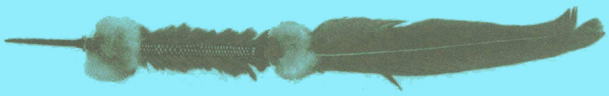
ISSN 1676 - 157X

associação fóruns do campo lacaniano

stylus



revista de psicanálise
n.8 abr. 2004

sujeito e gozo

associação fóruns do campo lacaniano

stylus

revista de psicanálise



Stylus	Rio de Janeiro	n.8	p.1-168	abr. 2004

© 2004, 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 Miguel Calmon, 1210 – Centro Médico do Vale sala 110
40.110-100 – Vale do Canela – Salvador – BA
http://www.campolacaniano.com.br

Comissão de Gestão da AFCL
Diretor: *Jairo Gerbase*
Secretária: *Clarice Gatto*
Tesoureira: *Angela Dias*

Equipe de Publicação de Stylus
Ângela Mucida (coordenadora)
Maria Helena Martinho
Delma Gonçalves
Graça Pamplona

Assessoria de Edição
Clarice Gatto

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 (AFCL)
Andréa Fernandes (AFCL/UFBA)
Ângela Diniz Costa (AFCL)
Ângela Mucida (AFCL/Newton Paiva)
Angélia Teixeira (EPCL/UFBA)
Daniela Scheikman-Chatelard (AFCL/UnB)
Edson Saggese (IPUB/UFRJ)
Eliane Z. Schermann (AFCL/CES–Juiz de Fora)
Elisabete Thamer (doutoranda da Sorbone – Paris)
Eugênia Correia Krutzen (Psicanalista / Natal – RN)
Gabriel Lombardi (U. Buenos Aires)
Gilberto G. Gobbato (AFCL/U. Tuiuti)
Helena Bicalho (AFCL/USP)
Henry Krutzen (Psicanalista / Natal – RN)
Kátia Botelho (AFCL/PUC-Minas)
Luiz Andrade (AFCL/UFPB)
Marie-Jean Sauret (U. Toulouse le Mirail)
Nina Araújo Leite (UNICAMP)
Paulo Lima (UFBA)
Raul Albino Pacheco Filho (PUC-SP)
Sônia Alberti (AFCL/UERJ)
Vera Pollo (AFCL/CES–Juiz de Fora)

Tiragem
500 exemplares

FICHA CATALOGRÁFICA

STYLUS : revista de psicanálise, n. 8, abril de 2004.
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

5 *Editorial*: Ângela Mucida

ensaios

11 Dominique Fingermann: *A temporalidade do sujeito*
21 Daniela Scheinkman Chatelard: *A foice do tempo*
28 Maria Célia Delgado de Carvalho: *O sujeito na psicanálise*
34 Henry Krutzen: *Circuito subjetivo e nodalidade*
39 Ângela Mucida: *O sujeito não envelhece: psicanálise e velhice*

trabalho crítico com os conceitos

55 Christian Ingo Lenz Dunker: *A crença em psicanálise: elementos para uma concepção de ato*
69 Eliane Z. Schermann: *O corpo, o exílio e o que* père-*severa*
84 Vera Pollo: *O corpo entre a psicanálise e a ciência*
97 Elaine Starosta Foguel: *Psicanálise e dor: concentrada está a sua alma*

direção do tratamento

109 Lenita Pacheco Lemos Duarte: *A compulsão à repetição nas brincadeiras infantis*
121 Maria Helena Martinho: *Versões do pai num caso de neurose obsessiva*

entrevista

137 Ângela Mucida entrevista Carmen Gallano: *O discurso capitalista e seus efeitos sobre o sujeito e a direção do tratamento*

resenhas

153 Elisabeth da Rocha Miranda: *Mulheres histéricas*, de Vera Pollo
156 Sonia Alberti: *A relação mãe e filha*, de Malvine Zalcberg
158 Silvana Pessoa: *O ato psicanalítico*, coletânea de textos da II Jornada do Campo Psicanalítico

Editorial

SE PERGUNTÁSSEMOS AOS ESCRITORES por que escrevem, encontraríamos um universo nada alheio àquele quando nos dispomos a escrever a clínica, a debulhar os conceitos, a interrogar os discursos, ali onde eles se propõem a tratar o real. Escrevemos para fazer disso tudo uma escrita possível, necessária, contingente...

Os escritores ensinam que é sob o insuportável que a escrita se faz. Ela se faz do que não se suporta e escreve, apesar do fracasso. "A prática da letra converge com o uso do inconsciente"[1], assinalou Lacan, em homenagem a Duras.

Para Lispector, "[...] escrever é o modo de quem tem a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não-palavra – a entrelinha – morde a isca, alguma coisa se escreveu"[2]. Maria Gabriela Llansol poderia completar: "Mas a escrita que me abrange é poder iluminativo, e finalidade de vida que causa temor. O Temor da escrita. Dela é mais preferível não falar do que falar"[3]. E Hélia Correia, mais incisiva: "Agindo sob o pavor da morte, os humanos criam a ilusão do tempo pondo as palavras por escrito. Mas a verdade é que o tempo vai nutrir a morte: dando tempo ao que existe é a morte que alimentamos". Com Michel Schneider, ainda aprenderíamos que há uma insônia do escrever, "noite branca em que me afundo, escrevendo, no impossível desejo de escrever (...)"[4].

Escrever apesar do impossível da escrita, escrever apesar de seu fracasso: "Se soubéssemos algo daquilo que se vai escrever, antes de fazê-lo, antes de escrever, nunca escreveríamos. Não ia valer a pena [...] Escrever apesar do desespero. Que desespero, eu não sei, não sei o nome disso. Escrever ao lado daquilo que precede o escrito é sempre estragá-lo. E é preciso no entanto aceitar isso: estragar o fracasso significa retornar para um outro livro, para um outro possível desse mesmo livro."[5]

É por essa via que insistimos em publicar aquilo que nos interroga. O necessário do fracasso nos impõe a escrita. Toda forma discursiva, ao tentar escrever o impossível, esbarra no fracasso porque o gozo, interditado ao ser falante, diz de uma extração da qual resta apenas o significante como representante, e este só pode nomear parte do que foi escrito.

Aprendemos com Lacan que há várias formas de escrever que jogam diferentemente com o impossível, entrevendo uma relação entre escrever e as maneiras que fazem sempre

[1] Lacan. *Autres écrits* (2001, p. 193)

[2] Lispector. *Água viva* (1998, p. 20)

[3] Llansol. *Um falcão no punho* (1985, p. 134)

[4] Schenider. *Ladrões de palavras* (1990, p.10)

[5] Duras. *Escrever* (1994, p. 27)

um certo apagamento do que se escreve. Há uma homofonia, subscrita por Lacan, entre *l'écrit et l'éffaçons* (o escrito e o apagamento) e *les façons* (maneiras, formas). Escrever e as maneiras de apagamento não se dissociam. Escrevendo e exibindo maneiras de apagar em cada escrito, interrogamos os conceitos, para que eles tenham uma efetividade – certo tratamento do Real que a clínica impõe. Nessa direção, *Stylus 8* expõe textos que focalizam, sob óticas diversas, *sujeito e gozo.*

O gozo, sendo real, impossível, tem sobretudo o caráter de efetividade, que se mostra nos sintomas por traços que os significantes tentam nomear, e por traços não significantizáveis – o real do sintoma – que marcam a diferença mais absoluta de cada sujeito. Não existe sujeito sem sintoma e sem uma modalidade própria de gozar.

