sujeito deve sustentar-se em relação a esse "não há" ante o "não-todo" do sexo.

No *Seminário: ...ou pior*, Lacan faz uma afirmação que é de fundamental importância para verificarmos a tese de que a identificação e a questão da escolha pertencem a campos distintos da sexuação. Os indivíduos "não se reconhecem como seres falantes, a não ser rejeitando esta distinção por todo tipo de identificação"[7]. A sexuação pode, assim, ser estabelecida: a diferença anatômica dos sexos assume seu valor quando essa diferença é significada nas categorias fálicas, ou seja, o sujeito é sexuado em relação ao falo. Essa distinção, baseada na categoria fálica, toma como referência o Outro.

"Não são os sujeitos que se distinguem [...] é que se os distingue"[8]. O sujeito é sexualizado como significante, sugerindo que ser homem ou ser mulher quer dizer alguma coisa, mesmo que ainda não se saiba o que isso quer dizer.

A inscrição dessa diferença, segundo o significante fálico, não é suficiente para determinar um pertencimento sexual, pois, para a psicanálise, a sexuação também depende da relação entre o sujeito e o significante fálico, bem como da aceitação ou não, pelo sujeito, dessa categorização fálica. É essa aceitação ou não que leva o sujeito a realizar a escolha do sexo, uma vez que essa opção requer uma implicação subjetiva.

[3] Lacan. O *Seminário – livro 9: A identificação* (1961-1962) (Inédito, aula de 22 de março de 1962).

[4] *Ibid.*, aula de 6 de dezembro de 1961).

[5] Termo proposto por Lacan para se referir à sua formalização das posições sexuais masculinas e femininas, cujas fórmulas se encontram em *O Seminário – livro 20: Mais ainda* (1972-1973, p. 125).

[6] Lacan. Posição do inconsciente (1960, p. 863).

[7] Lacan. O *seminário – livro 19: ...Ou pior* (1971-1972) (Inédito, aula de 8 de dezembro de 1971).

[8] *Ibid.*

Paula demanda uma análise, queixando-se do seu sintoma de obesidade, que, a princípio, relaciona ao fato de querer se apresentar feia para os homens, a fim de evitar a incidência do desejo masculino. Algum tempo depois, relata que essa obesidade foi o que lhe restou de um tratamento médico e psicológico a que se submeteu a fim de se preparar para uma cirurgia de mudança de sexo.

Ao tecer sua história, busca as marcas traçadas pelo Outro, nas quais estava "alienada" e lhe evidenciavam que as determinações do Outro – ser um homem – não lhe deixavam escolha. Nesses termos, a cirurgia seria o cumprimento de seu destino.

Perto da cirurgia para a mudança de sexo, todavia, é impelida por um sonho no qual se vê morta a recorrer à psicanálise. O sonho antecipava uma questão que lhe era obscura: persistir naquela maneira de lidar com o que lhe havia sido determinado lhe parecia mortífero, mas por que não podia lhe fazer escapar desse destino pactuado com o Outro?

Paula atribui seu ódio pelos homens à marca deixada por seu pai, que maltratava muito sua mãe e lhe impunha uma vida sexual muito ativa, em busca de "fazer um herdeiro". É a caçula de oito filhas, e seu nascimento foi a última tentativa de "fazer o herdeiro varão".

Havia entre ela e a mãe uma relação de estreita cumplicidade. Sua mãe a tratava e vestia como um menino, mas, ao mesmo tempo, confiava-lhe sua preocupação por ela ser tão diferente das outras meninas, propondo-lhe tratamentos médicos e psicológicos, pois, em sua opinião, Paula "precisava ser mais feminina". Assim, quando sentia atração por alguma menina, ou quando agredia os meninos em suas brincadeiras, recorria à mãe, pedindo-lhe que buscasse um tratamento. Recebia sempre a mesma resposta, a de que cuidariam disso depois. "Era um jogo entre nós duas", diz Paula, levando-a a deduzir que é da exigência paterna por um herdeiro e do sofrimento e submissão de sua mãe a essa exigência insuportável que resultara a estreita vinculação e cumplicidade estabelecida entre elas.

Recorda ter sido flagrada pela mãe ao beijar um amigo. A mãe interdita o ato – "Isto não se faz" – e a denuncia ao pai, que a castiga, batendo nela e deixando-a por muitas horas sentada em um banco de jardim. Durante o tempo em que permaneceu de castigo, apanhava formigas pelo chão e as deixava nas

mãos para que a mordessem: "Fiquei machucada, sangrando". A partir daí, estabelece que não deveria se ligar aos homens, ocultando, por trás dos maus-tratos paternos, a denúncia, a voz injuriada de sua mãe, sua falta.

Quando menstruou pela primeira vez, teve um "ataque de cólera" e agrediu fisicamente a mãe, dizendo-lhe, aos berros: "Sou homossexual e quero ser um homem". Surpreendeu-se com a resposta materna: "Prefiro te ver morta que homossexual", e recorda da dor e do ódio sentidos naquele momento, uma vez que a cumplicidade do jogo entre elas se quebrara.

Paula associa esse "duro diálogo" à morte de sua mãe, que sobrevém alguns dias depois desse episódio. Na noite do velório de sua mãe, Paula tem sua primeira relação homossexual e, nesse momento, ocorre-lhe o seguinte pensamento: "De onde ela estiver, ela verá".

A partir desse momento da análise, pode-se depreender que, graças à resposta do Outro, esse sujeito acaba por descobrir que há no sexual algo que não pôde ser apreendido. O sujeito responde no real ao sexual: coloca sua mão no formigueiro. Algo não simbolizado é presentificado pelas formigas que o sujeito usa para agredir o próprio corpo.

Essas lembranças trazem à Paula muitas crises de angústia e o desejo de interromper o tratamento por se dar conta da culpa que tem em relação à morte de sua mãe. Essas crises de angústia também lhe ocorrem em face de situações que nomeia como sendo de "baixaria", entre as quais a de assumir a posição de homem em lugares públicos, "cantando" uma mulher. São situações que a fazem recorrer a atendimentos de urgência em hospitais. "Parece que estou enfartando", diz.

Esse, portanto, é um momento crucial da análise, pois, pela primeira vez, o sujeito questiona sua maneira de bancar o homem e sua identificação com traços masculinos e paternos. Formula a seguinte frase: "Sou uma boneca deformada que minha mãe deu para meu pai babaca", que lhe permite interrogar se o preço que tem pago em sua vida para cumprir essa posição masculina é válido. "Por que, para ser homossexual, tenho que me fazer homem?"

Ao se fazer de apêndice da mãe, Paula interpreta o segredo materno que, ao desqualificar o falo paterno, destituiu-o da condição de representante simbólico de um dom destinado à permanência irreal da transmissão de pai para filho, transformando-o em um utensílio real, do qual uma mulher poderia se servir para dar expressão, ela mesma, à potência de vida e morte que possuía em si.

Quando chega a essa conclusão na análise e desvela a redução do falo a um utensílio real, percebe que sua identificação sexual, longe de repousar sobre sinais indubitáveis, é função da fantasia de ser o menino que faltava ao pai, fazendo-se "a boneca que se deforma". Insistir nisso é loucura, é morte. Para ser homossexual, pode "ser a partir do" que não tem.

A desmontagem dessa fantasia tipicamente masculina mostra que essas estratégias do sujeito se sustentam porque falo e órgão permanecem fundamentalmente distintos, deixando aberta uma via de acesso à dialética do dom fálico. A princípio, esse sujeito demonstra querer ser reconhecido como possuidor do falo, em uma rivalidade com o homem que o faz pagar o preço da "pequena diferença" e tentar passar enganosamente ao real por intermédio do órgão protético. No percurso do tratamento, revela-se a esse sujeito que o órgão é somente um instrumento, uma vez que é "por intermédio do significante que todo instrumento se funda"[9]. A noção de órgão de que dispomos, na condição de seres falantes, depende da inscrição do falo como faltante.

[9] *Ibid.*

Outro momento importante desse percurso analítico é marcado por um sonho em que Paula é mordida por um escorpião. Ao tentar tirar as garras que se haviam incrustado em sua mão, elas se multiplicam; quanto mais tenta arrancá-las, mais escorpiões nascem. O sujeito acorda em pânico e com nojo, e passa a querer arrancar o que o envenena: o sexual. Situa a pergunta a partir de seu próprio ponto de vista, buscando encontrar e dar algum sentido a essas maneiras mortíferas com que vem tentando, repetidamente, lidar com sua maneira de bancar o homem.

Paula pede uma sessão extra, pois tivera um outro sonho que lhe criara um enigma: ao receber a notícia da morte de sua mãe, retorna para casa e se surpreende ao ver a mãe abrir os olhos e, sorrindo, dar-lhe uma piscadela, sorrindo. Fala às irmãs que estavam ao redor da cama: "Ela está viva, me sorriu", e associa o sonho à frase ouvida de sua mãe: "Prefiro te ver morta que homossexual".

São esses sonhos que inauguram na análise um tempo marcado pela elaboração de um saber sobre sua posição subjetiva, condensada na expressão "uma homossexual morta". Ao longo de seu percurso de análise, podemos verificar que suas estratégias para evitar a castração são afetadas por um saber que se constrói pouco a pouco e lhe possibilita, a partir de um texto já escrito, escrever outro texto em que a maneira de lidar com sua homossexualidade se deve ao medo de descumprir as

determinações do Outro que "lhe evidenciavam se fazer um homem".

Ao deixar cair essa maneira mortífera de gozar, pode interrogar como sustentar sua escolha de gozo sem que a homossexualidade se vincule à "deformação" de seu corpo.

O trajeto realizado desde a demanda de análise até o momento atual introduz uma distância entre o sujeito que atribui às determinações do Outro a responsabilidade por sua escolha e o sujeito responsável por suas determinações, mostrando que a psicanálise traz para Paula a possibilidade de uma nova maneira de escolha diante do que lhe produzia horror. Em outras palavras, o discurso analítico, por meio do saber que é produzido sobre o inconsciente, presentifica um efeito na posição do sujeito relativa a seu desejo.



referências bibliográficas

FREUD, Sigmund. (1927-1931) Sexualidade feminina. In: *Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. XXI.

LACAN, Jacques. O *Seminário – livro 5: As formações do inconsciente* (1957-1958). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

LACAN, Jacques. (1960) A posição do inconsciente. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1998.

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 9: A identificação.* (1961-1962). Inédito.

LACAN, Jacques. *O Seminário – livro 19: ... Ou pior.* (1971-1972). Inédito.

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

resumo

O texto aborda a questão da escolha sexual à luz do histórico clínico de uma homossexual feminina, no qual se destaca o inicio do tratamento em que se evidencia a identificação desse sujeito com as determinações significantes do Outro. Mostra-se como a psicanálise permitiu que esse sujeito consentisse em pôr em questão o embaraço em relação à sua maneira de lidar com a homossexualidade.

abstract

This paper focuses on the subject of sexual choices; it was based on a fragment of the clinical history of a female homosexual, and emphasizes the early stages of the treatment, when the subject's identification with the meaningful determinations of the Other become evident; it also evidences how Psychoanalysis allowed this subject to question her embarrassment vis-à-vis her handling of her own homosexuality.

palavras-chave

escolha sexual; homossexualidade feminina; clínica.

key words

sexual choice; female homosexuality; clinic.

recebido

15/09/2005

aprovado

30/09/2005

O Homem dos lobos[1], entre objeto anal e olhar

Fulvio Marone

a primeira sessão

Em 13 de fevereiro de 1910, Freud escreveu a Ferenczi: "Um jovem russo rico que atendi por motivo de paixões amorosas compulsivas [*Zwangsverlieben*] me confessou, depois da primeira sessão, as seguintes transferências [*Übertragungen*]: judeu escroque, gostava de me pegar por trás e cagar na minha cabeça[2] [*Jüdischer Schwindler, er möchte mich von hinten gebrauchen u. mir auf den Kopf scheissen*]. Aos seis anos de idade, seu primeiro sintoma manifestado consistia em injúrias blasfematórias contra Deus: porco, cachorro etc. Quando via três montinhos de merda na rua, ele se sentia pouco à vontade por causa da Santíssima Trindade e procurava ansiosamente um quarto monte para destruir a evocação"[3].

Poderíamos falar longamente do valor desse trecho da carta para o caso clínico do Homem dos lobos e das diferentes versões e interpretações que nos foram dadas (Jones, por exemplo, em sua biografia de Freud, fala do episódio em termos de demanda explícita[4], o que o próprio Homem dos lobos qualificou, muitos anos depois, de "idiotice"[5]). Mas o que me interessa aqui é o valor da fantasia anal para o diagnóstico e a direção do tratamento, que Freud conscientemente destacou desde a primeira exposição desse caso clínico. Em sua *Geschichte einer infantilen Neurose*, Freud cita duas vezes[6] os pensamentos obsessivos que associavam compulsivamente fezes e Deus – e subentendiam a "transferência" da merda para o Deus vienense –, assim como sublinhou continuamente o lugar do objeto anal em suas interpretações teóricas e clínicas desse paciente[7].

a história da doença

Esse, no entanto, não é o caso clínico do Homem das fezes – ou do Homem dos analistas, como Elisabeth Roudinesco[8] propôs rebatizar – mas do Homem dos lobos. E ainda que o nome de *Wolfsmann* não lhe tenha sido dado por Freud, mas por Ruth Mack Brunswick, no decurso de sua segunda análise, após uma série de sonhos com o tema dos lobos, o valor do sonho dos lobos é evidente para todo leitor desse caso clínico.

[1] Confrontei três traduções francesas do texto freudiano, escolhendo finalmente a das *Œuvres complètes*, que me parece a mais fiel ao texto alemão. De todo modo, acrescento, entre colchetes, as palavras na língua original, nas passagens em que essa tradução pode suscitar interrogações, ou em que se trata de palavras chaves da língua freudiana. Para os textos em língua alemã, utilizei: Freud, *Gesammelte Werke* (1940-68)

[2] N. do T. No sentido de desprezar, humilhar.

[3] Freud & Ferenczi. (1910), *Correspondance (1908–1914)* (1910, p. 148-149).

[4] "[...] desde a primeira sessão do tratamento, ele propôs a Freud se entregar com ele a fornicações retais e em seguida defecar sobre sua cabeça." Jones. *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud* (1955, vol. II, p. 293).

[5] "Em nome do céu, uma idiotice dessas! Quem poderia escrever... não... esse homem é perturbado ou o quê? para escrever uma idiotice dessas! (...) Ter relações por trás, que é que isso significa? É cem por cento idiotice. Esse indivíduo deve ser perturbado." Obholzer. *Entretiens avec l'Homme aux loups* (1981, p. 209).

[6] "[...] ele se lembrou de pensamentos ultrajantes a Deus, chegando-lhe ao espírito como

Freud, manifestamente, faz desse sonho – ocorrido aos quatro anos, relatado bem cedo na análise e interpretado ao longo de todo o tratamento – o *point de capiton* dessa neurose infantil, o que permite reorientar, posteriormente [*nachträglich*], todos os elementos de sua história precedente. Mas a orientação diagnóstica freudiana, que repousa em sua primeira intuição sobre o objeto anal, e, portanto, a neurose obsessiva não se valem dessa reconstrução.