Para a psicanálise, o sujeito não é uma substância, não tem qualidade. Efeito do significante, sujeitado a uma determinação significante, ele é apenas representado. Ele pode, contudo, ser um sujeito responsável analiticamente por aquilo que o determina – conforme formalizado por Lacan no discurso do analista – ao extrair a singularidade de seu gozo, marcas de seus significante-mestres. Isso faz diferença, por exemplo, no tratamento dado ao real na velhice. Mas como pensar a velhice a partir da noção de sujeito que não envelhece?

Conforme sinaliza Dominique Fingermann, "Há um tempo necessário, por causa de uma falha no tempo que constitui o sujeito. Há um tempo necessário pois é somente depois de um longo desvio que pode advir para o sujeito esse saber de sua rejeição original [...]. Há um tempo necessário para se fazer ser, fazer-se ao ser, acostumar-se à insustentável leveza."

O sujeito como efeito das inscrições no tempo: um tempo que passa, um tempo que retroage e um tempo que faz corte. O nó borromeu em seus três tempos – enodamento, orientação das consistências e colocação no plano – tornam efetivo o circuito subjetivo, indica Henry Krutzen. Algo pode ser lido a partir do que se escreveu. Três tempos da constituição do sujeito que têm como corte o que Lacan introduziu como tempo lógico. A análise inscrita pelo tempo lógico introduz um corte entre o tempo que passa e o tempo que retroage, no instante mesmo de sua aparição pelo manejo da transferência. Seria essa lógica suficiente para operar com a crença do sujeito, interroga-se Christian Ingo Lenz Dunker: "[...] é o ato que pode interromper a cadeia de suposições transformando o saber em acreditar, ou seja, passando do saber à verdade". Nessa direção, podemos deduzir que o sujeito se mede pelos atos?

Ou, nos termos de Daniela Scheinkmann: "A prática analítica, a da fala, da linguagem, deixa o sujeito contar, relatar, dizer, mas da mesma forma subtrair-se gradualmente à 'cifra mortal de seu destino', que lhe foi dada pelo Outro primordial".

Pelo ato, pelo tempo de conclusão de uma análise, nos lembra Maria Célia Delgado, o "sentido não passa de '*pas de sense*' – passos de sentido –, que passo a passo no decorrer da análise vão se encaminhando ao '*pas de sense*' – sem sentido".

O sujeito encontra, ainda, diferentes estatutos conforme sua posição na estrutura discursiva formalizada por Lacan. A psicanálise pode subverter o sujeito do discurso capitalista? Sua eficácia diante do mestre atual estaria na estrutura do ato, já que o ato analítico – contrapondo-se ao ato médico – constitui-se, exatamente, num momento sem fiador, sem garantia e sempre avesso à prescrição? Quais as diferenças entre a solidão inscrita no percurso de uma análise e a solidão advinda pelos efeitos do discurso capitalista? Estas e outras questões têm tratamento rigoroso e clínico de Carmen Gallano em sua entrevista concedida a *Stylus*.

Por via semelhante, Vera Pollo, propondo-se a abordar o lugar do corpo entre psicanálise e ciência, indaga como os psicanalistas podem se posicionar diante da ciência, que "não-quer-saber-nada" da verdade como causa. Como enfrentar a falha "epistemo-somática por meio da qual o objeto *a* se realiza sobre o corpo?" Ou seja, como tratar o gozo que se inscreve nos fenômenos psicossomáticos, atravessa a dor, delimitando, como indica Elaine Foguel, uma relação estreita com o gozo do Outro, que "não se inclina diante das leis da linguagem" e faz surgir a dimensão do organismo?

Diferente é o destino do que se escreve de repetição sob a forma lúdica do *Fort-Da*, como simbolização, introduzindo uma mediação da linguagem da criança com o Outro, tal como abordado no texto de Lenita Lemos Duarte. Destino diferente é ainda, como assinala Eliane Schermann, o corpo que, na histeria, "fala" e "é falado" pelo "gozo-sou", introduzindo a pergunta "sou homem ou mulher?" "No sintoma, o corpo 'fala' o texto do simbólico, que se manifesta nas letras de gozo que o animam".

Que diferenças existem do pai traumático e que *pére-severa* da histérica, da função do Pai na neurose obsessiva, articuladas por Maria Helena Martinho, já que "encontramos, na clínica do obsessivo, a conjugação de dois significantes no Outro: o pai e a morte, denotando a articulação da lei com o assassinato do pai"?

Ao circunscrever questões fundamentais à psicanálise, os textos ainda trazem à baila a atualização da clínica e da direção do tratamento, bem como resenhas pelas quais o leitor pode chegar a outros escritos.

Escrever, ler, é poder re-ler e re-escrever a partir do ponto pelo qual cada um é convocado a "colocar algo de si", para que, malgrado a invasão de tantos escritos publicados, a escrita da diferença faça aqui um estilo.

Ângela Mucida

referências bibliográficas

Lacan, Jacques. Hommage fait à Marguerite Duras, du ravissement de Lol V. Stein. In: *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001.

Lispector, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

Llansol. Maria Gabriela. *Um falcão no punho, Diário I*. Lisboa: Rolim, 1985.

Schneider, Michel. *Ladrões de palavras*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

Duras, Marguerite. *Escrever*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

ensaios



a temporalidade do sujeito

Dominique Fingermann

o sujeito, questão de tempo?

O título deste trabalho deixa uma dúvida e, dessa forma equívoca, formula precisamente a questão: há uma temporalidade do sujeito, decorrente de sua relação com o significante, ou antes ele se distingue por sua a-temporalidade?

A questão repercute de diversas formas. O sujeito deriva, passa, erra, do passado ao futuro? Ou passa seu tempo presente antecipando um futuro com referência a um passado que almeja rechaçar ou reencontrar? Ou, ainda, o sujeito perdura a-temporal, ancorado pelo objeto *a*, segredo de sua permanência, mote de sua mesmice, trunfo de seu estilo? Há desenvolvimento do sujeito ou sua estrutura o mantém infantil e imperturbável diante das circunstâncias?

A questão é clínica, isto é, a clínica da psicanálise se funda nesse problema e em seu aparente paradoxo: qual é a possibilidade de transformação de um sujeito se a sua ficção o fixa numa posição instituída? Se, como sabemos desde as primeiras observações e deduções freudianas, o desejo é indestrutível e o inconsciente *Zeitlos*, a-temporal, como então "as formações do inconsciente" aparecem, sensíveis ao tempo, "aos restos diurnos" e sob formas tão contemporâneas? Como, então, a transferência, "relação essencialmente ligada ao tempo e ao seu manejo"[1], opera e incide na estrutura? Sabemos o quanto Lacan se ocupou da questão do *tempo do sujeito* e de suas conseqüências nos tempos da cura analítica; basta lembrarmos, evidentemente, do texto sobre o tempo lógico e suas múltiplas retomadas no ensino de Lacan, ou mesmo de "As ressonâncias da interpretação e o *tempo do sujeito* na teoria psicanalítica", terceiro capítulo de "Função e campo da palavra e da linguagem", introduzido pela seguinte convocação:

> A psicanálise só dará fundamentos científicos à sua teoria e à sua técnica se formalizar, de maneira adequada, as dimensões essenciais de sua experiência que são, juntamente com a teoria histórica do símbolo, a lógica intersubjetiva e a *temporalidade do sujeito*[2].

[1] Lacan. Position de l'inconscient (1960 / 1966, p. 844)

[2] Lacan. Fonction et champ de la parole et du langage (1953 / 1966, p. 288)

Sabemos o quanto ele mesmo respondeu a essa convocação até seus últimos seminários, nos quais prossegue demonstrando o tempo e a topologia do sujeito sobre os quais a psicanálise opera. Sabemos ainda que a experiência da psicanálise responde à questão do tempo do sujeito operando um corte – manejo da transferência, manejo do tempo, lógico. Corte a partir do qual se organizam as superfícies, suas formas e deformações, em que podem "se ordenar os tempos de nossa experiência de desejo"[3]; corte que separa o dito do dizer e produz uma pirueta, um giro, que permite, no fim, uma mudança de posição na estrutura, até virar o sujeito 'pelo avesso': ($ ◊ a) à (a ◊ $). Incisão que produz uma decisão mas, como diz Lacan, "Il faut le temps"[4], há um tempo necessário: tempo de chegar à conclusão de que a falta é causa. *Wo Es war, soll Ich werden.*

[3] Lacan. *Le séminaire - livre 9: L'identification* (1961-1962), (1997, p. 319). Inédito.

[4] Lacan. Radiophonie (1970/2001, p. 426)

um sujeito em dois movimentos

O movimento é uma mudança de posição que implica o tempo. A possibilidade de mudar de posição sem sair da estrutura, sem derrogar o discurso, confere ao sujeito propriedades topológicas específicas. A articulação do tempo do sujeito do significante com sua topologia se encontra explicitada por Lacan em *O seminário - livro 9: A identificação*. As duas partes desse seminário descrevem, sucessivamente, os "dois movimentos" necessários ao sujeito para sua causação, para dar conta de sua constituição, para efetivar sua identificação. Em "Posição do inconsciente", encontramos quase um resumo dos dois movimentos do sujeito que *O seminário 9* desenvolve com todas suas conseqüências lógicas, temporais e topológicas. Vale a pena lembrar:

> Efeito de linguagem, por nascer dessa fenda original, o sujeito traduz uma sincronia significante *nessa pulsação temporal primordial* que é o *fading* constitutivo de sua identificação. Esse é o *primeiro movimento.*
> Mas no segundo, havendo o sujeito feito seu leito no corte significante em que se efetua a metonímia, a diacronia (chamada "história"), que se inscreveu no *fading*, *retorna à espécie de fixidez* que Freud atribui ao voto inconsciente.
> Esse suborno secundário não apenas *conclui* o efeito do primeiro, *projetando a topologia do sujeito no instante do fantasma,* mas o sela, recusando ao sujeito do desejo que ele se saiba efeito de fala, ou seja, que saiba o que é por não ser outra coisa senão o desejo do Outro[5].

[5] Lacan. Position de l'inconscient (1960/1966, p. 835)

Desde *O seminário*
questão na psicanálise é efeito do corte significante, *hypokeimenon*, sujeito suposto à articulação dos significantes que o determinam infinitamente: "O significante [...] é o que representa precisamente o sujeito para outro significante"[6].

[6] Lacan. *Le séminaire - livre 9. L'identification* (1961-1962), (1997, p. 60). Inédito

A entrada em análise, que Lacan qualificou de "retificação subjetiva", evidencia para o sujeito o primeiro movimento de sua causação. Depois disso, "*il faut le temps*", é necessário o tempo das múltiplas voltas nos ditos que, embora deixem o sujeito aturdido ("*les tours dits*"[7]), evidenciam como ele tem "projetado a sua topologia no instante do fantasma" para concluir a sua causação, a sua identificação, retornando "à espécie de fixidez que Freud atribuiu ao voto inconsciente." Na psicanálise, "nossa experiência de desejo", o sujeito se procura numa suposição e não se encontra, todavia se acha num cálculo que o desejo de analista lhe proporciona. Para concluir uma análise, é necessário um tempo que demonstre que a temporalidade do sujeito não é infinita, mas pode ser medida e calculada, fundando-se na própria a-temporalidade: *Wo Es war, soll Ich werden.*

[7] Lacan. L'étourdit (1973 / 2001, p. 449)

um sujeito em três tempos, dois movimentos

Os dois movimentos de causação do sujeito estão balizados pelas três escansões de um tempo lógico: instante de ver, tempo para compreender, momento de concluir. Entre o instante de ver e o tempo para compreender, primeiro movimento; entre tempo para compreender e momento de concluir, segundo movimento. Três tempos, dois movimentos, um sujeito: "forma lógica essencial de um Eu psicológico"[8], explicita a metapsicologia lacaniana desde 1946.

[8] Lacan. Le Temps logique et l'assertion de certitude anticipée (1945 / 1966, p. 197)

Além disso, Lacan, desde *O seminário 9*, associa esses dois movimentos às três modalidades de identificação descritas por Freud em "Psicologia das Massas": identificação com o pai, identificação com o traço e identificação com a histérica.

A identificação do sujeito é um momento inaugural, "passagem ao ato" do sujeito, momento de concluir a sua "insondável decisão do ser": decisão/conclusão/separação/identificação.

A "decisão do ser insondável" podemos, no entanto, sondá-la como acontecimento singular do sujeito, a partir das três modalidades de identificação que Freud descreve, e que remetemos aos três tempos lógicos que produzem o sujeito até seu momento de concluir inaugural.

Essas três escansões do tempo lógico que produzem o sujeito a partir de um corte, de uma ruptura de sua superfície, implicam uma topologia peculiar. Três tempos, dois movimen-

tos, uma topologia. "La topologie du sujet est tout autant temps qu'espace". Essa estrutura topológica conclui, posiciona, localiza o sujeito em torno da sua "extimidade", ou seja, da articulação topológica de seu furo "interno", íntimo, com o furo do Outro: banda de Moebius, garrafa de Klein, *cross-cap*, plano projetivo, diversos nomes para uma mesma demonstração da estrutura do sujeito em questão pelo significante.

tempo para compreender: assumir *1*

A primeira parte de *O seminário 9* desenvolve o primeiro movimento da constituição do sujeito: o sujeito do significante, fadado ao "*fading* constitutivo de sua identificação". Lacan explicita esse nascimento do sujeito a partir do "segundo tipo de identificação", a identificação pelo traço unário: o sujeito acontece quando assume um traço como aquilo que o representa. A identificação é a transformação que opera num sujeito quando este assume um traço como o que o re-presenta para outro significante. Assumir um traço é apagar o rastro de gozo que marcou especificamente o corpo, elevando-o à dignidade de traço, de *Vorstellungrepresantanz*, de significante que representa o sujeito para outro, sempre outro. O rastro se torna traço; o "Isso!" se torna "eu era Isso!?"; uma inscrição permite uma leitura: *Wo Es war, soll Ich werden.*