Na introdução de seu escrito, Freud diz:

> O caso de doença que apresentarei aqui [...] trata de um jovem que, aos 18 anos, após uma infecção gonorreica, sucumbiu à doença e estava totalmente dependente e inapto para a existência quando entrou em tratamento psicanalítico, muitos anos mais tarde. [...] seus anos anteriores [*früheren*] haviam sido dominados por um grave distúrbio neurótico que começou pouco antes de seu quarto aniversário, sob a forma de histeria de angústia (fobia de animal [*Tierfobia*]), deslocou-se em seguida para uma neurose de compulsão [*Zwangneurose*] de conteúdo religioso e, por seus prolongamentos, prosseguiu até seus dez anos. [...] esse caso [...] deve ser considerado como um estado consecutivo a uma neurose de compulsão, tendo um decurso espontâneo [*spontan abgelaufenen*] e uma cura conseguida com déficit [*Defekt*]. Minha descrição, portanto, tratará de uma neurose infantil que não foi analisada na época de sua existência, mas somente quinze anos após seu decurso [*Ablauf*].[9]

Freud expõe aqui o objetivo desse caso clínico, ou seja, analisar uma neurose infantil a partir do adulto, e apresentar posteriormente uma realidade histórica que deixou traços interpretáveis. Penso que se deveria ler aqui não somente "neurose de compulsão" – ou "neurose obsessiva" – mas também "fobia", como se esse termo estivesse escrito entre aspas, pois se trata de uma "fobia" muito particular, que difere daquela, por exemplo, do pequeno Hans por "inibição, sintoma e angústia"[10]. Freud explica muito bem no texto homônimo, e também no quarto capítulo de sua *Geschichte,* quando escreve que se tratava de "uma verdadeira fobia de animal, que ela se distinguia de outros casos análogos pelo simples fato de que o animal da angústia [*Angsttier*] não ser um objeto facilmente acessível à percepção" (como, por exemplo, o cavalo ou o cachorro), sendo conhecido apenas pelo relato e pelo livro de imagens"[11].

uma inspiração do diabo. Ele não conseguia se impedir de pensar: Deus-porco ou Deus-excremento [*Gott-Kot*]. Em uma viagem qualquer, quando estava em uma estação termal alemã, ele foi atormentado pela compulsão de pensar na Santíssima Trindade cada vez que via três pequenos montinhos de bosta de cavalo ou de outro excremento sobre a calçada." Freud. À partir de l'histoire d'une nevrosé infantile (1914, p. 14-15.); "Por essa análise da significação-excremento [*Kotbedeutung*], fica doravante claro para nós que os pensamentos compulsivos [*Zwangsgedanken*] que deviam necessariamente colocar Deus em ligação com o excremento significavam ainda qualquer coisa que não a difamação [*Schmähung*] que ele reconhecia." (*Ibid.*, p. 81)

[7] "Até agora você procurou a causa de sua doença em seu urinol', observou Freud, com pertinência, fazendo alusão aos tratamentos físicos aos quais eu era submetido até então" (Pankejeff. 'Mes souvenirs sur Sigmund Freud' (1981, p. 157)) Ver também toda a discussão da sessão de 17 de março de 1915 d a Sociedade psicanalítica de Viena, dedicada a esse caso clínico. Nunberg & Federn. *Les premiers psychanalystes. Minutes de la societé psychanalytique de Vienne* (1983, p. 321-323).

[8] Plon & Roudinesco. *Dictionnaire de la psychanalyse.* (1997, p. 768).

[9] Freud. À partir de l´histoire d'une nevrosé infantile (1914, p. 5-6).

[10] Freud. Inhibition, symptôme et angoisse (1925)

o sonho dos lobos

Voltando à questão de seu nome clínico, o que o sonho dos lobos faz por Sergej Pankejeff (o verdadeiro nome do Homem dos lobos)? Em 1912, duas notas do *Zentralblatt für Psychoanalyse* assinadas por Freud revelam seu novo objeto de estudo, os sonhos infantis:

> Peço aos colegas que exercem uma atividade analítica que coletem e analisem cuidadosamente os sonhos cuja interpretação autorize a conclusão de que *os sonhadores foram, em seus primeiros anos da infância, espectadores de um comércio sexual.* [...] Naturalmente, só podem ser considerados como prova os sonhos que ocorrem nos anos da infância e são trazidos à lembrança a partir deles.[12]

[11] Freud. À partir de l'histoire d'une nevrosé infantile (1914, p. 30).

[12] Freud. Demande d'information de l'éditeur sur lês rêves d'enfance (1912, p. 181).

Nos primeiros meses de análise seu paciente havia lhe contado:

> Sonhei que é de noite e que estou deitado na minha cama (o pé da cama ficava contra a janela, e em frente à janela havia uma fileira de velhas nogueiras. Sei que era inverno quando eu sonhava, e de noite). De repente, a janela se abre sozinha e vejo, com grande terror, alguns [*ein paar*] lobos brancos sentados sobre a grande nogueira diante da janela. Eram seis ou sete. Os lobos eram todos brancos e tinham mais jeito de raposas ou de cães pastores, pois tinham caudas grandes como as raposas e suas orelhas eram pontudas como os cachorros quando espreitam alguma coisa. Tomado de grande angústia, manifestamente a de ser devorado [*aufgefressen*] pelos lobos, dei um grito e acordei [...][13]

[13] Freud. À partir de l'histoire d'une nevrosé infantile (1914, p. 27).

Seguindo a longa e complexa interpretação de Freud, aqui se trataria de "um acontecimento efetivo [*Eine wirkliche Begebenheit*] de uma época muito precoce [*auf sehr früher Zeit*] – olhar, imobilidade, problemas sexuais, castração, o pai – qualquer coisa aterrorizante"[14]. Esses são os pontos sublinhados por Freud. E ele explica: a criança, na idade de um ano e meio,

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

> havia [...] adormecido em sua caminha no quarto de seus pais e acordou em algum momento da tarde, devido à elevação da febre, talvez perto daquela quinta hora [*um die (...) fünfte Stunde*] marcada mais tarde pela depressão. Que os pais

> tivessem se retirado, semidespidos, para uma curta sesta, enquadra-se na hipótese de um dia abrasador de verão. Quando ele acordou, foi testemunha de um *coitus a tergo,* três vezes repetido, viu o órgão genital da mãe e o membro do pai, e compreendeu tanto o processo como seu significado.[15]

[15] *Ibid.*, p. 35-36.

Acabou por perturbar o encontro de seus pais por meio de uma grande evacuação. Em uma nota de rodapé, Freud esclarece: "Quero dizer que ele compreendeu na época do sonho, aos quatro anos, e não no momento da observação. Com um ano e meio ele coletou as impressões cuja compreensão imediata [*nachträgliches Verständnis*] lhe foi possível, na ocasião do sonho, de acordo com seu desenvolvimento, sua excitação sexual e sua busca sexual"[16].

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

a leitura de Lacan

É um sonho que Freud interpretou de maneira admirável, mas não valorizou o suficiente, ao contrário do que Lacan faz em seus comentários. Lacan diz em *A angústia*: "Por ser esse um sonho de repetição[17], a fantasia pura desvendada em sua estrutura, ele tem toda a sua importância"[18]. E no ano seguinte: "a verdadeira preocupação de Freud, à medida que se revela para ele a função da fantasia [...], (é) interrogar qual é o encontro primeiro, o real, que podemos afirmar por trás da fantasia [...] podemos hoje nos perguntar se essa febre, essa presença, esse desejo de Freud não é o que, em sua doença, pôde condicionar o acidente tardio de sua psicose"[19].

[17] "Sonho de repetição" porque, como dissemos, em sua análise com Ruth Mack Brunswick, o Homem dos lobos faz toda uma série de sonhos com o tema dos lobos.

[18] Lacan. *Le Séminaire, livre X: L´Angoisse* (1962-3, p. 89)

[19] Lacan. *Le Séminaire, livre XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse.* (1964, p. 54).

Aqui, Lacan levanta duas questões imensas, que nem vou tocar, mas que poderemos trabalhar em outro lugar: 1) O que é essa "realidade" do acontecimento – para além de sua historicidade, do fato de ser passado historicizado no presente porque aconteceu no passado[20] – que Freud defende contra Adler e Jung nesse texto, contemporâneo a *Sobre a história do movimento psicanalítico?*[21] O que é essa estrutura (o esquema filogenético, a hereditariedade) que, afinal, para Freud, leva-o às experiências pessoais sobre o vivido acidental? O que é o real em jogo aqui e nas lutas do movimento psicanalítico? 2) Em que medida o desejo de Freud, como analista, mas também como pesquisador do campo psicanalítico, pôde condicionar, por seus atos, a evolução sucessiva desse caso clínico?

[20] Lacan. *Le Séminaire, livre I: Les écrits techniques de Freud* (1953-4, p. 19)

[21] Freud. *Sur l'histoire du mouvement psychanalytique* (1914)

Lacan faz duas outras observações importantes no *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*: "[...] a brusca aparição dos lobos na janela do sonho coloca a função do *s* (do

significado) como representante da perda do sujeito. Não é apenas o sujeito fascinado pelo olhar desses lobos... O olhar fascinado deles é o próprio sujeito".[22] A outra passagem, sobre a qual gostaria de me deter um pouco, é esta:

> O que lhes demonstra toda a observação? É que a cada etapa da vida do sujeito, qualquer coisa, a cada instante, vem refazer o valor do índice determinante que constitui esse significante original. Assim é capturada propriamente a dialética do desejo do sujeito como se constituinte do desejo do Outro.[23]

"O sonho conduz a observação do coito quando ele tinha um ano e meio a seu efeito posterior [*nachträglichen Wirkung*]"[24], diz Freud no último capítulo de seu livro. Por isso, Lacan poderá afirmar, em seu primeiro seminário:

> [...] o que se passa durante esse período, entre um ano e meio e quatro anos, senão que o sujeito aprende a integrar os acontecimentos de sua vida dentro de uma lei, dentro de um campo de significações simbólicas, [...]. É porque, pelo menos nessa época, essa neurose infantil é exatamente a mesma coisa que uma psicanálise. Ela representa o mesmo papel de uma psicanálise, a saber, ela realiza a reintegração do passado e põe em funcionamento, dentro do jogo dos símbolos, a própria *Prägung* – a marca, ou seja, o trauma –, que só é atingida no limite, por um jogo retroativo, *nachträglich*, escreve Freud.[25]

Assim, o sonho aos quatro anos constitui o *point de capiton* dessa *wilde Psychoanalyse*, dessa psicanálise selvagem que foi a neurose infantil do Homem dos lobos. E é por isso que podemos enquadrar as etapas de sua infância nas escansões do tempo lógico de Lacan:

> 1) Instante de ver: com um ano e meio, o paciente observa a *Urszene*, a cena primordial entre os pais. Ele vê sem compreender.
>
> 2) Tempo de compreender: entre um ano e meio e quatro anos, uma série de contos, símbolos, ameaças e fatos fornece tudo o que lhe serve para interpretar o que viu.
>
> 3) Momento de concluir: é o sonho que conclui a favor de um "reconhecimento foraclusivo" da castração, da qual falaremos adiante.

[22] Lacan. *Le Séminaire, livre XI* (1946, p. 227).

[23] *Ibid.*

[24] Freud. À partir de l'histoire d'une nevrosé infantile (1914, p. 107)

[25] Lacan. *Le Séminaire, livre I* (1953-4, p. 215).

Lacan destaca também a importância do outro grande fenômeno escópico da primeira análise, pois haverá muitos outros ao longo da vida e na análise com Ruth Mack Brunswick: o "olhar sobre o nariz" etc. ou a alucinação do dedo cortado:

> Quando eu tinha cinco anos, estava brincando no jardim, perto de minha babá e, com meu canivete, eu entalhava a casca de uma dessas nogueiras que também representam um papel dentro do meu sonho. De repente, percebi com um pavor indizível que havia cortado em dois o dedo mindinho da mão (direita ou esquerda?), mas que ainda estava pendurado pela pele. Eu não sentia dor, mas uma grande angústia [*Angst*]. Não ousei dizer nada à babá, que estava a alguns passos dali, desabei sobre o banco mais próximo e fiquei sentado lá, incapaz de lançar sequer um olhar para o dedo. Finalmente recuperei a calma, olhei o dedo de frente, e estava completamente ileso [*ganz unverletzt*].[26]

No *Seminário 3: As psicoses*, Lacan diz: o que é recusado na ordem simbólica – a castração – ressurge no real da alucinação. Freud já havia afirmado em seu caso clínico: "Um recalque é algo diferente de uma rejeição [*eine Verdrängung ist etwas anderes als eine Verwerfung*]"[27]. E Lacan, mais uma vez, fornece as coordenadas para situar esses fenômenos escópicos: "a origem do recalcado neurótico não se situa no mesmo nível de história no simbólico do que o recalcado de que se trata na psicose"[28].

entre dois objetos

Alcançado este ponto, tentemos nos orientar entre esses dois objetos, entre neurose e psicose, entre Freud e Lacan. Freud considera o objeto anal como o objeto da fantasia ($\$ \lozenge a$), que ele procura histerizar em sua análise, isto é, interpretar como objeto da pulsão ($\$ \lozenge D$), ligando-o aos problemas abdominais da mãe[29]. Mas para o Homem dos lobos o anal é sobretudo o modo pelo qual ele reconhecera a castração. Freud diz:

> A tomada de posição inicial de nosso paciente para com o problema da castração já nos é conhecida. Ele a rejeitou [*Er verwarf sie*] e permaneceu no ponto de vista do comércio sexual no ânus. Quando eu disse que ele a rejeitou, a primeira significação dessa expressão é que ele não quis saber de nada, no sentido do recalque

[26] Freud. À partir de l'histoire d'une nevrosé infantile (1914, p. 83).

[27] *Ibid.*, p. 77.

[28] Lacan. *Le Séminaire, livre III: Les psychoses* (1955-6, p. 22).

[29] "Finalmente reconheci a significatividade, para minhas intenções, do distúrbio intestinal. Ele representava a parcela de histeria que se encontra regularmente na base de uma neurose de compulsão. Prometi ao paciente o completo restabelecimento de sua atividade intestinal, e consegui, com esse compromisso, sua incredulidade patente e tive então a satisfação de ver desaparecer sua dúvida quando o intestino, como um órgão histericamente afetado, se pôs ao trabalho de 'tomar parte na conversação' [*mitzusprechen*] e recuperou em algumas semanas sua função normal, tão longamente prejudicada". Freud. À partir de l'histoire d'une nevrosé infantile (1914, p. 73).

> [*er von ihr nichts wissen wollte im Sinne der Verdrängung*]. De fato, isso não havia levado a nenhum julgamento sobre sua existência; foi como se ela não existisse. [...] Por fim subsistiam nele, lado a lado, duas correntes opostas: uma que abominava a castração [*die Kastration verabscheute*], e outra pronta a aceitá-la e a se consolar com a feminilidade como substituta [*sich mit der Weiblichkeit als Ersatz zu trösten*]. A terceira corrente, a mais antiga e mais profunda, aquela que havia simplesmente rejeitado a castração [*welche die Kastration einfach geworfen hatte*], e onde não havia ainda a questão de julgamento sobre a realidade [*Realität*] disso, essa corrente certamente ainda era reativável.[30]

[30] *Ibid.*, p. 82-83.

O que isso quer dizer, essa quimera de estrutura em que o sujeito parece um pouco neurótico (abominava a castração), um pouco perverso (pronto a aceitá-la e a se consolar com a feminilidade como substituta) e um pouco psicótico (tinha simplesmente rejeitado a castração)?