Um sulco, uma incisão, torna-se decisão. Onde era (Wo es war) o rastro, a marca, advém o traço, marco Um, que engata o acontecimento do sujeito ao seu desaparecimento sob o traço – *subjectum*. A identificação é um tempo para compreender que a marca do sujeito é marco da sua decisão. É um tempo para compreender que o sujeito é suposto a um traço qualquer, que não quer dizer nada, que não significa nada. Nesse tempo, compreende-se e assume-se a "heteridade"[9], a alteridade radical do traço unário, ou seja, do tempo em que o rastro de gozo, da experiência primeira de satisfação, torna-se traço: *pas possible* (impossibilidade) da identidade de percepção, *pas possible* (passo possível) da identificação. Nesse tempo, compreende-se e assume-se a alteridade radical do traço unário que marca a intervenção sempre intrusiva do Outro no corpo vivo e se repete, irremediável, em qualquer tentativa do sujeito para se significar: *1 1 1 1*... "Tudo se funda no Um, no Um enquanto furo que comunica a sua consistência a todos os outros"[10]. Nesse tempo, é necessário que o sujeito compreenda – em tempo – que tudo começa com *Um*, Um significante qualquer que não significa nada, mas ao qual se atribui, supõe-se um sujeito numa dupla pulsação temporal: de substituição-retroação sobre

[9] Lacan. 15/01/80 Dissolution "*C'est l'illustration de mon échec de m'identifier à cette hétérité...qu'il n'y a pas de rapport sexuel*"

[10] Lacan. *Le séminaire - livre 22. R. S. I.* (1974-1975), (1997). Inédito.

aquilo que poderia ter sido ("Eu era Isso, Isso, já era"), e de antecipação de um possível porvir, de um talvez a um pode ser ("Wo es war... soll Ich werden"); tempo de "asserção subjetiva", de "cristalização de uma hipótese autêntica", é "a certeza antecipada pelo sujeito no tempo para compreender"[11]; tempo da "*Bejahung*", tempo de um consentimento ao Um, que marca e transforma o rastro em traço. Tudo começa com *Um*, Um significante qualquer que não significa nada, mas que não tem outro igual, não tem outro que identifique, não tem outro.

[11] Lacan. Le Temps logique et l'assertion de certitude anticipée (1945 / 1966, p. 205)

instante de ver: constatar *-1*

O tempo para compreender, suposição do sujeito ao significante, sucede logicamente o instante de ver: instante de ver que esse consentimento comporta uma perda: o traço apaga o rastro, há um vazio constitutivo do cerne do sujeito. "A aparição em estado nu do sujeito que não é nada senão isto: nada a não ser a possibilidade de um significante a mais, um a mais graças ao qual *ele mesmo constata* que há um que lhe falta"[12]. O Um inaugural do sujeito infere um tempo primordial desta identificação pelo nome, desde o pai que, nomeando, "faz buraco", um menos um: *-1* – foraclusão primordial da identificação inaugural pelo significante. Não se "compreende" o Um sem incluir o menos Um. "O nascimento do sujeito depende disto: que ele não pode se pensar senão como excluído do significante que o determina"[13]. Lacan se pergunta diversas vezes por que Freud chama essa primeira identificação de identificação por incorporação e de identificação com o pai. Esse tempo primordial consiste na intrusão da alteridade do pai que incorpora: faz o corpo como Um (*Um-corpore*). "Se falamos de incorporação, é porque deve se produzir alguma coisa no nível do corpo... nessa incorporação da primeira identificação"[14]. Apesar e a partir da descontinuidade, da incompletude, do furo, da falha e do hiato que se inauguram ali, a "identificação primordial "com o pai" destaca o ser do gozo da mãe, do capricho da mãe, promove o hiato a partir do qual o corpo se transforma num corpo pulsional, inscreve o furo em torno do qual a pulsão girará. "A primeira modificação do real em sujeito sob o efeito da demanda é a pulsão"[15].

[12] Lacan. *Le séminaire - livre 9. L'identification* (1961-1962), (1997, p. 212)

[13] *Ibid.*, p. 282.

[14] *Ibid.*, p. 222.

[15] *Ibid.*, p. 373.

momento de concluir: calcular *a*

Mas como identificar, pergunta Lacan, "as três identificações: com o pai, com o traço unário, com a histérica"? Qual é sua medida comum?

A segunda parte de *O seminário 9* desenvolve o segundo movimento da dinâmica da constituição do sujeito, que se conclui a partir de uma certa "fixidez" atribuída ao desejo do Outro: *a*. "Esse suborno secundário que conclui o efeito do primeiro, projetando *a topologia do sujeito no instante do fantasma*". A conclusão de uma medida comum, portanto, realiza-se nesse suborno secundário do sujeito ao objeto *a*.

O mecanismo da identificação não se sustenta sem o momento de concluir que, localizando seu gozo e referenciando-o a partir do desejo do Outro, condiciona a criatividade de sua repetição significante. "A terceira identificação é a identificação pela qual o sujeito se constitui como desejo: "é aí onde o sujeito vem se alojar enquanto tal"[16]. A localização de *a* é o ponto necessário para que a cadeia significante não seja apenas uma série de pontos sem nó, como na esquizofrenia. A localização, a conclusão *a* constitui um ponto que enlaça o "nunca mais" do -1 da privação primordial ao 1 para sempre da repetição significante 1 1 1, em que pode ser que se (re) encontre a identidade perdida na forma de um gozo sempre malogrado, um Um para sempre sozinho, "tão-só", sem outro para fazer identidade: "*Y a d'l'Un*".

[16] *Ibid.*, p. 388.

Desde *O seminário 9*, Lacan denota a Identificação em termos de nó: "A identificação, ou seja, este nó que já articulei com meu grafo"[17]. Em *O seminário 24*, "A identificação é o que se cristaliza numa identidade"[18]. A cristalização é um processo que junta elementos dispersos num todo coerente; é tornar fixo e estável o que era fluido. O que era, *wo es war... soll Ich werden*". A identificação junta as partes, faz sintoma: dá uma consistência (I) à ex-sistência (R) a partir de um furo (S). Riobaldo dizia "Criatura gente é não e questão. Corda de três tentos, três tranços"[19].

[17] *Ibid.*, p

[18] Lacan. *Le séminaire - livre 24. L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* (1976-1977), (1997, p. 10).

[19] Guimarães Rosa. *Grande Sertão: Veredas* (1986, p. 29).

É nesse ponto *a*, nesse momento de concluir, que se detém o sujeito à deriva, em *fading* nas leis de combinação do significante, é dessa referência ao ponto *a* que provém a permanência do sujeito, sua a-temporalidade.

a-temporalidade

A identificação de *a* detém o sujeito numa a-temporalidade, cristalização "em uma hipótese autêntica" que enlaça, faz nó, a partir da antecipação de um porvir que se molda num poderia ter sido, já era: *Wo Es war, soll Ich werden.*

> Eu me identifico na linguagem, mas somente ao me perder nisso como objeto. O que se realiza em minha história não é o passado definido

> daquilo que não é mais, nem tampouco o perfeito composto do que tem sido naquilo que sou, mas o futuro anterior do que teria sido para aquilo que estou me tornando no porvir[20].