Serge Leclaire[31] falou de "reconhecimento da castração sobre o modo anal", seguindo de perto o seguinte texto freudiano:

> A coluna de excremento [*Kotsäule*][32], irritando a mucosa intestinal erógena, representa por isso mesmo o papel de um órgão ativo, comporta-se como o pênis para com a mucosa vaginal e se torna de algum modo o precursor deste à época da cloaca. O abandono do excremento em favor (por amor) de uma outra pessoa torna-se, para ele, o modelo da castração [*Vorbild der Kastration*]. É o primeiro caso de renúncia a uma parte do próprio corpo para ganhar o favor de uma pessoa amada. O amor narcísico dedicado ao pênis não ocorre, portanto, sem uma contribuição do erotismo anal. O excremento, a criança, o pênis trazem assim uma unidade, um conceito inconsciente – *sit venia verbo* – do 'pequeno'[33] separável do corpo [*den des vom Körper abtrennbaren Kleinen*].[34]

[31] Leclaire. À propos de l'épisode que présenta 'l'homme aus loups' (1958, p. 123-146)

[32] "Traduzir *Kotsäule* por 'bolo fecal" – escreve Janine Altounian, uma das tradutoras das *Œuvres complètes* – "apaga a audácia das justaposições do médico e do literário que pontuam a leitura de uma narração frequentemente poética (...) a 'coluna' de excremento, diferente do 'bolo' fecal, permite que ela seja comparada ao pênis." Altounian. *L'écriture de Freud. Traversée traumatique et traduction.* (2003, p. 27-28).

[33] "A pequena coisa" traduz uma outra versão francesa desse texto. Freud. Extrait de l'histoire d'une neurose infantil (1981, p. 236)

[34] Freud. À partir de l'histoire d'une neurose infantil (1914, p. 82)

Mas para o Homem dos lobos, o pequeno objeto anal, esse *abtrennbare Kleine*, acaba por não ser um "objeto parcial", e sim, se me permitem dizer, um "objeto total" que tem a função de negar a diferença – a castração fálica, ou seja, simbólica – e de fazer do Outro um "Todo". No terceiro capítulo, Freud

escreve: "O paciente se deu conta subitamente do fato de que a irmã [...] o havia pura e simplesmente seduzido, instigando-o às vias de fato sexuais [*zu sexuellen Tätlichkeiten*]. [...] no banheiro [...] ela lhe havia lançado a provocação: 'Vamos mostrar o popô' e passou da palavra ao ato"[35]. Freud prossegue: "Nessa época, ele pôde observar duas meninas, sua irmã e uma amiga, urinando [...] recusou a idéia de ver confirmada a ferida com que a Nania o havia ameaçado, e se deu a explicação de que era o 'popô da frente' [*vordere Popo*] das meninas. O tema da castração não foi eliminado por essa decisão"[36]. Mas a castração de que se trata aqui é justamente a castração anal da qual Leclaire nos fala.

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

[36] *Ibid.*, p. 22.

O ser-mulher, para o Homem dos lobos, que rejeitou [*verwarf*] a castração do Outro, não passa pelo universal fálico, mas pelo universal anal: o "popô da frente" das meninas é o equivalente do *Wiwimacher* do pequeno Hans. "Ele rejeitou o novo [...] e se ateve ao antigo. Ele se decidiu pelo intestino contra a vagina"[37]. Mas se para o pequeno Hans a mulher é não-toda, salvo se tiver o universal fálico, para o Homem dos lobos, ela é toda graças ao universal anal, que, de fato, é verdadeiramente universal. Assim, todas as mulheres têm um popô:

[37] *Ibid.*, p. 77.

> A partir da puberdade, ele considerava as grandes nádegas vistosas como o atrativo mais forte da mulher; outro coito que não por trás não lhe proporcionava quase nenhum gozo.[38]

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

> Mas os homens também têm um popô. Perguntou à Nania se Cristo, com quem ele se identificava, também tinha um traseiro, e se ele também tinha cagado. E essa religião do popô tinha seu ritual: "o mundo lhe era dissimulado por um véu [...]. O véu, curiosamente, só se rasgava em uma situação, quando, em seguida a um enema, as fezes passavam pelo ânus.[39]

[39] *Ibid.*, p. 97.

Ele tinha, em outros termos, a mesma experiência da *Versöhnung* [*reconciliação*] vivida por Schreber em seguida a uma evacuação[40]. É a segunda referência, implícita, ao "sistema delirante do paranóico Presidente Schreber, da Corte de Apelação", encontrada nesse caso clínico. Na primeira, explícita, Freud fala da "moção em direção a Deus"[41], que, para o Homem dos lobos, era expressa em seus pensamentos blasfematórios. Portanto – e isso é sintomático da questão diagnóstica que esse caso clínico deixa em aberto para o próprio Freud – há duas referências a um caso de psicose relacionado a um sintoma aparentemente "obsessivo", para um paciente diagnosticado como

[40] Freud. Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (Dementia paranoides). (1911, p. 277).

[41] Freud. À partir de l'histoire d'une neurose infantil (1914, p. 81-82).

"obsessivo", em um texto em que não há referência ao Homem dos ratos.

o suplemento

Quanto ao objeto olhar, eu deveria relatar tudo o que aconteceu depois do livro de Freud e que Ruth Mack Brunswick descreveu muito bem em um artigo[42] em que esse objeto está sempre em questão e é muito bem trabalhado. Basta dizer que, no fim de sua análise com Ruth Mack Brunswick, S P – *Wespe* (vespa) mutilada, depois de um de seus últimos sonhos freudianos[43] –, passou da angústia de *angeschautwerden*, de ser olhado fixamente, que era uma lembrança da infância rememorada ao longo de sua segunda análise[44], e que não havia jamais vindo à luz com Freud através do sonho dos ícones[45], em que a mãe/analista destrói as imagens enquadradas que o olhavam (os sonhos dos lobos, o olhar ao nariz, dentes, pele etc.), para o que a análise com Freud já tinha lançado as premissas, ou seja, a suplência de ser olhado pelo pai e, portanto, pela comunidade psicanalítica como o filho preferido.

TRADUÇÃO
Angela Lobo de Andrade

[42] Brunswick. Supplément à l'Extrait de l'histoire d'une neurose infantil' de Freud (1928, p. 268-312)

[43] "Ele diz: Eu sonhei, *um homem arranca as asas de uma Espe*. – Espe? perguntei, o que você entende por isso? – Ora, o inseto com listras amarelas no corpo, que pode picar. (...) – Você quer dizer então uma *Wespe*? pude corrigir. [...] – Mas Espe, então sou eu, S. P. (as iniciais de seu nome)." Freud. À partir de l'histoire d'une neurose infantil (p. 92).

[44] "Os olhos brilhantes dos lobos lembra agora ao paciente que, durante um certo tempo, em seguida ao sonho ocorrido aos quatro anos, ele não suportava ser olhado fixamente. Ele se encolerizava e gritava: 'Por que me olha desse jeito?' Todo olhar escrutador lembrava-lhe esse sonho, com todo seu caráter de pesadelo". Brunswick. Supplément à l'Extrait de l'histoire d'une neurose infantil' de Freud (1928, p. 294).

[45] "O paciente está com sua mãe em um cômodo. As paredes de um dos cantos desse cômodo estão cobertas de ícones. A mãe desprende os ícones e os joga no chão. Os ícones caem e se quebram em pedaços. O paciente se espanta que sua mãe tão piedosa tenha feito aquilo" (*Ibid.*, p. 296)

Forum do Campo Lacaniano em São Paulo FCL - SP

referências bibliográficas

ALTOUNIAN, Janine. *L'écriture deFreud. Traversée traumatique et traduction.* Paris: P.U.F., 2003.

BRUNSWICK, Ruth Mack. (1928) Supplément à l''Extrait de l'histoire d'une neurose infantil' de Freud. In: Gardiner, Muriel (ed.). *L'homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même.* Paris: Gallimard, 1981.

FEDERN, Ernest & NUNBERG, Herman. *Les premiers psychanalystes. Minutes de la societé psychanalytique de Vienne.* Paris: Gallimard, 1983. Tomo IV.

FREUD, Sigmund. (1940-68) *Gesammelte Werke.* Frankfurt am Main: Fischer, 1999. Vol. 19.

FREUD, Sigmund & Ferenczi, Sandor. (1910) *Correspondance (1908-1914).* Paris: Calmann-Lévy, 1992. Tomo 1.

FREUD, Sigmund. (1911) Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (Dementia paranoides). In: *Cinq psychanalyses.* Paris: PUF, 1954.

FREUD, Sigmund. (1912) Demande d´information de l'éditeur sur lês rêves d'enfance. In: *Œuvres complètes. Psychanalyse.* Paris: PUF, 1998. Vol.. XI.

FREUD, Sigmund. (1914) *Sur l'histoire du mouvement psychanalytique.* Paris: Gallimard, 1991.

FREUD, Sigmund. (1914) À partir de l´histoire d´une neurosé infantile. In: *Œuvres completes Psychanalyse.* Paris: PUF, 1994. Vol. XIII.

FREUD, Sigmund. (1919) Extrait de l'histoire d'une neurosé infantile. In: Gardiner, Muriel (ed.). *L'homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même.* Paris: Gallimard, 1981.

FREUD, Sigmund. (1925) Inhibition, symptôme et angoisse. In: *Œuvres complètes. Psychanalyse.* Paris: PUF., 1994. Vol. XVII.

JONES, Ernest. (1955) *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud.* Paris: PUF, 1961. Vol. II.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire – livre I: Les écrits techniques de Freud* (1953-1954). Paris: Seuil, 1975.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire – livre III: Les psychoses* (1955-1956). Paris: Seuil, 1981.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire – livre X: L´Angoisse* (1962-1963). Paris: Seuil, 2004.

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

LECLAIRE, Serge (1958) À propos de l'épisode que présenta 'l'Homme aus loups'. In: *Écrits pour la psychanalyse 2.* Paris: Seuil/Arcanes, 1998.

OBHOLZER, Karin. *Entretiens avec l'Homme aux loups*. Paris: Gallimard, 1981.

PANKEJEFF, Sergej. 'Mes souvenirs sur Sigmund Freud', In: Gardiner M. (ed.). *L'homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*. Paris; Gallimard, 1981.

PLON, Michel & ROUDINESCO, Elisabeth. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris: Fayard, 1991.

resumo

Desde sua primeira sessão com o Homem dos lobos, Freud enfatiza o valor do fantasma anal de seu paciente, o que terá conseqüências para seu diagnóstico e para a direção do tratamento. Mas o nome sob o qual esse paciente é conhecido – um nome dado por seu segundo analista, Ruth Mack Brunswick – indica um outro fantasma escópico que será o fio condutor seguido por Lacan em seus comentários desse caso clínico. A escolha diagnóstica entre diferentes objetos do fantasma é a repetição da escolha da estrutura que cada sujeito encontra como resposta ao traumatismo de seu encontro com o Outro.

abstract

From his first session with the Wolf Man, Freud stresses the importance of his patient's anal fantasy. This point of view produces many consequences on Freud's diagnostic judgement, as well as on the direction of his cure. Nevertheless, this patient is worlwide known as the Wolf Man, a name given to him by his second analyst, Ruth Mack Brunswick: this fact point us another fantasy, a scopic fantasy that Lacan uses as a constant reference for his remarks on this clinical case. The diagnostic choise among different objects of fantasy is, so to speak, the repetition of the choice among clinical structures, that the subject makes in order to answer to the traumatic encounter with the Other.

palavras-chave

objeto anal, fobia, Homem dos Lobos, neurose infantil e castração

key words

anal object, phobia, Wolfsmann, infantile **neurosis** and castration

recebido

29/07/2005

aprovado

02/09/2005

Escolher o sentido: o caso Ana

Maria Helena Martinho

Esse texto se propõe a apresentar fragmentos do caso de uma jovem histérica que buscou análise em decorrência do sofrimento causado por sua divisão. Ana sofre da sua própria falta, tem um sentimento de vazio. Ela quer ser: ser amada, ser desejada. Quer que exista alguém que não possa viver sem ela.

A busca de ser é o que caracteriza o drama histérico e, ao mesmo tempo, o drama de todo aquele que se aliena ao Outro, uma vez que o significante que vem do Outro ao qual ele se aliena não diz nada, aponta para o não-senso. O desespero desse sujeito por sua falta de ser me levou a pensar na articulação feita por Lacan entre a estrutura lógica do processo e do fim da análise, e a estrutura lógica das duas operações de constituição do sujeito, a alienação e a separação. Lacan "definiu o processo analítico em termos de alienação e separação, e a fase final da análise, o final da experiência, em termos de separação"[1].

No *Seminário 11*: *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan indica que a alienação, primeira operação lógica da constituição do sujeito, é uma "escolha forçada", pois nenhum sujeito falante pode evitar sua alienação ao Outro. Sendo assim, o destino do sujeito do significante é vacilar entre ficar petrificado por um significante-mestre (S_1) ou deslizar no sentido. A separação, segunda operação lógica da constituição do sujeito, pode ou não estar presente. A separação é um "querer", ou seja, requer que o sujeito "queira" se separar da cadeia significante.

Para Lacan, "o sujeito só é sujeito por seu assujeitamento ao campo do Outro [...] É por isso que ele precisa sair disso, tirar-se disso, e no tirar-se disso, no fim, ele saberá que o Outro real tem, tanto quanto ele, que se tirar disso, que se safar disso"[2]. Ao enfatizar que o sujeito tem que "sair disso", "tirar-se disso", "se safar disso", Lacan evoca a liberdade. "A separação supõe uma vontade de sair, uma vontade de saber o que se é para além daquilo que o Outro possa dizer, para além daquilo inscrito no Outro"[3].

[1] Laurent. Alienação e separação (1994, p. 33)

[2] Lacan. *O Seminário – livro 11* (1964, p. 178).

[3] Soler. O sujeito e o Outro (1964, p. 62).

Se a jovem que recebo em análise é uma histérica, podemos afirmar que a separação, segunda operação lógica da constituição do sujeito, está presente, o que quer dizer que esse sujeito, em sua neurose, faz uso do recurso ao significante Nome-do-Pai. A questão é que o Nome-do-Pai não pode significantizar tudo, e o que resta aparece como gozo na compulsão à repetição, como veremos a seguir.

Ana chega à análise petrificada, escravizada por seus significantes-mestres. Vem porque sofre, mas não se questiona sobre si mesma. Vive, age, mas não pensa em si. Esse sujeito alienado é um sujeito que perdeu seu ser e está dividido pela barra da linguagem como todo sujeito humano, forçado a escolher entre a identificação fixada por seus significantes e o sentido. A entrada desse sujeito em análise, todavia, evidencia uma escolha. Ana escolhe o sentido.

Ela busca análise em desespero na expectativa de encontrar uma solução para o seu problema. Um sério desentendimento entre sua mãe e seu parceiro exige dela uma tomada de posição. Seu parceiro considera que, diante da afronta que sofreu da sogra, Ana deveria ficar do seu lado, tomar seu partido. A mãe de Ana faz a mesma exigência e Ana não sabe que posição tomar. Ela não sabe o que fazer diante da divisão que enfrenta: se escolher a mãe, perde o parceiro; se escolher o parceiro, perde a mãe. Aqui, evidencia-se o que a leva a buscar uma análise, ou seja, sua posição fantasmática vacila. É o encontro com esse parceiro que faz vacilar sua posição subjetiva, sua fantasia fundamental. Veremos a seguir como Ana repete com o parceiro a relação que tem com a mãe, seguindo, assim, o caminho indicado por Freud para as histéricas e para as mulheres.

Ana relata sua história familiar de culpas, traições, dúvidas e indecisões. Ela se questiona sobre as razões que a tornam tão "infantil" e "imatura", "instável" e "volúvel". Pergunta-se sobre os motivos que a levam a estar constantemente dividida em suas escolhas, e quer saber se tudo isso decorre da sua história familiar, pois seu parceiro alega constantemente que ela é assim porque não teve uma "estrutura familiar". Para ele, Ana é descontrolada e imatura por culpa de sua mãe, que é uma louca, uma desequilibrada. Ana se enfurece e esbraveja diante dos comentários do seu parceiro. Discorda dele e defende a sua família, acusando-o de também não ter tido uma "estrutura familiar", de estar em constantes desavenças com seu pai. Mas se interroga: "De quem é a culpa de eu ser assim, minha ou dos meus pais? Até que ponto uma família pode influenciar um filho?".

Ana diz: "Minha mãe é uma pessoa amarga, agressiva, autoritária e escandalosa, está sempre pronta a armar um barraco, a dar um show, a dizer tudo o que lhe vem à cabeça sem medir as conseqüências. Por isso, todos se calam diante do que ela faz, na tentativa de apaziguar as desavenças que ela provoca". O parceiro de Ana parece ter sido, até agora, o único a ter enfrentado a "fera". Ao ouvir da sogra "você é bundão", decide cortar relações com ela. Não se dispõe a se submeter às suas ironias e xingamentos, ainda que tivesse sido prevenido por Ana do autoritarismo e da arrogância da sogra. Ela, porém, arrepende-se de ter lhe contado detalhes de sua vida familiar, pois isso se tornou uma arma contra ela própria. Ele menciona esses fatos sempre que quer atingi-la. Ao queixar-se de sua família para o parceiro, Ana promove a intriga histérica, repetindo o que sua mãe faz. Ela é o objeto de gozo do Outro, e o outro é o objeto de seu gozo.

A direção da cura leva a analista a questionar os motivos que levam Ana a contar para os seus namorados todos os pecados de seu pai e de sua mãe. Uma vez que tudo indica que aí reside uma das formas de gozo, um gozo que, por não poder ser colocado em palavras, simbolizado, aparece no ato da intriga.

Ao fazer referência ao parceiro com quem vive, evidencia-se claramente uma outra divisão: Ana não sabe bem se está casada ou solteira, confunde-se ao falar sobre o parceiro. Algumas vezes se refere a ele como "meu marido", outras como "meu namorado". Questiona qual é sua posição nesse relacionamento. O casal começou a namorar e logo decidiu morar junto. Na realidade, foi Ana quem se mudou para a casa do rapaz, mas Ana pensa que, se esse relacionamento fosse realmente um casamento, o casal deveria estar ao menos morando em sua própria casa. Embora o marido faça planos para que em um futuro próximo isso se concretize, ela não se dá por satisfeita. Ao mesmo tempo em que sonha com sua própria casa, teme as exigências que lhe acarretariam um "verdadeiro" matrimônio. Pouco a pouco, dá-se conta de que está dividida entre ser solteira ou casada.

O relacionamento de Ana com sua mãe sempre teve seus entraves. Brigas, agressões, ameaças, ciúmes e rivalidade têm sido a tônica do relacionamento entre mãe e filha. Sua mãe sempre a expõe em público. Costumava humilhá-la diante dos parentes que freqüentavam sua casa, dizendo: "Essa aí não faz nada, nem lava as suas roupas íntimas". As roupas íntimas de Ana eram, por isso, jogadas pela janela. Sua mãe também a expunha e a agredia perante seus amigos, além de fazer intri-

gas com seus namorados, insinuando que Ana os traía. Quando sua mãe se enfurecia por qualquer razão, atirava-lhe pratos e esfregava-lhe "restos de comida na cara". Diante das sistemáticas exposições públicas que sofria, ela lamenta: "Minha mãe fazia questão de me humilhar, parecia que tinha ciúme de mim, que tinha inveja da minha juventude, da minha vida". Veremos adiante que esse dito na verdade desvela o ciúme e a inveja que ela própria tem em relação à sua mãe, pois é esta quem tem o pai. Ela julga a mãe ciumenta e invejosa porque o ciúme e a inveja lhe dizem respeito. A pulsão contorna o objeto. Apesar de todas as suas queixas, das humilhações, das brigas e das agressões sofridas, Ana se surpreende quando se vê dividida entre o amor e o ódio que se alternam na convivência com a mãe.

Ana sonha com uma família unida, harmoniosa. Desespera-se ao perceber que esse sonho está cada vez mais distante, pois seu parceiro deixou de freqüentar a casa de seus pais após a fatídica briga com a sogra. Ana diz que tem o forte objetivo de reconciliar os dois. Não pensa em outra coisa na vida. Defende o parceiro contra as insinuações venenosas da mãe e defende esta das acusações do parceiro. Sua tentativa de mediação, todavia, acaba gerando sérios conflitos. Ela não se dá conta de que ela própria impediu essa harmonia com as constantes queixas que faz de um para o outro. Ela divide para se manter a única para eles, repetindo assim a história do casal parental. Em outros termos, ela se mantém no meio: entre a mãe e o irmão, entre a mãe e o pai, entre o marido e a mãe, e depois, como veremos adiante, entre o pai e a amante dele.

Ana se refere a seu pai com carinho excessivo. Diz que ele, além de "aturar" todas as loucuras encenadas por sua mãe, sugere aos filhos que "deixem para lá", que desconsiderem todas as insinuações, agressões e implicâncias dela. "Mesmo assim", diz Ana, "minha mãe costuma denegrir a imagem do meu pai perante parentes e amigos, dizendo que ele a trai com outras mulheres e que ele não é o homem bonzinho que aparenta ser. Mas meu pai não a contesta. Ele tem medo dela". Encontramos aqui tanto o gozo do pai quanto o de Ana; ambos gozam de ser vilipendiados pela mãe de Ana. Identificada com o desejo do pai, Ana se porta de forma análoga em relação à mãe e ao marido. Todos gozam com a loucura materna, que ninguém consegue barrar.

Ana teme que sua história de vida seja uma reedição da história de sua mãe. Desespera-se ao pensar na possibilidade de cortar relações definitivamente com ela: "Ela é uma mulher de poucos amigos, parece estar sempre pronta a atormentar os

outros. Vive sozinha. Eu não gostaria de ficar como ela. Ela deixou de falar com a própria mãe, com a irmã, com a cunhada (irmã do pai), com outros parentes e alguns amigos. Sempre criou confusão". Crescida em um meio de desavenças, Ana ouviu de sua mãe muitas histórias de traição. Ela não se cansava de contar para a filha detalhes das traições de seu marido. Em seguida às suas lamúrias e lamentações, repetia o mesmo dito: "Homem não presta, são todos iguais, uns traidores. Eles têm mais que ser traídos".

Em sua história familiar, a traição é uma constante e aparece em três gerações. Sua avó materna cortou relações com sua mãe porque esta foi cúmplice de seu avô. A mãe de Ana sabia que seu próprio pai tinha uma amante e convivia com ela, sem que a sua mãe, avó de Ana, pudesse ao menos desconfiar. Traição também foi o motivo que fez com que a tia materna de Ana deixasse de falar com sua mãe, que, ao denunciar a traição do cunhado, causou a separação do casal. A mãe de Ana também lhe contou que ela própria havia arrumado um amante, uma vingança contra as traições do marido, fazendo dela sua confidente, quando ainda era uma menina.

Além de ser a confidente de sua mãe, Ana se tornou a confidente de seu pai, que também lhe contou ter uma amante. Diante da fatídica revelação do pai, Ana se vê mais uma vez dividida entre o pai e a mãe. Ficar do lado da mãe significaria considerar que "homem não presta, que são todos uns traidores". Ficar do lado do pai significaria trair sua posição diante da mãe e das mulheres. Ana novamente se queixa de sua divisão. Mas será que aqui Ana não estaria se aproveitando da confissão do pai para repetir a mãe como uma forma de descobrir o que é ser uma mulher; questão evidente em seu desejo?

Seu pai não se contenta em apenas lhe revelar um segredo. Arma uma trama em que Ana é deixada frente a frente com sua amante, uma cena que lhe traz culpa e angústia. Mesmo assim, apesar do sentimento de estar traindo a sua mãe, passa a conviver com a amante do pai.

Ana, portanto, não reedita apenas a história da filha que trai a mãe, daquela que compartilha com o pai, em segredo, a convivência com sua amante. Ela também reedita a traição homem ◊ mulher: a traição do avô, a do pai, a da mãe e a do tio. Ela passa, então, a trair os homens, trai todos os namorados que tem, sem que isso lhe traga a menor culpa. É dessa forma que Ana faz valer o vaticínio da mãe: "Todo homem tem de ser traído". Além disso, repete a posição da mãe diante do pai, sendo também traída. Certa vez, é traída por um "ex-na-

morado" com quem morou por algum tempo. O relacionamento, todavia, não foi adiante, pois, além de ser traída, também era agredida fisicamente por ele.

Os pais de Ana lhe confidenciavam seus segredos, revelavam-lhe detalhes de sua vida amorosa e da intimidade do casal. Sua mãe costumava dizer a ela que seu pai estava "brocha, já não dava mais no couro". Em sua casa, tudo era falado abertamente sem o menor pudor. Quando Ana já era uma adolescente, expôs algumas vezes sua vagina para o pai, na expectativa de que ele examinasse as inflamações que ali se repetiam.

A cada sessão, queixa-se da culpa que a atormenta. Ultimamente, tem se perguntado sobre os motivos que a levam a sentir tanta culpa. Seriam as traições das quais participa? Passa a enumerá-las compulsivamente, até que se lembra de várias cenas que descreve uma após a outra. Antes, porém, insiste em comunicar que era a primeira vez que as revelava a alguém, pois lhe faltava coragem para deixá-las surgir mesmo em pensamento.

Conta que ela e seu irmão, três anos mais velho, costumavam dormir no mesmo quarto, tomar banhos juntos, andar nus pela casa. As cenas que passa a descrever desvelam os jogos sexuais infantis com o irmão quando ela tinha cerca de cinco anos de idade. Ele tomava a iniciativa e ela aprovava. A lembrança dessas cenas faz emergir muitas outras, que são reveladas em um tom de confissão e envolvem jogos sexuais com o avô e com o pai. Lembra-se que ouvia barulhos provenientes do quarto dos pais, pensando consigo mesma que seu pai poderia estar machucando sua mãe, mas diz: "Eu sentia uma sensação muito gostosa, acho que eu gozava com aquilo". Após relatar todas essas cenas, defende sua própria causa, ao alegar que tudo isso é mais do que normal na infância, são apenas descobertas de criança.

Ana e o irmão também não têm um bom relacionamento. Estão brigados e praticamente não se falam. "Meu irmão sempre foi o queridinho da mamãe e eu a queridinha do papai", diz, concluindo que a distância que atualmente os separa é, provavelmente, uma forma de defesa. Acha que não podem se aproximar muito porque "é incestuoso". Revela também que considera incestuoso o modo como olhava para os homens da família quando criança: "Eu olhava meu pai, meu avô, meu irmão e até o marido de minha tia com um olhar de desejo. Isso é incestuoso, como pude? Será que é por isso que tenho tanta culpa?".

Ana começa a se dar conta de que muitas de suas brigas com sua mãe foram provocadas por ela própria. Quanto mais sua mãe morria de ciúmes dela com seu pai, mas ela a provocava

com cenas escandalosas: costumava fazer carinhos no pai e lhe dar selinhos, tal qual fazia com o avô. Conversava com o pai de maneira tão íntima que "pareciam namorados". Quando ela começou a trabalhar, os dois iam juntos para o trabalho e, ao longo do percurso, confidenciavam um ao outro suas intimidades.

Certa vez, Ana chega se perguntando sobre o motivo que a leva a se incomodar tanto com as imposições que lhes são feitas. Ao falar mais sobre essas imposições, acaba por se dar conta que decorrem das ameaças a que sempre se submeteu desde criança. Descreve várias delas detalhadamente: sua mãe a ameaçava com os escândalos e intrigas, seu irmão com a denúncia de suas transgressões, seus namorados com o término do namoro. Isso a leva, mais uma vez, a questionar a sua divisão.

Pergunta-se, então, sobre os motivos que a levam a estar sempre dividida, tendo que escolher a mãe ou o marido, o pai ou a mãe, a vida de casada ou a de solteira, a liberdade ou a submissão às ameaças. Queixa-se de falta de liberdade: "Eu gostaria de ser livre, de poder fazer tudo que quero. Às vezes, acho que só conseguirei essa liberdade se eu ficar sozinha". Pouco a pouco, Ana descobre que a tão almejada liberdade não está propriamente relacionada com o fato de ficar ou não sozinha. Gradativamente, percebe que seu aprisionamento é de outra ordem e começa a notar a existência de que há algo além dela mesma, passando a se interessar pela psicanálise. Pede indicações de livros e, diante do pedido negado, resolve comprar alguns por conta própria.

Em determinada sessão, diz: "Eu sempre fui porra louca, nunca pensei antes de agir, nunca parei para pensar em nada sobre a vida. Após a análise, passei a buscar o significado das coisas. Vivo me perguntando o porquê disso ou daquilo. Acho que não vou agüentar muito tempo assim, vou acabar ficando louca. Não tenho feito outra coisa, passo o dia fazendo elucubrações. A análise tem feito com que eu me lembre de coisas que sempre procurei esquecer. Sofro com isso, mas estou decidida a ir em frente. Antes eu esperava que você me indicasse os caminhos, mas agora sei que isso não acontecerá; mesmo assim, seguirei em frente, vou tentar encontrar as minhas respostas".

E assim ela tenta desvendar os mistérios que agora sabe que advêm do seu próprio inconsciente. Ela desconfia da existência de uma determinação fora dela mesma, que sente como alheia às suas vontades, a determinação inconsciente. Quer descobrir, apesar do sofrimento impresso nessa descoberta, os motivos que a levam a reeditar sua história familiar.

A inscrição simbólica que a situa em sua história familiar constitui seu desejo inconsciente a partir do desejo do Outro. Ana está assujeitada, "submetida", presa à determinação significante, aos significantes que vêm do Outro e fazem parte de sua história: traição, sexo, briga, desavença, culpa. Está escravizada aos significantes-mestres que marcam seu assujeitamento ao Outro, prisão da qual se queixa. Clama por liberdade, mas encontra uma determinação significante manifesta em seus sintomas.

Ana é representada como uma "traidora" em relação ao ideal de sua mãe. "Traidora" (identificação que serve como significante-mestre) funciona para esse sujeito como uma linha mestra durante toda a sua vida. Ela é definida e se comporta como tal. No próprio momento em que se identifica com esse significante, fica petrificada.

Em análise, a associação livre faz vir à tona lembranças ligadas aos aspectos sexuais originais de sua vida. Explorar as circunstâncias em que a "traição" funciona como um significante-mestre, extraindo-lhe suas significações, é apenas um primeiro passo do processo analítico. Um outro passo é conduzir esse sujeito através de seus modos de gozo, ou seja, é preciso fazer vir à tona as maneiras pelas quais Ana transforma o outro que ama em um objeto que ela não pode perder. Isso faz esse sujeito lembrar do gozo que experimentou através de suas demandas orais e anais, assim como do que tentou obter da mãe: seu olhar e sua voz.

No percurso de uma análise, o sujeito deve chegar a saber da função protetora de sua fantasia, podendo se utilizar dela sem que ela o engane. A encenação da fantasia desse sujeito se desenvolve no registro escópico. O mecanismo de constituição de seu sintoma segue o circuito pulsional de vaivém da pulsão escópica. Ela olha: "Eu olhava meu pai, meu avô, meu irmão e o marido de minha tia com um olhar de desejo", e é olhada: "Quanto mais minha mãe morria de ciúmes do meu pai comigo, mais eu a provocava, a escandalizava. Eu fazia carinhos nele e lhe dava selinhos". Ana se dá a ver, encena um teatro, estimula o desejo do Outro. Em sua manobra de sedução, joga com o olhar, provoca o olhar do Outro, exibe seu corpo, insufla desejo. Essa encenação é uma tentativa de cativar o Outro e capturar seu olhar. Ana tanto provoca o desejo no Outro quanto barra seu acesso a ela, modalidade histérica de situar a falta do lado do Outro, castrando-o.