Wo es war soll Ich werden, "essa modulação do tempo introduz a forma que no segundo momento se cristaliza em hipótese autêntica, pois ela vai visar a real incógnita do problema, isto é, o atributo ignorado do próprio sujeito"[21].

Essa lógica da identificação explicitada em três tempos – constatar *-1*, assumir *1*, calcular *a* – confirma a que ponto "o tempo lógico é o tempo necessário para produzir uma conclusão a partir daquilo que não é sabido"[22], como precisa Colette Soler.

il faut le temps

Há um tempo necessário em razão de uma falha no tempo que constitui o sujeito. Há um tempo necessário pois "é somente depois de um longo desvio que pode advir para o sujeito esse saber de sua rejeição original"[23].

"*Il faut le temps de se faire à être*"[24]. Há um tempo necessário para se fazer ser, fazer-se ao ser, acostumar-se à insustentável leveza.

Há um tempo necessário para produzir a conclusão de que há algo de a-temporal que falha o tempo. Há um tempo necessário para produzir uma conclusão a partir desse algo que não está sabido, incógnita, "cálculo sobre o objeto *a*", momento de concluir, cálculo de gozo. "[A estrutura] faz o rastro da falha de um cálculo por vir"[25].

"*Il faut le temps pour faire trace de ce qui a défailli à s'avérer d' abord*"[26], falta o tempo para fazer rastro do que falhou ao se verificar no início. "*Se faire à l'être*", acostumar-se, suportar o ser, "virar-se" com "o saber de sua rejeição original". "*Se faire à l'être*" consiste em produzir "a sorte de mais de gozar que faz dizer: isso é alguém!"[27]. *Wo Es war, soll Ich werden.*

[20] Lacan. Fonction et champ de la parole et du langage (1953 / 1966, p. 299)

[21] Lacan. Le Temps logique et l'assertion de certitude anticipée (1945 / 1966, p. 205)

[22] Soler. Le temps qu'il faut (1994, p. 23).

[23] Lacan. Ce n'est qu'après un long détour que peut advenir pour le sujet le savoir de son rejet originel. (1961-1962), (1997, p. 181.); (Edição não comercializável do CEF, p. 194)

[24] Lacan. Radiophonie (1970/ 2001, p. 426)

[25] *Ibid.*, p. 408.

[26] *Ibid.*, p. 428.

[27] *Ibid.*, p. 415.

referências bibliográficas

GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

LACAN, Jacques. Position de l'inconscient (1960). In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. Fonction et champ de la parole et du langage (1953). In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. *Le séminaire - livre 9: L'identification* (1961-1962). Paris: Association Freudienne Internationale, 1997 (Publication hors commerce).

LACAN, Jacques. Radiophonie (1970). In: *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001.

LACAN, Jacques. L'étourdit (1973). In: *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001.

LACAN, Jacques. Le Temps logique et l'assertion de certitude anticipée (1945). In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

LACAN, Jacques. 15/01/80 Dissolution "*C'est l'illustration de mon échec de m'identifier à cette hétérité... qu'il n'y a pas de rapport sexuel*"

LACAN, Jacques. *Le séminaire - livre 22: R.S.I.* (1974-1975). Paris: Association Freudienne Internationale, 1997 (Publication hors commerce).

LACAN, Jacques. *Le séminaire - livre 24: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. (1976-1977). Paris: Association Freudienne Internationale, 1997 (Publication hors commerce).

SOLER, Colette. Le temps qu'il faut. *La cause freudienne*. Paris, n. 26, p. 23, 1994.

resumo

Este trabalho trata da questão da temporalidade lógica do sujeito, decorrente de sua relação com o significante que inclui uma a-temporalidade.
Os dois movimentos de causação do sujeito estão balizados pelas três escansões de um tempo lógico: instante de ver, tempo para compreender, momento de concluir. Três tempos, dois movimentos, um sujeito: "forma lógica essencial de um Eu psicológico" Essa lógica da identificação explicitada em três tempos – constatar -*1*, assumir *1*, calcular *a;* demonstra o tempo lógico como o tempo necessário para produzir uma conclusão a partir daquilo que não é sabido.

palavras-chaves

Identificação, tempo lógico, constituição do sujeito, instante de ver, tempo para compreender, momento de concluir

abstract

This work develops the question of the logical temporality of the subject which depends on his relationship with the significant and therefore includes an a-temporality. The two movements of the subject's causation are bounded for the three scansions of the logical times: seeing instant-time for understanding and conclusion moment. Three times, two movements, one subject: essential logical form of a psychological self. This logics of the identification develops itself within three time: to distinguish-1; to assume 1; to calculate "a", and demonstrate how the logical time is the necessary time to produce a conclusion since what is unknown.

key words

Identification, subject's constitution, logical time, seeing instant, understanding time, conclusion moment

a foice do tempo[1]

DANIELA SCHEINKMAN CHATELARD

AO LONGO DE SEU ENSINO[2], J. Lacan se interrogou muito a respeito da contagem, recorrendo, de um lado, à teoria dos conjuntos e, do outro, à lógica, até chegar à topologia. A prática analítica, da fala, da linguagem, deixa o sujeito contar, relatar, dizer, mas da mesma forma subtrair-se gradualmente à "cifra mortal de seu destino", que lhe foi dada pelo Outro primordial. Ao longo da história do sujeito, em sua diacronia, está em questão dar-lhe outro ritmo, outro tom, rumo ao encontro de seu estilo pela sincronia do bem-dizer, a de uma psicanálise. Se, para Lacan, a experiência da análise é a experiência de uma pura perda, ela é então a experiência da constituição do menos. O sujeito faz descobertas, mas nenhuma poderá substituir nem recuperar o objeto perdido: "O encontro, tão logo se apresenta, é reencontro e, de mais a mais, está sempre pronto a sumir novamente, instaurando a dimensão da perda"[3]. *O um-a-menos*, nesse movimento de subtração, denuncia a falta, uma falta que já está ali, por estrutura; ela presentifica a ausência, ela faz existir por sua presença a falta fundadora.

Para Lacan, a lógica do número introduz o contável. Quanto ao limite deste, articulado ao limite da linguagem, Frege é exemplar: ele trata o número independentemente do ato de contar. O número pode ser considerado uma *seqüência serial* e o limite de uma *função*. Ora, o próprio Frege era um lógico da linguagem e, como tal, sensível a esse ponto de limite contido pelo universo simbólico, o universo da linguagem. Com Lacan, esse limite da linguagem é o irredutível comparecimento do real. Frege usa o conceito de conjunto vazio cuja atribuição de número é o zero a partir do qual os números se multiplicam indefinidamente, manifestando sob forma serial, uma infinitude. O *Um* tem duas funções, como assinala Lacan em *O seminário - livro 12: problemas cruciais para a psicanálise*: "o *Um* de miragem, que é suscetível de confundir o *Um* com o indivíduo, e, por outro lado, o *Um* da numeração que é outra coisa"[4]. Lacan começa definindo o sujeito da psicanálise como sendo a presença da falta, o sujeito instaurando-se como zero, essa definição permite que ele estabeleça a dialética entre o que o sujei-

[1] Termo extraído do texto: *Radiophonie*. Em francês, *le faux* [o falso], *la faux* [a foice] e *il faut* [é preciso] *du temps* [tempo] pronunciam-se da mesma forma. O tempo necessário ao surgimento do ser, à *falácia do Ser*. Trabalho apresentado no *IV Fórum Nacional da AFCL*, O Sujeito em questão na psicanálise; 2003, novembro; Salvador.