Esse caso nos auxilia na compreensão de que a tarefa do analista é, em primeiro lugar, conseguir com que o sujeito escolha não tomar a via da petrificação, e sim a do sentido. Ao

buscar uma análise, Ana passa a querer saber sobre o que a angustia. Como dissemos no início deste trabalho, todavia, ao longo do processo de uma análise, observamos várias alienações e separações do sujeito. Se, na alienação, o sujeito só emerge como vazio sob a condição de já ter feito sua escolha, na separação, trata-se de saber como ele pode se reencontrar na falta do Outro. Lacan inscreve nesse lugar da falta o lugar do gozo, em que caberia à pulsão restaurar no sujeito a sua perda de ser. A dimensão pulsional institui um corte com o Outro do significante e do sentido, mas instaura um laço com o desejo do Outro faltoso ($\not{A}$), em que os objetos parciais vêm se encarnar como suporte do desejo.

A direção do tratamento consiste, portanto, em furar o sentido, em barrar o gozo que ela já não suporta. É por intermédio do gozo que se repete e aparece da mesma forma em todas as suas relações que esse sujeito tenta restaurar a perda do ser. Na escolha pelo sintoma – o excesso de gozo com a intriga sexual –, são sempre três os envolvidos em sua trama: ela entre a mãe e o pai, entre o irmão e a mãe, entre o pai e a amante do pai, e entre a mãe e seu próprio parceiro. O problema é que a fixação do gozo nas cenas familiares determinadas pelos significantes a que está aprisionada não permite que ela goze menos e deseje mais. Dito de outro modo, a fixação do gozo não permite que ela, de um lado, goze com seu homem sem ter de destruí-lo ou de destruir sua relação com ele, e, de outro, que consiga realizar seu desejo de ter uma família ao menos razoavelmente harmoniosa. Gozar com um homem aponta para sua tentativa de mostrar para si mesma o que é uma mulher para um homem, e que é a questão de toda histérica. Ao buscar uma análise, Ana faz uma escolha: a escolha pelo desejo, a escolha de barrar o gozo que se desvela em seu sintoma.

FREUD, Sigmund. (1905) Fragmentos da análise de um caso de histeria. In*: Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. VII.

FREUD, Sigmund. (1919) Uma criança é espancada. In*: Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XIII.

FREUD, Sigmund. (1920) Além do princípio do prazer. In*: Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XIII.

FREUD, Sigmund. (1938) A divisão do eu no processo de defesa. In*: Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XXIII.

KAUFMANN, Pierre. (1993) *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

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

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

LACAN, Jacques. (1960) A subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

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

LAURENT, Eric. (1994) Alienação e separação. In: FELDSTEIN, Richard, FINK, Bruce & JAANUS, Marie (orgs.). *Para ler o Seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

SOLER, Colette. (1994) O sujeito e o Outro. In: FELDSTEIN, Richard, FINK, Bruce & JAANUS, Marie (orgs.). *Para ler o seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

resumo

Esse texto apresenta fragmentos de um caso de uma jovem histérica que busca a análise pelo sofrimento de sua divisão. Ao tentar desvendar os mistérios que advêm de seu próprio inconsciente, desconfia da existência de uma determinação fora dela mesma, que sente como alheia às suas vontades, a determinação inconsciente. Quer descobrir, apesar do sofrimento impresso nessa descoberta, os motivos que a levaram a reeditar sua história familiar. Trata-se de um sujeito que perdeu seu ser e é dividido pela barra da linguagem, como todo sujeito humano, forçado a escolher entre a identificação fixada por seus significantes e o sentido. Sua entrada em análise evidencia uma escolha, a escolha pelo sentido.

abstract

This text introduces fragments of a clinical case of a young hysteric subject that came in search of analysis for the suffering of its division. When trying to unmask from analysis about the mysteries that come from her unconscious, she distrusts of the existence of one determines except of her. This subject wants to discover, despite the suffering printed matter in this discovery, the reasons that had taken it to reedit it familiar history. This subject lost its being and is divided for the bar of the language. As all human being, she has to choose between identifies fixed for her significant and the sense. The entrance of this subject in analysis evidences a choice, a choice of the sense.

palavras-chave

alienação, separação, histeria, direção da cura

key words

alienation, separation, hysteria, direction to cure.

recebido

20/08/2005

aprovado

20/09/2005

entrevista

A escolha da droga

Oscar Cirino entrevista Fernando Grossi

A entrevista com Fernando Grossi aconteceu no início de outubro de 2005, tendo como contexto o tema As escolhas do sujeito no sexo, na vida, na morte, proposto para o IV Encontro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano – Brasil. A partir de sua experiência clínica de mais de vinte anos como psiquiatra do Centro Mineiro de Toxicomania (CMT) e de sua nomeação como AME da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, Fernando reúne todas as condições para responder questões relacionadas à escolha da droga como uma das respostas possíveis do sujeito ao mal-estar na civilização.

Foi com prazer que aceitei o convite de Ângela Mucida para entrevistar Fernando, pois compartilho, em nosso trabalho cotidiano no CMT, nas reuniões clínicas e de equipe, seu entusiasmo e suas pontuações precisas calcadas no discurso analítico.

Oscar Cirino: Você pensa que existe uma questão de escolha relacionada à toxicomania? O privilégio da relação estabelecida com o objeto droga, que faz com o sujeito sofra não do que não entende (como nas obsessões ou fobias), mas das conseqüências do ato de se drogar, apontaria para a escolha de um modo específico de gozo?

Fernando Grossi: Eis uma questão complexa, a da escolha e o modo de gozar. O tema da escolha, em psicanálise, descortina duas grandes questões. A da escolha de objeto, que, na obra de Freud, desdobra-se nos tipos "anaclítica" e "narcísica", e o que chamarei a escolha da estrutura: neurose, psicose ou perversão.

Na escolha de objeto o privilégio recai sobre o sujeito, enquanto na escolha da estrutura o privilégio recai sobre o Outro. Trata-se evidentemente de um modo didático de colocar as questões, pois o tempo da constituição do sujeito é lógico.

Para exemplificar esse momento lógico da constituição do sujeito em articulação com a escolha da estrutura clínica, Lacan se referiu ao caso Hans, de Freud, apontando para o episódio

em que Hans, ao se deparar com a calcinha de sua mãe no varal, teve asco e poderia, nesse momento, ter eleito esse objeto como um fetiche. Esse asco, obviamente, é uma referência à castração, enquanto o fetiche seria uma forma de recusa.

A perversão demonstra não somente a modalidade de escolha de objeto desmentindo a castração, mas o modo particular em que o Outro é concernido, fazendo do sujeito um instrumento de seu gozo. Podemos, portanto, dizer que a castração, sua recusa, sua foraclusão, antes de ser do sujeito, é do Outro.

Hans escolheu a neurose ao preço de uma fobia, constituindo um sintoma em auxílio à falha da metáfora do Nome-do-Pai. O sujeito Hans, para consentir com o casamento com o significante fálico, teve de pagar esse preço. Por isso, Lacan ter dito que o primeiro casamento do homem é com o falo.

Retomo a metáfora do casamento, pois ela serve tanto a Freud quanto a Lacan para definir a escolha do sujeito alcoolista e da droga. Referindo-se à relação de um grande bebedor com o vinho, Freud utiliza, em seu artigo *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor* (1912), a expressão "modelo de casamento feliz", para realçar, de forma irônica, uma modificação nessa relação do amante com seu objeto sexual. O modelo do casamento feliz busca destacar que se trata de uma escolha que deixa de fora as interpelações do Outro sexo. A garrafa jamais coloca questões ao sujeito, pois será sempre a mesma, estará sempre à disposição. Enfim, estamos diante de uma relação de objeto fora da castração.

Encontramos, em Lacan, duas referências importantes para pensar a relação do sujeito com o objeto álcool e outras drogas. Fiz referência ao caso Hans para pensar os determinantes da constituição do sujeito entre a neurose e a perversão porque encontramos, no final do ensino de Lacan, uma clara referência à droga que tem como pano de fundo esse caso de Freud.

> Enfim, *perinde ac cadáver*[1]; isto quer dizer que a castração, que nós mesmos chegamos a perceber que é um gozo, por que é um gozo? Vê-se muito bem: é porque nos libera da angústia. Então, o que é a angústia?
>
> É curioso que não se tenha pego o exemplo do pequeno Hans, de Freud. A angústia está precisamente localizada num ponto de evolução deste verme humano, é o momento em que um pequeno bom homem, ou uma futura boa mu-

[1] *Perinde ac cadaver*, em latim no original. Expressão com que Santo Inácio de Loyola, em suas *Constituições*, prescreve aos jesuítas a disciplina e a obediência a seus superiores. Literalmente: "Como um cadáver".

> lher, percebe o quê? Percebe que está casado com seu pau. Vocês me desculparão por chamar isto assim, é o que se chama geralmente pênis ou pinto, e que aumenta de tamanho quando se percebe que não há nada melhor para fazer falo, o que é evidentemente uma complicação, uma complicação ligada ao nó, à existência do nó. Mas se há alguma coisa nas *Cinco psicanálises* feita para mostrar-nos a relação da angústia com a descoberta do pequeno peruzinho ('petit-pipi'), chamemos isso assim também, de qualquer maneira é claro, é concebível que para a menina ('petit fille'), como se diz, isso se estende mais e é por isso que é mais feliz; isso se estende porque é preciso que ela leve um certo tempo para perceber que não tem peruzinho; isso lhe produz angústia também, mas uma angústia por referência, por referência àquele que está aflito, digo 'aflito', porque falei de casamento e tudo o que permite escapar desse casamento é evidentemente bem-vindo, daí o êxito da droga, por exemplo; não há nenhuma outra definição da droga que não seja esta: o que permite romper o casamento com o peruzinho[2].

[2] Lacan. Jornada sobre cartéis (*Letra Freudiana*, s/d, p. 111).

Essa referência retoma as questões de sua pergunta. A fobia ensinou a Freud que a angústia antecede a formação do sintoma e, sendo promotora do recalque, implica uma operação de substituição, inscrevendo um modo de gozar sob a égide do significante. Disso decorre que o sujeito desconhece seu sofrimento porque este é inconsciente. O seu não-entender decorre do recalque e satisfaz a lógica fálica.

De fato o encontro com a droga, sob a égide de uma ruptura com a ordem fálica, implica pensarmos em um gozo que não se articula a uma cadeia significante, é um significante feito carne, e que nos coloca toda uma questão sobre a analisabilidade desse sintoma.

Somos levados a pensar em modos específicos de gozo. Há uma passagem de Lacan sobre a homossexualidade[3] que comporta uma lógica semelhante. Nessa passagem, ele destaca que a homossexual, na escolha de objeto, ao "não se [arriscar] a tomar o falo como significante", "quebrando o significante na própria letra", traz impasses ao discurso analítico. Fica para mim uma questão relacionada à possibilidade de essa fórmula de Lacan ser generalizada para o vasto e complexo campo da toxicomania.

[3] Lacan. *Seminário XIX: ...Ou pior* (1971-2) (Inédito, aula de 8 de dezembro de1971).

Há uma segunda referência importante no ensino de Lacan que gostaria de destacar e que remete à atualidade: a de que o discurso do capitalismo promove a *Verwerfung* da castração[4]. Se tomarmos o discurso capitalista como um discurso que busca uma hegemonia no laço social, quais seriam suas conseqüências na relação do sujeito com suas escolhas de objeto?

[4] Lacan. *O saber do psicanalista* (1971-2) (Inédito, aula de 6 de janeiro de 1972).

Oscar Cirino: O que você teria a nos dizer sobre a relação entre a toxicomania e as estruturas clínicas, especialmente com relação à psicose?

Fernando Grossi: Essa questão é muito atual na clínica das toxicomanias. O saber psiquiátrico trata dessa questão em torno das chamadas co-morbidades. Os especialistas têm observado um declínio da chamada toxicomania primária e um incremento das toxicomanias secundárias. Um dos argumentos a favor desse aumento se refere ao surgimento de novas patologias, entre as quais está, por exemplo, a doença do pânico.

Sabemos da freqüência com que os sujeitos "panicados" recorrem ao uso do álcool e de outras drogas para aplacar uma angústia avalassadora e não-localizada que invade a subjetividade. Sabemos também que o pânico não é uma novidade. Desde 1894, Freud, ao destacar a neurose de angústia da neurastenia, observou que a angústia pode irromper sobre a forma de um ataque.

As coisas, então, não são bem assim. É interessante observar que o tipo clínico da neurose mantém certas nuanças que devem ser consideradas no percurso de um tratamento com sujeitos usuários de substâncias. Na neurose obsessiva, encontramos uma amálgama da pulsão com o uso de álcool e outras drogas que reforça o gozo secundário do sintoma. São sujeitos que mantêm uma relação ambivalente com o objeto, em que deixar cair o laço com a droga ou álcool será vivido por eles como algo ameaçador. Uma intervenção precipitada, ao propor a abstinência da substância causadora da dependência, deixaria o sujeito de frente para as forças que lhe empurram a beber. O retorno ao uso será inevitável e a reação terapêutica negativa se instalará na transferência.

O recurso ao álcool e a outras drogas para tratar dos impasses da neurose é conhecido: os angustiados e os culpabilizados buscam se aliviar com esses recursos, assim como utilizam essas substâncias como recurso cosmético e performático para responder às demandas sociais de otimizar o desempenho.

Há uma observação interessante de Lacan, bem no início de seu ensino[5], que me será útil para responder a um outro

[5] Lacan. A agressividade em psicanálise (1948, p.113-114).

aspecto de sua pergunta sobre a relação da toxicomania com as estruturas clínicas. Lacan constata que, diante da ausência de uma estrutura não-dialetizada, evidencia-se uma organização original das formas do Eu com seus objetos, afetando as categorias de tempo e espaço, com acento de estereotipia e influência sobre a própria estrutura.

Como não perceber a monotonia do mesmo, da mesma droga, do mesmo copo, de mais uma dose? Trata-se de uma relação de adição do mesmo que domina a relação do sujeito com o objeto de sua escolha. Eis um modo simples de distinguir um usuário de um dependente.

O uso repetitivo de drogas "suspende" a estrutura clínica, sem falar de uma série de sintomas da síndrome de abstinência e da própria dependência que mascaram a estrutura clínica, o que, todavia, não invalida a constatação quase imediata de psicóticos usuários de álcool e outras drogas. Nesses casos, não nos deparamos com uma relação amorosa, discursiva, com o objeto droga, ao passo que os sintomas primários da psicose são evidentes. Podemos dizer que o uso dessas substâncias configura mais um recurso de que o sujeito lança mão para lidar com os impasses de sua psicose.

Arrisco dizer que os psicóticos de hoje talvez não amem tanto seus delírios como antigamente. Tenho verificado, na minha experiência clínica, um aumento significativo de psicóticos usuários abusivos de drogas lícitas e ilícitas que complicam ainda mais o tratamento. São casos que perambulam pelas redes de assistência: como usuários de drogas, são encaminhados para os serviços especializados no tratamento do álcool e de outras drogas; mas ao mesmo tempo, como psicóticos, são encaminhados para tratamento na rede de saúde mental.