[2] Este ponto foi extraído do terceiro capítulo de minha tese de doutorado — no prelo da Editora da UNB. Inspirei-me nela para retomar a questão sob um novo prisma.

[3] Lacan. *Le séminaire - livre 11: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1963-1964), (1973, p. 27)

[4] Lacan. *O seminário - livro 12: Problemas cruciais para a psicanálise* (1964-1965), (Inédito; aula de 3 de março de 1965)

to pode ter como objeto e o objeto que ele pode ser, da qual são oriundas a relação do sujeito com o Outro e a idéia de uma *falácia do Ser*.

Assim, Lacan se serviu da teoria da visão conjuntista clássica, seguida pela lógica moderna de G. Frege, e ofereceu à psicanálise a possibilidade de abordar esse lugar ausente, vazio, existência de uma inexistência, o lugar fundador de um sujeito. O que nos interessa nessa teoria é pensar esse lugar ausente, cujo ponto de partida se encontra na ficção do mito rumo à existência de uma estrutura. Essa passagem permite fundar um lugar vazio, da inexistência, mas também o *Um*. O *Um*, em seu paradoxo, é o que ex-siste: por um lado, funda o lugar vazio e, por outro, inscreve-se na série dos significantes. Esse lugar vazio marca a presença de uma ausência. O *Um*, que não é apenas a adição de uma contagem, apresenta-se como subtração, como interrupção, como fenda: o *Um* do traço que inaugura uma série, a qual paradoxalmente o interrompe como efeito. O *Um* introduz uma descontinuidade na experiência do inconsciente, é o *Um* da ruptura, do hiato, de um traço. Para introduzir nessa passagem a descontinuidade na trajetória do ensino de Lacan, foi necessário retomar a questão do mito, tema caro a Freud, sobretudo em *Totem e Tabu* e *Édipo Rei*, a fim de contextualizar e ressaltar a função do mito na estrutura de um sujeito. *O seminário - livro 4: a relação de objeto* deu início a essa trajetória ao atribuir ao mito sua importância na estrutura do sujeito, conforme as três modalidades da falta de objeto nos caminhos edipianos de um sujeito.

Em *O seminário - livro 4*, Lacan inicia uma tese que aprofundará, oito anos depois, em *O seminário - livro 17: O avesso da psicanálise*, a saber, o papel desse lugar de inexistência na constituição do sujeito ao elaborar a passagem do mito à estrutura. Neste seminário, o percurso consiste na abordagem das três modalidades da falta de objeto e em suas conseqüências nas posições ditas passivas e ativas do sujeito e do objeto em seus laços sociais, a começar por seus primeiros objetos de *enamoródio* parentais extraídos da clínica freudiana. Os mitos infantis desembocam numa necessidade estrutural que traz consigo a expressão de uma verdade que se tornará, com a operação do recalque, uma meia-verdade sob forma de ficção. Relembrando Heidegger acerca dos temas da vida e da morte, esse movimento faz perceber, diz Lacan, a relação com a existência e a não-existência, isto é, com o aparecimento daquilo que não existe ainda[5]. Esses já são, mesmo assim, temas ligados à existência do sujeito e aos horizontes que sua experiência lhe traz, no

[5] Lacan. *Le séminaire - livre 4: La rélation d'objet* (1956-57), (1994, p. 254)

que diz respeito às questões da origem, do sexo e da morte. Aqui se encontra a atividade mítica empregada pela criança que, num tempo *posterior* e num movimento retroativo, participará de sua estrutura. A criação mítica da criança a prepara para seu funcionamento estrutural. Dessa ligação mítica, primária ao objeto de amor, a criança funda um primeiro logro intersubjetivo. Nas diversas tentativas de simbolizar o imaginário e os efeitos de permutações e metamorfoses surgidas nessas maneiras de fazê-lo, a criança entra num sistema de significantes e de linguagem. O sujeito entra num sistema de discurso cuja dinâmica, em seu duplo movimento sincrônico e diacrônico, remaneja a fixação de uma ficção mítica pela instalação de um sintoma criado e surgido nesse lugar de existência de um vazio estrutural. Ex-sistência que insiste em comparecer na compulsão à repetição e nos sintomas. A existência do sintoma *cai justo* num *locus* marcado por uma inexistência, e desse mito resta um real cujo operador simbólico, o funcionamento da linguagem, fará seu contraponto.

Em *O seminário - livro 17: O avesso da psicanálise*, Lacan introduz o que chama "o mais além do complexo de Édipo", isto é, as incidências e as conseqüências da travessia edipiana após a operação do mecanismo de recalque que efetua a passagem do pai real ao pai simbólico. É nesse Seminário munido de novos elementos, sobretudo no tocante à articulação do real no simbólico, que Lacan avança e sublinha a importância do que permanece como resíduo do mito, do que resta como real para dar lugar à simbolização, e do qual decorrerão as repetições na contagem da história ficcional do sujeito. O parricídio deixa neste movimento o rastro de um resto de gozo não tratável pelo simbólico. Será preciso um trabalho de elaboração simbólica – *Durcharbeitung* – desse ato do parricídio à função simbólica do Nome ou, dito de outro modo, uma elaboração do *D'us o pai* ao *Nome-do-Pai*, cuja versão desse pai morto *père-severa* em sua estrutura. Ou seja, a maneira como o sujeito lidará com esse resíduo de gozo em seu próprio sintoma, que *caiu no locus* da inexistência e que, com sua roupagem fantasmática e a incorporação da linguagem, conduz o sujeito a *bem-dizer* esse sintoma, a tratar diferentemente esse resíduo de gozo, fazendo dele seu *sinthoma*.

Lacan, na virada de *O seminário - livro 17*, antes de passar à segunda parte sobre o "mais além do complexo de Édipo", retoma a *XXXV Nova Conferência* de Freud, *Weltanschauung*: uma visão do universo[6]. É curioso notar que nem *Projeto para uma psicologia científica*, que inaugura a psicanálise, nem a últi-

[6] *Weltanschauung* é um conceito especificamente alemão, cuja tradução poderia se aproximar da noção de conceito ou ponto de vista do mundo.

ma conferência de Freud são bem lembrados. Apesar do longo espaço de tempo entre um e outro, esses dois grandes textos falam da origem: o primeiro, do surgimento do funcionamento do aparelho mental segundo o modelo da experiência de satisfação; o segundo, da origem do Universo, de um conceito de visão do cosmos numa era negra que se iniciara com a Guerra e que marcaria toda a humanidade. Com *Projeto*, abre-se a possibilidade do surgimento de uma nova visão de funcionamento do aparelho psíquico e de suas conseqüências, que prendem o sujeito nos laços sociais. *Projeto* trata da origem da constituição subjetiva, do nascimento, e a última conferência, da origem de uma *visão de cosmos* baseada na idealização de *D'us o Pai*, este mesmo que inaugura a passagem do mito à estrutura, criando esse lugar de inexistência e, ao mesmo tempo, de nascimento: "O Universo fora criado por um ser semelhante ao homem, contudo aumentado em todos aspectos, em poder, em sabedoria e em força de suas paixões (sobretudo a ignorância) –, um super-homem idealizado. Nosso caminho torna-se mais fácil de reconhecer, uma vez que esse criado D'us é chamado de pai"[7]. O mito do parricídio funda a estrutura. A passagem do mito à estrutura cria a existência de um espaço vazio e possibilita, assim, a construção de uma criação. Em outras palavras, uma criação comparece, tamponando a hiância deixada nessa passagem. Assim, o que é criado nesse espaço da passagem da ficção à estrutura é determinante na posição fantasmática e sintomática do sujeito.