A relação da psicose com o álcool e outras drogas é complexa e requer que localizemos, em cada caso, o lugar e a função que eles ocupam. Há casos em que o uso dessas substâncias desestabiliza, enquanto há outros em que esse mesmo uso pode contribuir para estabilizar o sujeito diante de sua psicose.

É digno de nota que o recurso desses objetos e as instituições para alcoolistas e toxicômanos cumprem um papel de socorro à ausência de uma nomeação simbólica pela foraclusão do significante do Nome-do-Pai. São sujeitos que encontram uma nomeação que cumpre a função de estabilizar a psicose; trata-se, nesses termos, de um certo ponto de basta distinto da construção de uma metáfora delirante e do sintoma.

Do ponto de vista lógico, localizar a escolha da droga em ruptura com o falo, que podemos escrever como *phi zero*, im-

plica, ou não, a foraclusão do Nome-do-Pai? É possível haver a foraclusão do falo sem a foraclusão do Nome-do-Pai?

Essas questões, que permanecem como causa de trabalho, são elaboradas com base no fato de sabermos que a metáfora do Nome-do-Pai articula os dois termos: a operação do significante do Nome-do-Pai tem incidências sobre o desejo materno e implica a inscrição do falo no inconsciente.

Oscar Cirino: Você considera que existe alguma especificidade na adesão do sujeito a um tipo de droga, como o álcool ou o crack? Haveria diferenças com relação ao objeto droga entre o chamado "poliusuário" e o alcoolista ou "crackeiro" fiel à sua droga-parceira?

Fernando Grossi: De fato, a oferta de determinadas drogas em um contexto social gera demandas que podem repercutir em escolhas, mais ou menos fixas, por determinado objeto ofertado em um certo momento histórico.

Quando temos a oportunidade de escutar um caso por um longo período, a interpretação que o sujeito dará ao primeiro encontro com a droga é significativa. Cito o caso de um adulto, dependente de medicamentos, que, em sua história de adolescente, situa um fato marcante. Durante uma brincadeira de recreio entre colegas, em um colégio interno, ao ser agarrado pelas costas, esse sujeito teve uma ereção que lhe causou angústia: temia ser homossexual.

A família foi avisada pelo colégio que uma mudança de comportamento repentina havia acontecido. O adolescente passou a ficar retraído e a evitar o recreio. Quando passou o fim de semana, logo após o ocorrido, em casa, teve insônia e pensou em comunicar a sua mãe seus pensamentos a respeito de sua homossexualidade. Ao escutar sua mãe dizer ao marido: "O que esse menino veio fazer em casa? Devia estar no colégio!", sua angústia aumentou, não teve coragem de dizer sobre seus pensamentos e sua mãe lhe forneceu medicamento para aplacar sua angústia.

Esse caso me lembrou o caso da fobia de galinha, de Helene Deutsch[6], que Lacan comenta no *Seminário XVI*.[7] No caso de meu paciente, em vez da angústia abrir caminho para a formação de um sintoma, produziu uma colagem do sujeito a um objeto, produto do discurso científico, ofertado no mercado para "tratar" as angústias. Quanto ao "crackeiro", penso em um modo de nomeação advindo de mais um produto recente do mercado das drogas.

[6] Deutsch. Um caso de fobia de galinhas (1999, p.181-188).

[7] Lacan. *Seminário: De um outro ao Outro* (1968-9) (Inédito, aula de 7 de maio de 1967).

É importante acrescentar que, no encontro com a droga, o gozo obtido é fundamental para a fixação do sujeito ao objeto. Se esse encontro é marcado pela lógica do desejo, o desfecho será outro. O uso de droga por experimentação, por prazer, evidencia isso. Se o gozo está no comando dessa escolha, temos a fixação; se a escolha é agenciada pelo desejo, temos o deslocamento, a perda do valor agalmático desse objeto para o sujeito. A droga, nesses casos, é mais um significante tomado pela metonímia da cadeia significante do desejo.

Um aspecto importante que gostaria de destacar dessa sua pergunta sobre os "poliusuários" em comparação como os monogâmicos da droga é que devemos considerar uma metonímia, que qualifico de mortífera, no comando da escolha de objeto. A palavra "toxicomania" quer dizer isso: mania por tóxico. Esse fato corrobora que a falta de um ponto de basta na constituição subjetiva lança o sujeito no desvario metonímico do gozo e na busca de um ponto de ancoragem. Nesse sentido, não considero fundamental, sobretudo na atualidade, a diferença, que alguns autores enfatizam, relacionada ao objeto de escolha ser um produto proibido ou não pelas leis sociais.

Tenho atendido pacientes que, após abandonarem o objeto droga, deslocam-se para uma bulimia, para uma compulsão por sexo ou para a compra de pequenos objetos: jóias e bijuterias.

Acredito que a clínica das toxicomanias é um bom exemplo para realçar a importância da teoria dos nós borromeanos. Afinal, se Lacan nos deixou como legado de seu ensino os registros do real, simbólico e imaginário – assim como Freud deixou o isso, o eu e o supereu –, foi para nos orientar na clínica.

Oscar Cirino: Depois de mais de vinte anos de experiência com a clínica das toxicomanias, tanto em instituições quanto em seu consultório, o que você considera como principal contribuição do discurso analítico para esse campo?

Fernando Grossi: Se a psicanálise nos ensina a nos fiarmos na única matéria para o trabalho analítico, a experiência do sujeito[8], estaria a psicanálise à altura dos desafios dessas novas formas de sintomas?

Hoje, penso que a análise de um sujeito alcoolista ou toxicômano não deve ir muito longe. Devemos consentir com uma conclusão do tipo "estou bem", após uma ultrapassagem de sua toxicomania. Deixar cair os ideais do fim de análise como uma forma de *furor curandi* é fundamental.

[8] Lacan. De nossos antecedentes (p. 71)

Utilizei a metáfora do casamento feliz para falar da toxicomania, e podemos dizer que o saber inconsciente, por ser definido a partir de uma conexão de significantes, é um saber desarmônico e não se presta de maneira nenhuma a um casamento feliz.

Consentir com o trabalho do inconsciente pode ser um ponto de conclusão, pois a clínica demonstra que a toxicomania realiza uma recusa das formações do inconsciente, incluindo a transferência, que é, também, uma manifestação sintomática do inconsciente[9].

[9] Lacan. Televisão (1973, p.541).

O discurso analítico me ensinou que o significante, antes de gerir efeito de sentido, faz buraco no real. Encontramos uma subversão da linguagem como meio de comunicação. Penso que decorre desse fato a necessidade de Lacan torcer o conceito de linguagem com expressões como *lingüisteria* e *alíngua* para se referir ao inconsciente, ou seja, é preciso pensar o conceito de significante além de sua dimensão representacional.

Trata-se de admitir que o significante goza, não demanda o Outro. Essa dimensão implica um atravessamento da experiência do inconsciente como campo representacional em que o significante metaforiza e se articula pela cadeia significante. Trata-se de consentir com um modo de gozar inconsciente e não somente com um modo de barrar o gozo. Por isso, o inconsciente é estruturado pela *alíngua*, tendo Lacan chegado a propor a mudança do conceito de sujeito para o de *parlêtre*[10]. Essa passagem do sujeito do inconsciente para *parlêtre* implica, exatamente, uma disjunção entre $S_1 \rightarrow S_2$ que é geradora de sentido.

[10] Lacan. Joyce, o sintoma. (p.561).

O discurso analítico implica essa disjunção $S_1 // S_2$, implica um trabalho inconsciente em que o significante não mais faz cadeia, mas nomeia o real: $S_1 \rightarrow a$, à condição da extração de um saber: $S_2 \rightarrow S$. Ora, essa disjunção entre $S_1 // S_2$ decorre do fato de que o significante, antes de querer representar, faz corte. Por isso, o ato é um corte significante e o analista é debitário desse ato.

Trabalhar com a dimensão do ato na clínica implica ir além da busca de uma compreensão e de sentido. Essa é a busca da neurose e da religião, e por isso Lacan qualificou a religião como a morada do sentido.

A toxicomania, porque encontramos nela a dimensão que chamei de significante feito carne, não deve ser tratada pela busca de um sentido. Esta, como dissemos, é a visada da religião, e talvez por isso o toxicômano encontre, muitas vezes, morada na religião.

Lacan nos deixou também a noção de discurso como operador clínico: o discurso do inconsciente, da histérica, do universitário, do analista e do capitalismo. Constato que essa noção é

muito operativa e interessante na clínica, podendo ser muito útil na clínica das toxicomanias. Em outros termos, Lacan constatou que, na passagem de um discurso ao outro, há sempre a emergência do discurso analítico[11]. Então, se um paciente alcoolista, toxicômano ou usuário não dependente estiver feliz com uma mudança de discurso – que implica uma retificação subjetiva –, por que o analista faria objeção ao término do tratamento?

Acredito que trabalhar na clínica com essa noção de discurso nos dá mais liberdade. Trata-se de um ir além do ideal a que fiz referência. Por outro lado, a toxicomania me ensinou a utilidade do último ensino de Lacan sobre a teoria dos nós borromeanos. Chamou-me a atenção que Lacan, ao construir a teoria borromeana, tenha se deparado com a necessidade de formular novamente a ética da psicanálise[12]. E por qual razão?

A amarração dos registros real, simbólico e imaginário por um sujeito implica uma prudência do analista e a questão se impõe: o que nos autoriza a analisar?

[11] Lacan. *Seminário XX: Mais ainda* (1972-3, p. 26)

[12] Lacan. *Seminário XXI: Les non-dupes errent* (1972-3) (Inédito, aula de 19 de março de 1974)

referências bibliográficas

Deutsch, Hélène. Um caso de fobia de galinhas. In: *Hans e a fobia.* Escola da Letra Freudiana. Rio de Janeiro, 1999, vol. 24.

Lacan, Jacques. (1948) A agressividade em psicanálise. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

Lacan, Jacques. (1966) De nossos antecedentes. In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

Lacan, Jacques. *Seminário: De um Outro ao outro* (1968-9). Inédito.

Lacan, Jacques. *O saber do psicanalista* (1971). Inédito.

Lacan, Jacques. *Seminário XIX: ...Ou pior* (1971-2). Inédito.

Lacan, Jacques. *Seminário XX: Mais, ainda* (1972-3). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

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

Lacan, Jacques. *Seminário XXI: Les non-dupes errent* (1973-4). Inédito.

Lacan, Jacques. Jornadas de estudo sobre cartéis da Escola Freudiana de Paris, abril de 1975. *Letra Freudiana.* Rio de Janeiro, n. 0, s/d.

Lacan, Jacques. Joyce, o sintoma. In: *Outros escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

resumo

Essa entrevista focaliza a questão da escolha da droga e do modo de gozo relacionado a ela. Retoma a metáfora do casamento feliz, buscando destacar que se trata de uma escolha que deixa de fora as interpelações do Outro sexo. Discute a relação entre as estruturas clínicas e a toxicomania, privilegiando a estrutura psicótica, bem como as contribuições do discurso analítico relacionadas à direção do tratamento.

abstract

This interview have the local point on the choice of the drug and of the way of enjoying them. The metaphor of the happy marriage is taken back, emphasizing that is not about just choising the Other sex. The connection between the clinic structures and the drug addiction is discussed with the privilege the psychosis structure and the contributions by the analytical discourse in the direction of the treatment.

palavras-chave

discurso analítico, escolha, toxicomania

key words

analytical discourse, drug addiction, choice

recebido

15/10/2005

aprovado

15/10/2005

resenhas

A lição de Charcot

Sonia Alberti

Resenha do livro de Antonio Quinet. *A lição de Charcot.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

Em 2003, a Contra Capa lançou *Grande histeria,* uma compilação inédita de textos de Jean-Martin Charcot sobre a histeria, organizada e apresentada por Antonio Quinet. Como pude observar em outras ocasiões, esses clássicos da literatura que constituem a base da clínica à qual nós necessariamente nos remetemos hoje – querendo ou não –, levam mais de um século para serem traduzidos em nossa língua! Que alguém se debruce para retomá-los na íntegra é raro e o valor disso para nós, impagável. Mas eis que surge um outro lado da questão: aquele que verdadeiramente retoma tais textos é irremediavelmente tocado por eles. *A lição de Charcot* testemunha o quão longe isso pode levar. Como o próprio autor diz, ao prefaciar seu texto agora publicado, viu-se de repente transportado a um outro espaço, um outro tempo, uma outra cena; lugar do Outro, que, neste caso, constitui a tessitura do que será a "*operótica* freudiana" e o mergulho naqueles *vapores*, para retomar o título do livro de Lange (1689), citado por ele na pequena resenha das concepções da histeria, cujo começo indica seu lugar no Egito Antigo.

Por um lado, a *operótica*, por outro, o interesse histórico por um momento do fim do século XIX, do qual normalmente só temos rápidos *flashes*, que, neste livro, são *gestaltizados*. Para além das imagens fotográficas (ou pintadas, como é o caso do quadro de Brouillet homônimo ao título do livro de Quinet), *A lição de Charcot* retoma inúmeras referências que escutamos sobre essa época: a passagem de Freud em Paris, quando viveu no Hôtel du Brésil, o teatro de Sarah Bernhardt, as grandes crises histéricas no hospital de la Salpetrière, as lições e os saraus das terças-feiras com Charcot, as cenas de sedução e as cenas de horror, tanto as íntimas – o *Horla*, de Guy de Maupassant – quanto as das relações de poder – na escravatura no Brasil e na montagem que se constrói, justamente nessa época, da cientificização da medicina. Foi Charcot, aliás, quem decla-

rou: "Eu nunca disse que a histeria tem por causa o ovário" (p. 98), ao tentar dissuadir cirurgiões americanos de remover os úteros das histéricas em razão da idéia, ainda em vigor no fim do século XIX, de que a histeria teria íntima relação com útero e ovários, levando diversos médicos, como Chrobak, ginecologista amigo de Freud, a prescrever *penis normalis, dosim repetatur.* O que hoje sabemos, graças a Freud e a Lacan, ser justamente o que a histeria recusa! "Situando-se do lado do desejo, ela se priva do gozo" (p. 111).

A própria estrutura de *A lição de Charcot* é dividida, fazendo jus, portanto, à histeria. Inicialmente, uma breve apresentação, em que se entreabre a cortina da relação do autor com a história. Em seguida, a "peça". Aberta de vez a cortina, Quinet põe a histeria em cena. Em quatro atos, recria a sala de aula na Salpetrière, os salões do Hôtel de Varangeville – casa dos Charcot, onde funciona hoje a Maison d'Amérique Latine, em Paris – e, finalmente, a "Outra cena" – o lugar do inconsciente –, espaço cênico que serve de contraponto ao que chama "plano da realidade" e em que tudo é possível, sobretudo cenas traumáticas. Lá, por exemplo, o sr. Machado pode ser tanto o marido da Bela Açougueira quanto o padeiro que seduziu Ema na cena traumática estabelecida por Freud em 1895, em *Projeto para uma psicologia*, ou ainda um açougueiro na sala de anatomia em que se dissecam cadáveres. O que essas personagens têm em comum? Sem dúvida, são figuras do Outro gozador (e castrador, é claro), que faz parte do cenário traumático de toda histeria: algo que impõe uma perda de gozo, como Freud, aliás, já o definia em sua correspondência com Fliess.