[7] Freud. *A XXXV Nova Conferência, Weltanschauung* (1933 [1932] / 1976, p. 199).

Falamos do surgimento de um lugar que acontece segundo os tempos *futuro anterior* e *a posteriori*, tempos que retornam na própria prática psicanalítica. No surgimento desses dois tempos inscreve-se a fundação de uma constituição subjetiva a partir do investimento de um Outro num duplo movimento pulsional. O *Um* não se constitui sem a presença do Outro; o Outro não existe sem o *Um*. O hetero advém do homo e introduz a diferença, a *separtição. A anatomia é o destino*, o que lembra a etimologia dò termo ana-tomia em sua função de corte do corpo. É essa primitiva *separtição* – "não separação, mas partição no interior"[8] – que, desde a origem, está no nível da pulsão oral como demanda, mas estrutura o desejo.

[8] Lacan. *Le séminaire - livre 10: L'angoisse* (1962-1963). (Inédito: aula de 05 de dezembro de 1962).

Em *O seminário - livro 10: A angústia*, Lacan, a propósito da inquietante estranheza, ressalta esse fenômeno e recorre ao texto de Freud, "Das Unheimliche", de 1919. Essa inquietante estranheza é o momento, ainda que só um instante, em que o sujeito não se acha mais, ou seja, um ponto de referência que o sujeito busca, mas não encontra. Esse sentimento e essa ameaça

estão ligados à castração, à posição do sujeito em torno da dialética do ter ou do ser. Freud escolhe primeiro a via da lingüística em torno da palavra em alemão: *Unheimliche*, termo que tem certo parentesco com temor, medo, angústia, e que costuma coincidir com o que provoca a angústia[9]. O sentido de algo que deveria permanecer secreto e que sai, que deveria permanecer escondido e retorna, como na noção de recalque: o que foi retirado do inconsciente retorna, algo que fora desde sempre familiar, apesar do recalque, e em que o sujeito não mais se reconhece. Neste Seminário, Lacan se refere ao radical *Heim* como sendo a *casa do homem* para além das imagens; esse lugar representa a ausência, o lugar vazio que não é especularizável: "O homem acha sua casa num ponto situado no Outro, para além da imagem de que somos feitos, e esse lugar representa a ausência onde estamos. [...] Ele [o lugar ausente] se apossa da imagem que o suporta e a imagem especular se torna a imagem do duplo com o que ela traz de estranheza radical [...] fazendo-nos aparecer como objeto por nos revelar a não autonomia do sujeito"[10]. Quando algo de nossa existência é subtraído, seja do ponto de vista fenomenológico, de afetos, seja algo que toque mais o subjetivo, a angústia surge ante a ameaça de um novo comparecimento desse lugar-tenente da inexistência. Quando nossa vestimenta fantasmática nos é roubada, sobretudo por um objeto de amor, ou ainda quando na aproximação da retirada do véu fálico a nudez comparece, esse véu que sempre revelara a ausência colocando sobre ela um brilho fálico, aí surge a angústia.

[9] Freud. O estranho (1919/1976)

[10] Lacan. *Le séminaire - livre 10: L'angoisse* (1962-1963), (Inédito: aula de 5 de dezembro de 1962).

Como pano de fundo da estrutura do sujeito e da dialética de seu desejo está, desde Freud, a angústia de castração. Ela é também um sinal de perigo, a resposta a um sinal que anuncia uma perda e que põe em jogo a presença e o desejo do Outro: "A angústia não é o sinal de uma falta, mas [...] a ausência desse apoio da falta"[11]. A experiência desse estado de angústia seria o próprio nascimento do sujeito. O recém-nascido tenderá a repetir o afeto de angústia em outros acontecimentos que o farão reviver a experiência do nascimento, já que este implica uma primeira separação. A ausência é o principal elemento da angústia. Freud dá três exemplos muito simples, mas bem significativos sobre a ausência sentida pela criança em relação à pessoa por quem ela sente amor, *desejância*. Precisa ele: é, Primeiro, quando a criança está só; depois, quando está no escuro; enfim, quando encontra uma pessoa estranha no lugar daquela que lhe é familiar, de hábito, a mãe.

[11] *Ibid.*

Com efeito, Freud, no fim desse artigo, sublinha que a solidão, o silêncio e a escuridão são elementos sempre ligados

à angústia infantil. Nessas três condições, a criança pode experimentar um estado de angústia ligado à perda de amor e à perda do objeto, o que já está delineado desde *Projeto*, com a experiência da primeira satisfação que inaugura o funcionamento do aparelho psíquico, e também com a clivagem do objeto entre o objeto perdido e o objeto reencontrado, sua redescoberta. À ausência do seio da mãe a criança responde pela alucinação do objeto: o objeto alucinado se inscreve como faltante. A homeostase é rompida justamente quando o objeto alucinado não basta mais, a criança desperta e apela para o Outro. Assim, inaugura-se o princípio de funcionamento mental: o espaço deixado entre a alucinação e a busca de reencontro com o objeto perdido marcando o movimento do desejo. Doravante, sujeito e objeto não se encontram mais. Por estrutura, o reencontro se torna impossível e *não pára de não se escrever* nas insistentes e repetitivas contingências desse sujeito. Com o movimento de repetição, encontramos o estatuto necessário do sintoma, tendo tido sua inscrição na ficção primeira do sujeito e em sua fusão com a fantasia; mas encontramos também o comparecimento da vertente real do sintoma (*sinthoma*): aquilo que *não pára de não se escrever* no *a posteriori* da estrutura e no contra-tempo da história ficcional do sujeito.

referências bibliográficas

FREUD, Sigmund. (1933[1932]) XXXV Nova Conferência, Weltanschauung. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol.XXII.

FREUD, Sigmund. (1919) O estranho. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1975. Vol. XVII.

LACAN, Jacques. *Le séminaire - livre 4: La relation d'objet* (1956-1957). Paris: Seuil, 1994.

LACAN, Jacques. *Le séminaire - livre 10: L'angoisse* (1962-1963). Inédito.