Nos quatro atos, a histeria apresentada nas lições, ao vivo e em cores por intermédio das sessões de hipnotismo, é também a histeria do cotidiano na cena dos salões em que intelectuais, artistas e membros da sociedade – além de um ou outro imperador – demonstram que as crises histéricas, o discurso da histérica e os sintomas se presentificam para muito além da doença. Na realidade, "Histeria rima com rebeldia. A encenação histérica revela a rebelião própria e estrutural da histeria, que se recusa a deixar-se dominar" (p. 16), e nos tempos que correm não há aposta maior que aquela feita nesse "tipo clínico", como o chamava Charcot, que emperra as pesquisas, o saber dos mestres da ciência, "inventando novas formas e não respondendo aos tratamentos" (*apud,* p.15). Se, na peça, Babinski encarna o que Quinet depois, em seus comentários, articula com a desclassificação da histeria pela inserção dos discursos neurocientíficos na clínica, "neuroleptizando-a, diabolizando-a, remediando-a" (p. 122), as personagens, cujas vertentes histéricas ficam à mostra por meio de variadas *mises-en-scène* histéricas – da

crise completa na Salpetrière às cenas da cantora lírica Adelina Patti nos salões –, representam a importância fundamental da histeria para barrar a escalada do objeto-corpo medicalizado, como se exprime o autor, em prol do gozo do sintoma.

Tudo isso, no entanto, com humor! "Adelina Patti (*debochada*) – Persistindo os médicos, consultem os sintomas!" (p. 67). Os chistes, aliás, espalham-se por toda a peça, já que, afinal, "A histeria é um estilo!" – frase de um texto surrealista de 1928 que Quinet faz Sarah Bernhardt dizer – e também "toujours la chose genitale" – frase que, na peça, assombra Freud quando ouve seu mestre – Charcot – dizê-la pela primeira vez! A encenação termina como baile de carnaval, apoiando-se tanto no *Macunaíma* encenado por Antunes Filho quanto no texto, publicado há quinze anos na revista parisiense *L'Âne*, em que Quinet afirma o brasileiro como histérico.

A terceira parte do livro é composta de anexos resultantes de uma longa pesquisa sobre a biografia das personagens da peça e as concepções da histeria ao longo da história ocidental. Esses "anexos" desembocam em um posicionamento político: "Histeria já!", palavra de ordem em prol do desejo, da causa analítica e também de uma proposta, a "*histerossomática*" (p. 125-ss), para abordar o corpo na psicanálise como suporte da relação do sujeito com a linguagem – como se exprimia Lacan – e desalojar de vez o olhar cientificista que faz do corpo o objeto "irresistivelmente apropriado pelo discurso do capital [e] um objeto de marketing, lucro e gozo" (p. 124).

A liçaõ de Charcot é tanto um livro político quanto cena de um compromisso da psicanálise com a história, com a clínica, com os discursos e sobretudo com o olhar a partir do qual Quinet encontra, aos poucos, como fazer diferença!



referência bibliográfica

CHARCOT, Jean-Martin. *Grande histeria*. Organização de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

recebido
01/10/2005

aprovado
15/10/2005

O dia em que Lacan me adotou: minha análise com Lacan

Leandro Alves Rodrigues dos Santos

Resenha do livro de Gerard Haddad. *O dia em que Lacan me adotou: minha análise com Lacan.*
Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

Este livro descreve uma análise com Lacan. Só isto já bastaria para capturar o interesse dos leitores deste periódico, mas, para além disto, esta obra apresenta uma relevância peculiar: revela a análise de um analista, tema tão freqüentemente discutido no campo lacaniano, no qual os pesquisadores estão sempre às voltas com temas como: o final de uma análise, o passe e a formação do psicanalista.

O autor, Gerard Haddad, psicanalista, formou-se em psiquiatria durante a análise com Lacan, que foi procurar devido a uma de suas recorrentes crises de humor, bastante angustiantes, ainda num momento no qual era engenheiro agrônomo, trabalhando em campos de arroz.

Retornando a Paris, agenda um horário com Lacan, episódio que, segundo o próprio autor, o marcará profundamente. Durante todo o livro, não faltam exemplos de como essa afirmativa pode ser comprovada, mas aqui delimitaremos um aspecto que nos parece essencial: a surpreendente atuação de Jacques Lacan, que efetivamente difere, e muito, da condição de grande mestre no qual é freqüentemente colocado pelo imaginário das pessoas, especialmente no universo psicanalítico.

É comum encontrarmos na atuação de lacanianos algumas particularidades: o manejo com o dinheiro – receber no final de cada sessão, escutando a questão que envolve a idéia do valor dos honorários nas entrevistas iniciais enquanto significante e especialmente no que concerne ao tempo, para além do relógio o corte da sessão, a marcação precisa na palavra, enfim, diferenciais significativos, particularmente se postos em relação a outras abordagens que privilegiam o inconsciente, como, por exemplo, no caso da escola inglesa.

E Lacan? Ou seja, aquele que ousou criar todo esse aparato de operadores a partir de seu clássico "retorno a Freud", como lidava com tudo isso? Aí está a surpresa, pois ao menos com Haddad, Lacan formulou o preço da sessão, afirmando que pela sua fama não poderia cobrar menos; atendia com a porta do consultório ligeiramente entreaberta; dizia que poderia ser pago por sessão, semanal ou mensalmente, e que o dinheiro deveria ser depositado em um pequeno móvel que ficava na sala de espera, no qual repousavam seus livros em uma ampla estante. Não cessa por aí: presenteou sua fiel secretária Glória com um apartamento, comia sanduíches e folheava jornais ruidosamente durante as sessões; sugeriu ao autor que analisasse os próprios filhos; telefonava a este indicando que o esperava num domingo, cobrando o dobro do valor da sessão; atendia-o em horários variados, desde antes das sete da manhã até por volta das nove da noite, num ritmo frenético, como comprovamos nas palavras de sua colaboradora Glória: "Ele às vezes trabalhava aí até as três horas da manhã. Mais de uma vez, encontrei-o adormecido no meio das folhas de papel sobre as quais tinha trabalhado..." (p. 298).

Trocando em miúdos, afinal, o que traduz todos esses detalhes, muitas vezes beirando o folclórico? Talvez o que esteja em jogo, de fato, seja algo de outra ordem, daquilo que diz do estilo de um analista, tão singular quanto importante, como podemos depreender de em uma frase do próprio autor: "Com sua infernal escansão diária, ela [minha análise] operou uma mudança radical tanto em minha subjetividade quanto em minha existência mais concreta. Daí adquiri a convicção de que uma subjetividade inconsciente ativa, que calcula e elabora estratagemas para chegar a seu fim, agia sob a máscara de minha consciência" (p. 219).

As intervenções de Lacan mereceriam um capítulo à parte, mas devido às limitações de espaço inerentes a uma resenha, destacarei algumas que fazem pensar, como quando aponta a Haddad sobre as questões que atravessavam sua relação com as mulheres e suas decisões: "Sua mulher é a causa de tudo... de tudo, de tudo!" (p. 126), ou até mesmo num momento de profunda desesperança do então analisando: "É um vento ruim que sopra. É preciso agüentá-lo firme" (p.125). Além de uma passagem em especial sobre um aspecto tão criticado pelos que desconhecem a importância do corte da sessão: "Haddad, por que você não veio hoje? – Porque o senhor não me deixa falar. – Faço isso precisamente para que mais tarde você tenha a palavra" (p. 128).

Este livro pode ser facilmente criticado, classificado como um subproduto de um exibicionismo ainda não curado, mas, antes que o leitor se arvore a fazer isso, talvez fosse prudente pensar, num exercício de ousadia, como seria a narrativa de sua (s) análise (s) e, mais ainda, num livro? Afinal, quando tentamos narrar nossas experiências, algo se perde, e nem por isso devemos desprezar seu valor. Como, aliás, Freud já evidenciava quando tratava de sonhos. Encerro esta resenha ilustrando com um trecho do livro que colabora para esta proposição: "Lacan – era a primeira vez que eu sonhava com ele desde que morrera – estava sentado na beirada do grande sofá-cama, um móvel impressionante, alto, estilo Luís XV, que nos servia de leito conjugal. Ele parecia muito velho e seus pés não tocavam o chão. Grossas lágrimas rolavam-lhe pelas faces. Perguntei-lhe a causa dessa tristeza. 'É que não consegui resolver todos os seus problemas', disse. Tranqüilizei-o, reafirmei-lhe a minha afeição e a minha gratidão. 'Ah! O senhor resolveu muitos'. Ele então disse esta última frase perturbadora: Você é meu filho adotivo" (p. 302).

recebido
06/07/2005
aprovado
02/09/2005

Por causa do pior

PAULO MARCOS RONA

"Então, o pior ainda. E ainda, de novo,
voltar ao pior, mas aí não ficar, passar".

Resenha do livro de Dominique Fingermann e Mauro Mendes Dias. *Por causa do pior.*
São Paulo: Iluminuras, 2005.

PARA O LEITOR DE FREUD, *Além do princípio de prazer* (1920) estabelece um marco a partir do qual teoria e clínica psicanalítica recebem novos sentidos. Há, no cerne do humano, algo de uma negatividade radical que, entretanto, causa. Causa dor, adoecimento, penúria, um mal-estar irremediável. Mal esse que não se resume ao indivíduo e abarca o conjunto da civilização em suas relações. É isso o que se extrai de *O mal-estar na civilização* (1930): não há uma conjunção feliz entre o homem e seu mundo.

Freud, no entanto, não foi o primeiro, e não terá sido o último, a ressaltar a impossibilidade desse sonhado e feliz encontro humano. A história da modernidade e, particularmente, a da contemporaneidade se pontuam pelos autores que, assim como Freud, assinalam o desencontro do homem consigo mesmo ou que, mais além, advertem ou se fazem arautos dos perigos de algo (ainda) pior.

É desse pior que causa a nós, humanos, todos, que o livro de Dominique Fingermann e Mauro Mendes Dias, *Por causa do pior*, trata e, ao mesmo tempo, é dele que os autores propõem um tratamento. Não um remédio, note-se bem, apenas um tratamento, sem o qual pode ser ainda pior. Isso porque, não obstante o aparente tom negativista de uma visão que se choca com os imperativos de felicidade da (pós) modernidade, nada há de melancólico no reconhecimento desse pior que nos causa mal. "A conquista do pior é o ponto do qual se parte para realizar seu atravessamento" (p. 108). Melancólico seria ficar na pior, e é do atravessamento desse pior que os autores tratam – e que em suas clínicas devem fazer o mesmo – de uma maneira que, apesar de breve, nada perde do rigor

teórico que lhes sustenta. Breve porque o livro é, na verdade, a reunião de dez palestras proferidas pelos autores em um seminário de mesmo nome, e também porque nele se conserva o estilo marcadamente oral de suas comunicações; nessas ocasiões não há muito espaço para tergiversações, o que mantém o ouvinte e, neste caso, o leitor permanentemente atentos às idéias que se desenvolvem. Desnecessário dizer de mais esses autores da lavra lacaniana, ainda que com diferentes percursos, que (pasmem!) se pode lê-los e compreendê-los. Pobre comentário seria esse, se com ele não se procurasse justificar os pequenos erros tipográficos que passaram despercebidos dos revisores, mas que em nada prejudicam o essencial do texto. (Os detalhes com que me preocupo, e os que deixo escapar, eis o pior!)

O ponto de origem de ambos os autores é que, pela inclusão no mundo humano, o mundo do Outro, o homem é privado de uma parte que lhe é essencialmente irrepresentável, ou essencialmente inessencial, mas que insiste até a morte. "O princípio do pior é decorrente de um princípio de alteridade radical que comanda a identificação humana e constitui o sujeito a partir de sua ausência de referência e de essência" (p. 75).

O pior em causa, portanto, está implicado desde o mecanismo inaugural, e necessário à humanização, da identificação, que, sempre passando por um outro, ao lhe tomar emprestados traços ou ao lhe supor um desejo capaz de plena satisfação ou gozo, paradoxalmente responde e não responde ao anseio de se fazer Um. Jargão lacaniano para dizer que se busca a identidade, no sentido matemático do termo, ou seja, aquela do sinal de igual (=), mas jamais se encontra um igual a si mesmo. Faz-se igual a uma satisfação perdida, a um significante com que se representar, mas que é sempre do Outro, que aparenta recolher o gozo que se perdeu, mas que deixa escapar algo, e que, por isso, causa: deslizamento de significante em significante, o "mal-estar da identificação", no melhor dos casos, ou pior.

Um dos nomes desse pior é a depressão: "ser deprimido é um dos nomes do ser na atualidade" (p. 123), conforme anuncia Mauro Mendes Dias. O que, no entanto, ainda é sublinhado é que o sujeito participa da escolha de sua própria instrumentalização, provocando sua demissão subjetiva, em jogo na depressão. Há uma causa para o abatimento, sem dúvida, a culpa pela covardia moral dessa demissão subjetiva, outro nome para o sujeito na posição depressiva. Trata-se do sujeito que cai, que se demite de sua posição antes mesmo da queda. Que cai na depressão ao vislumbrar a queda de seu próprio lugar, efeito do discurso científico, que, ao excluir a causa do desejo, o pior em

causa, das razões de seu discurso, tenta eliminar tanto o sujeito quanto seus impasses em face do objeto. Quanto mais se afasta do pior, mais esse retorna potente. Quanto mais participa do discurso que o destitui no processo de medicalização que se institui pelo capitalismo farmacêutico, mais silencioso é seu próprio discurso, seja porque seu ser, aí, já está nomeado, ser deprimido, evitando o desconforto do deslizamento significante da "insustentável leveza do ser", seja porque a medicação, objeto das ciências do cérebro, ao foracluir, deixar de fora o sujeito, faz ignorar a implicação subjetiva de quem fala. É pior.

A própria tentativa de ter, ou de se fazer, um nome que seja próprio e com o qual alguém possa se distinguir, façanha que inebria multidões, também tem suas incidências do lado do pior. "Unabomber" é outro desses nomes que o leitor encontrará na análise de Mauro Mendes Dias, com o qual, aliás, o autor chegou a se corresponder. Composto por UN, de universidade, A, de aviões, e BOMBER, de bombardeador, Unabomber não é um nome pelo qual um determinado sujeito se reconheceu, mas um que lhe permitiu sustentar seu próprio nome; sujeito marcado pela foraclusão que o fez objeto de um livro de cuidados infantis para a mãe e objeto de estudos e testes para a ciência, contra a qual sua guerra foi declarada. Excluído do pacto simbólico que faz o laço entre os homens, esse sujeito encontrou, no enlace de elementos heterogêneos, simbolicamente desencadeados (UN, A, BOMBER), um modo de sustentar seu ser evanescente. O pior é que, através de Unabomber, tampouco se pode reconhecer, já que aí teria de responder de um lugar que o implicaria, que o responsabilizaria no campo do Outro, do simbólico, e que era algo que lhe escapava por completo.

Pior ainda, segundo Dominique Fingermann, é a aberração que o discurso capitalista introduz ao "solucionar o paradoxo" humano de ter de se virar, de fazer laço social em torno de uma causa perdida. Diferentemente dos quatro discursos postulados por Lacan, em que o gozo perdido se articula, de alguma forma, à lei de substituição do significante – e permito-me omitir um desenvolvimento mais extenso que enfadaria os leitores, e que, deveras, é desnecessário para o próprio comentário que a autora tece sobre a questão –, esse quinto discurso não se funda em uma inversão, nem em uma subversão, mas na aberração, já que "solucionar um paradoxo é uma aberração" que promete a relação possível entre o sujeito e sua causa perdida. É pior porque na "sociedade do espetáculo", na cultura de massa, tudo é transformado em coisa. Coisa que entorpece e que fisga o circuito da pulsão, a qual, em vez de circular, malograr e renovar o

desejo, fixa-se em um fetiche que promete o gozo pleno. Imagem feita objeto, simulacro, todas as quinquilharias que se oferecem para a plena satisfação, por mais caro que custem, não têm valor; não têm valor de uso, somente valor de fetiche, valor como imagem atrás da qual nada se apresenta, logro em vez do malogro da pulsão que impulsiona a criação. Pior, o sujeito não se articula mais em sentidos que produz, mas em objetos que ostenta... ou pior, nem se articula mais, reduzido a um objeto, ele mesmo, para o olhar, eliminado da cena como sujeito.

O pior insiste de diversos modos, e os autores são ricos e claros em suas descrições, das quais, aqui, não faço mais que oferecer uma pincelada. O melhor, porém, é que não se fica no pior, e em mais de um dos "capítulos" desse livro Dominique Fingermann e Mauro Mendes Dias oferecem comentários de como a psicanálise pode ser um tratamento do pior.

Sem dúvida, não se trata de extirpar isso que causa, ausência de essência, falta de nome e de significação, com um possível complemento da falta a ser humana. De maneira alguma a psicanálise pode se propor a tentar apaziguar a dor dessa falta, que é parte da estrutura, com uma fala que aconselhe, oriente, explique, suture, tente remediar essa ferida constitutiva. É aí que devemos atentar para o texto e para as formulações dos autores para bem situar o lugar que o analista ocupa no tratamento. É claro que aquele que procura uma análise sofre e busca que o aliviem dessa dor, mas a resposta que o analista dá a esse pedido, e ao qual, em algum ponto, também endereça essa dor, sem apagá-la completamente, permitindo que o tratamento tenha lugar, é da forma do "fale mais", "o que você quer dizer com isso?", "volte na próxima sessão e continue falando", "fale ainda assim", "fale... fale", como se já propusesse o fim que se antecipa do desencontro entre o sujeito e seus enunciados. A "associação livre" que funda a relação analítica ganha aqui, ou talvez recupera, todo o seu fundamento. E, para lacanianos e não-lacanianos, as várias descrições de como Dominique Fingermann vê o percurso de uma análise são tanto instrutivas quanto elucidativas. Em particular, porque a autora se apropria de aforismos lacanianos freqüentemente repetidos, tal qual a moeda que passa de mão em mão, mas cujo valor já se apagou com o tempo e a manipulação, para retomar seu sentido sem o desagradável hermetismo que contamina o meio. Dessa forma, demanda, desejo, transferência, sintoma e angústia, termos no mínimo complexos para qualquer leitor da psicanálise, desfilam em comentários curtos e precisos sobre a direção do tratamento. É só o que me aventuro a

escrever. E o leitor que me perdoe, porque pior seria arrancar trechos que, fora de contexto, trariam todo o equívoco da inexata interpretação – como se alguma fosse exata – e achatariam o texto a um dito, mal dito sem dúvida, como sintoma a interpretar a falta.

Há ainda um bônus: o "capítulo" "Os passadores do pior: Beckett, Blanchot, Duras: travessias", publicado no trigésimo terceiro número da revista Percurso, que testemunha a passagem possível, na verdade três, pelo pior. "Um pior que passou, mas que nunca mais vai cessar de passar", nas penas desses "escritores criativos", lembrando ainda do interesse de Freud. Passagens em que a letra faz ato, travessia, para não ficar na pior.



recebido
01/09/2005
aprovado
15/09/2005

sobre os autores

Ângela Diniz Costa
Psicanalista, membro da Escola dos Fóruns do Campo Lacaniano – Brasil, membro e docente das Formações Clínicas do Campo Lacaniano – BH, docente do curso de Especialização em Saúde Mental e Psicanálise – Centro Universitário Newton Paiva/BH.

Ângela Mucida
Psicóloga, psicanalista membro da EPFCL, Mestre em Filosofia (UFMG), Diretora de ensino em exercício e docente das Formações Clínicas do Campo Lacaniano – BH, Coordenadora da Especialização em Saúde Mental e Psicanálise – Centro Universitário Newton Paiva/BH, professora e supervisora nesta instituição, autora do livro: *O sujeito não envelhece – psicanálise e velhice* (2004).

Bernard Nominé
Psiquiatra, AME da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, docente do Colégio Clinico Psicanalítico do sudoeste – França.

Colette Soler
Doutora em Psicologia (Paris VII), Diplomada em Psicopatologia (Paris V), Agregada da Universidade de Filosofia, Psicanalista membro fundador da Internacional dos Fóruns e da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, docente das Formações Clínicas do Campo Lacaniano – Paris, autora de vários livros e alguns publicados no Brasil.

Fernando Grossi
Psiquiatra do Centro Mineiro de Toxicomania, AME da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, diretor-tesoureiro das Formações Clínicas do Campo Lacaniano – BH e docente nesta instituição e do curso de Especialização em Saúde Mental e Psicanálise – Centro Universitário Newton Paiva/BH.

Fulvio Marone
Psiquiatra no Serviço Sanitário Nacional – Nápolis, Docente do Instituto da Clínica de Laços Sociais, membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano – Itália e da Internacional dos Fóruns.

Leandro Alves Rodrigues dos Santos
Psicanalista, professor e supervisor universitário no Centro Universitário de Santo André (UNI-A), membro participante do Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo, Mestre em Psicologia pela Universidade de São Paulo.

Maria Helena Martinho
Psicóloga, psicanalista membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo – Fórum Rio e das Formações Clínicas do Campo Lacaniano – Rio de Janeiro. Mestre em Pesquisa e Clínica em Psicanálise (UERJ), professora do curso de Psicologia da Universidade Veiga de Almeida, supervisora de estágio em Psicanálise (UVA) e coordenadora do Serviço de Psicologia Aplicada (SPA) da UVA.

Marie-Jean Sauret
Psicanalista, membro da Associação de Psicanálise Jacques Lacan, membro da Associação Fóruns do Campo Lacaniano, professor de psicologia da Universidade de Toulouse 2, diretor de pesquisa associada ao Laboratório de Pesquisas em Psicopatologia e Psicanálise da Universidade de Aix-Marseille.

Oscar Cirino
Psicólogo, psicanalista, Mestre em Filosofia (UFMG), Autor do livro: *Psicanálise e psiquiatria com crianças – desenvolvimento ou estrutura,* professor universitário, psicanalista do CMT- MG, docente das Formações Clínicas do Campo Lacaniano – BH.

Paulo Marcos Rona
Psicanalista, membro participante do Fórum do Campo Lacaniano – SP, membro efetivo do Departamento Formação em Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae.

Sonia Alberti
Professora Adjunta da UERJ, Doutora em Psicologia (Universidade de Paris X – Nanterre), Mestre em Filosofia (PUC/RJ), D.E.A. du Champ Freudien, Analista Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano-Brasil.

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) que 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 desta revista: promover o debate a respeito da psicanálise e suas conexões com os outros discursos.

O fluxo de avaliação dos artigos será o seguinte:

1. Recebimento do texto por e-mail pelos membros da EPS de acordo com a data divulgada na homepage da AFCL (http://www.campolacaniano.com.br :: Publicações: Stylus). 2. Distribuição para parecer. 3. Encaminhamento do parecer para a reunião da EPS para decisão final. 4. Informação ao autor: se recusado, se aprovado ou se necessita de reformulação (nesse caso, é definido um prazo de vinte dias, findo o qual o artigo é desconsiderado, caso o autor não o reformule). 5. Após a aprovação, o autor deverá enviar à EPS no prazo de sete dias úteis uma cópia de seu texto em disquete e outra em papel. A revista não se responsabiliza pela conversão do arquivo. O endereço para o envio do original será fornecido nessa ocasião pela EPS. 6. Direitos autorais: a aprovação dos textos implica a cessão imediata e sem ônus dos direitos autorais de publicação nesta revista, a qual terá exclusividade de publicá-los em primeira mão. O autor continuará a deter os direitos autorais para publicações posteriores. 7. Publicação.

Nota: não haverá banco de arquivos para os números seguintes. O autor que desejar publicar deverá encaminhar seu texto a cada número de *Stylus*.

Serão aceitos trabalhos para as seguintes seções:

Artigos: análise de um tema proposto, levando ao questionamento e/ou a novas elaborações (aproximadamente 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 sessenta linhas – 3600 caracteres). *Entrevistas*: entrevista que aborde temas de psicanálise ou afins à psicanálise (aproximadamente dez laudas ou 21.000 caracteres, incluindo referências bibliográficas e notas). 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 indicado na homepage da AFCL e endereçados à EPS em tamanho A4, letra Times New Roman, corpo 12, espaço 1,5, margens de 2 cm, lauda do texto em torno de 2.100 caracteres. A primeira lauda do texto original deve conter apenas o título do trabalho, nome completo do autor (se for único) ou dos autores (no caso de co-autoria), biografia(s) e seu(s) respectivo(s) endereço(s) completo(s). As demais páginas (contendo título e texto) devem ser numeradas consecutivamente, a partir de 2.

Ilustrações: o número de figuras (quadros, gráficos, imagens, esquemas) deverá ser mínimo (máximo de cinco por artigo, salvo exceções, que deverão ser justificadas por escrito pelo autor e avalizadas pela EPS) e devem vir em separado em arquivo JPEG nomeados Fig. 1, Fig. 2 e indicadas no corpo do texto o local destas, sucessivamente. As ilustrações devem trazer abaixo um título ou legenda com a indicação da fonte, quando houver.

Resumo / Abstract: todos os trabalhos (artigos, entrevistas) deverão conter um *resumo* na língua vernácula e um *abstract* em língua inglesa contendo de cem a duzentas palavras. Deverão trazer também um mínimo de três e um máximo de cinco palavras-chave (em português) e *key words* (em inglês) e a tradução do título do trabalho. As resenhas necessitam apenas das palavras-chave e *key words*.

Citações no texto: as citações de outros autores que excederem quatro linhas devem vir em parágrafo separado, margem de 2

cm à esquerda (além do parágrafo de 1,25 cm) e 1 cm à direita, tamanho e letra igual ao texto. Os títulos de textos citados devem vir em itálico (sem aspas), os nomes e sobrenomes em formato normal (Lacan, Freud).

citações do texto nas notas

1. As notas não bibliográficas devem ser reduzidas a um mínimo, ordenadas por algarismos arábicos e arrumadas como *nota de rodapé* ou *notas de fim de texto* antes das referências bibliográficas (citadas no corpo do texto);
2. As citações de autores devem ser feitas por meio do último sobrenome seguido do título e ano de publicação do trabalho. No caso de transcrição na íntegra de um texto, a citação deve ser acrescida da página citada;
3. As citações de obras antigas e reeditadas devem ser feitas da seguinte maneira: Kraepelin (1899/1999);
4. No caso de citação de artigo de autoria múltipla, as normas são as seguintes: A) até três autores – o sobrenome de todos os autores é mencionado em todas as citações, usando e ou &, conforme exemplo (Pollo & Rossi & Martielo, 1997). B) de quatro a seis autores – o sobrenome de todos os autores é citado na primeira citação, como acima. Da segunda citação em diante só o sobrenome do primeiro autor é mencionado (Pollo, 1997, p.). C) mais de seis autores – no texto, desde a primeira citação, somente o sobrenome do primeiro autor é mencionado, mas nas referências bibliográficas os nomes de todos os autores são relacionados.
5. Quando houver repetição da obra citada na seqüência da nota, deve vir indicado *Ibid.*, p. (página citada.)
6. Quando houver citação da obra já citada porém fora da seqüência da nota, deve vir indicado o nome da obra, *op. cit.*, p. (*Fetischismus*, *op. cit.*, p.317).

referências bibliográficas

Os títulos de livros, periódicos, relatórios, teses e trabalhos apresentados em congressos devem ser colocados em *itálico*. O sobrenome do(s) autor(es) deve vir em caixa alta. Para maiores informações, consultar a NBR 6.023 da ABNT.

1. Livros, livro de coleção:
   1.1. Lacan, Jacques. *Autres Ecrits*. Paris: Seuil, 2001.
   1.2. Freud, Sigmund. (1905) Die Traumdeutung. In: *Studienausgabe*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1994. Band II.
   1.3. Freud, Sigmund. (1905) A interpretação dos sonhos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1994. Vol. II.

1.3. LACAN, Jacques. *O seminário - livro 8: A Transferência (1960-1961)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1992.
1.4. LACAN, Jacques. *O seminário: A Identificação (1961-1962)*: aula de 21 de março de 1962. Inédito.
1.5. LACAN, Jacques. *O seminário: Ato psicanalítico (1967-1968)*: aula de 27 de março de 1968. (Versão brasileira fora do comércio).
1.6. LACAN, Jacques. *Le séminaire: Le sinthome (1975-1976)*. Paris: Association freudienne internationale, 1997. (Publication hors commerce).

2. Capítulo de Livro: FOUCAULT, Michel. Du bon usage de la liberté. In: FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique* (p.440-482). Paris: Gallimard, 1972.
3. Artigo em periódico científico ou revista: QUINET, Antonio. A histeria e o olhar. *Falo*. Salvador, n.1, p.29-33, 1987.
4. Obras antigas com reedição em data posterior: ALIGHIERI, Dante. *Tutte le opere*. Roma: Newton, 1993. (Originalmente publicado em 1321).
5. Teses e dissertações não publicadas: TEIXEIRA, Angélia. *A teoria dos quatro discursos: uma elaboração formalizada da clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro, 2001, 250f. Dissertação. (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
6. Relatório técnico: BARROS DE OLIVEIRA, Maria Helena. *Política Nacional de Saúde do Trabalhador*. (Relatório Nº). Rio de Janeiro. CNPq., 1992.
7. Trabalho apresentado em congresso mas não publicado: PAMPLONA, Graça. *Psicanálise: uma profissão? Regulamentável? Questões Lacanianas*. Trabalho apresentado no Colóquio Internacional Lacan no Século. 2001 Odisséia Lacaniana,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.

pareceristas do número 10

Ana Laura Prates
Christian Ingo Lenz Dunker
Clarice Gatto
Daniela Scheinkman Chatelard
Edson Sagesse
Elisabete Thamer
Eugênia Krutzen
Gilberto Gobbato
Henry Krutzen
Marie-Jean Sauret
Nina Leite
Raul Pacheco
Vera Pollo

EPFCL
Fórum do Campo Lacaniano - SP
Biblioteca Luiz Carlos Nogueira
26 MAIO 2011
TOMBO Nº 000656

stylus, *m.* 1. (*Em geral*) Instrumento formado de haste pontiaguda. 2. (*Em especial*) Estilo, ponteiro de ferro, de osso ou marfim, com uma extremidade afiada em ponta, que servia para escrever em tabuinhas enceradas, e com a outra extremidade chata, para raspar (apagar) o que se tinha escrito // *stilum vertere in tabulis*, Cic., apagar (servindo-se da parte chata do estilo). 3. Composição escrita, escrito. 4. Maneira de escrever, estilo. 5. Obra literária. 6. Nome de outros utensílios: a) Sonda usada na agricultura; b) Barra de ferro ou estaca pontiaguda cravada no chão para nela se espetarem os inimigos, quando atacam as linhas contrárias.

É, portanto, ao mesmo tempo sobre a existência ou a não existência do Outro, sobre o que lhe promete a sua existência e o que lhe permite sua inexistência, é sobre isso que recai a escolha e, nesse caso, é plausível apostar – digo plausível, é claro, quando se tem espírito matemático – e apostar no sentido que Pascal propõe.

O que isso quer dizer? Onde e quando se dá esse processo, que é um processo de escolha? É exatamente a respeito do Um, o jogo em questão, enquanto ele representa verdadeiramente não o *jocus*, aqui, jogo de palavras, mas o *ludus* – como a gente se esquece dele...

Jacques Lacan,
O Seminário, livro 16, De um Outro ao outro