LACAN, Jacques. *Le séminaire - livre 11: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1963-1964). Paris: Seuil, 1973.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 12: Problemas cruciais para a psicanálise* (1964-1965). Inédito.

resumo

O artigo aborda a tese da passagem do mito à estrutura, proposta por Lacan em *O seminário - livro 4: A relação de objeto*, aprofundada em *O seminário - livro 17: O avesso da psicanálise*, ao abordar o "mais além do complexo de Édipo" e suas incidências no psiquismo do sujeito e em sua estrutura. Esses dois momentos do ensino de Lacan são retomados para explicar a passagem do ficcional à estrutura, a qual introduz uma ruptura na temporalidade diacrônica do sujeito, referido à mudança de estatuto da função paterna em conseqüência da travessia edipiana.

abstract

This article discusses the process of transition from myth to structure, first put forth by Lacan in the seminar *The Object Relation*. The theme subsequently receives further elaboration in the seminar *The Other Side of Psychoanalysis*, when its occurrences in the subject's psyche and in his structure as a result of undergoing the transition from the real father to the symbolic father. The Name-of-the-Father is examined in relation to *Beyond the Oedipus Complex*.

palavras-chave

Mito, estrutura, função paterna

key words

Myth, structure, paternal function

o sujeito na psicanálise

Maria Célia Delgado de Carvalho

Criatura gente é não e questão, corda de três tentos, três tranços.

João Guimarães Rosa

As diversas abordagens do conceito de sujeito trazem conseqüências para a clínica psicanalítica orientada pelas descobertas clínicas de Freud e Lacan.

Lacan considerou sua única criação o objeto *a*, no entanto as articulações que fez em torno do conceito de sujeito, muitas das quais fazia questão de atribuir a Freud, mostram-se de extrema originalidade não só pelo que introduzem como articulação clínica, como também pelos recursos de que lança mão em suas apresentações.

Do paradoxo do desejo às formações do inconsciente, Freud estabelece a diferença entre o *eu* e o *sujeito do inconsciente*. A fenda do recalcamento faz com que, na fala, o *eu* que toma a palavra diga sempre mais do que pretende. Esse "a mais" fala de uma verdade que há por enunciar, uma verdade do gozo que toca a particularidade de cada um. A partir de Lacan, não podemos mais tomar essa particularidade como individual ou pessoal. Se ela é o mais íntimo do ser, o *Kern unseres Wesens*, o cerne do ser, é também o mais "êxtimo", constituído desde o Outro. Por essa razão, Lacan usou a banda de Moebius, figura em que não há avesso nem direito, para representar o *sujeito*.

Se num primeiro momento é nos significantes que o sujeito encontra seu "sentido", esse sentido não passa de *pas de sense*, passos de sentido, que passo a passo, no decorrer da análise, vão se encaminhando ao *pas de sense*, sem sentido. Por intermédio da associação livre, emergem as formações do inconsciente, cuja função não é designar isso ou aquilo, mas justamente apontar para um mais além do sentido.

Em *Televisão*[1], Lacan diz que Freud escolheu mal o significante "inconsciente", pois seu prefixo negativo pode deixar margem à consideração de que está em função do consciente. Certamente não se trata disso. O conceito de inconsciente é

[1] Lacan. *Televisão* (1973 / 1993).

extremamente preciso para definir o que se passa com o falante, o qual, ao falar, depende da linguagem, mais especificamente da *alíngua*, que é o discurso do Outro, o qual engendra o sujeito e ultrapassa a linguagem, delimitando o campo da psicanálise.

O inconsciente instaura um corte, uma divisão, uma impossibilidade de tomar o *sujeito* pelo *eu*. Se o *eu* se quer completo, uno, correto, o *sujeito* é, por estrutura, dividido, falho, emergente entre um significante e outro, desconcertado e muitas vezes desconcertante, inconveniente, intruso. Por comparecer pela fala, carrega a marca do equívoco, do engano. Se o tomássemos por uma pessoa gramatical, seria pelo *ele* que o tomaríamos, o *sujeito* que, em francês, é *o assunto*, aquele de quem se fala e que não está lá ou só comparece pelo que dele é dito. O corte é, propriamente, o que constituirá o sujeito, ou seja, o sujeito que é levado em conta na psicanálise aparece como um eclipse, um raio que transcreve uma irrupção e deixa cair um *objeto*, diante do qual aparece ou desaparece, comparece ou some, deixando aparecer a marca disso que é tão-somente a borda do vazio, o objeto *a*, esse conceito em que Lacan condensa causa, falta, Outro e gozo.

Para demonstrar o corte que constitui o sujeito em sua relação com o objeto, Lacan lançou mão da topologia, mais precisamente da *esfera provinda de um cross-cap*, a qual se presta a responder às três problemáticas do sujeito: a) a continuidade entre o dentro e o fora, entre o íntimo e o êxtimo, como citado; b) o corte entre o sujeito e o objeto *a*: $S \lozenge a$; c) o objeto *a* se desprendendo do sujeito pelo corte.

Essa figura, que não é tridimensional, precisa ser imaginada para servir às demonstrações que Lacan pretendeu fazer por meio dela. Ao ser cortada, destaca do sujeito, representado pela banda de Moebius, um disco maleável não especularizável que representa o objeto *a*. Ao ser destacado, esse disco leva com ele o ponto em torno do qual a banda se formou. O sujeito está construído em torno de algo que não está lá, isto é, destacou-se com o objeto que caiu no ato do corte.

A formalização da psicanálise levou Lacan a introduzir três categorias por meio das quais buscava demonstrar a estrutura do sujeito tratado na análise: pelo *Imaginário* o eu se constitui, presidido pela Lei do *Simbólico*, que risca o *Real* com suas construções significantes.

O *real* não tem limites. É uma categoria formalizada por Lacan para definir o que é impensável, inimaginável, irrepresentável. É a categoria do impossível. A cada vez que precisamos formular algo, temos de bordejar esse impossível com al-

gumas premissas *imaginadas* para construir uma ordem, estabelecer uma relação, uma função, *simbolizar* alguma coisa. É a partir da linguagem como lugar do Outro que o analisante, tentando explicar sua existência, buscará alguma delimitação do sentido. A busca de algo que lhe dê uma identidade, que aplaque seu desconforto de *sujeito*, redunda em identificações que, ao deslizar metonimicamente pelos significantes, repetem um traço único e particular, marcado por ter sido apagado, o *traço unário*.

Desde seu primeiro Seminário, *Os escritos técnicos de Freud*, Lacan se esforçou em demonstrar por múltiplas vias, passando de uma elaboração formal a outra, que é porque "alguma coisa foi atada a alguma coisa semelhante à fala, que o discurso pode desatá-la"[2].

[2] Lacan. *O seminário - livro 5: As formações do inconsciente* (1957-1958), (1998)

Também na matemática, para delimitar algo no real, precisamos imaginar algumas premissas que comporão um *par ordenado*. O ponto de amarração dessa premissa a uma outra pode representar o que, na fala, constitui-se como um significante representando o sujeito para outro significante.

Num primeiro momento, é no rastro dos significantes fundadores do sujeito – significantes entre os quais o sujeito se constitui – que a análise conduz o analisante pela associação livre. Dizer disso que o assujeita e o faz gozar com o sofrimento de seu sintoma pode levar a desatar os significantes que o avassalam, porém se pararmos aí, a análise se mostra insuficiente para mudar a posição do sujeito, pois a insistência repetitiva da *tyckhê*, o encontro faltoso com o real, mantém o sujeito atrelado a seu gozo. As irrupções do sujeito no discurso são interpretações que, ao serem apontadas pelo analista, indicam sua posição diante do gozo, sua *fantasia*. A *fantasia* se constitui como a única "entrada para o sujeito no real"[3]. É a fantasia como resposta ao desejo do Outro que fixa o sujeito em uma posição de gozo.

[3] Lacan. A lógica da fantasia: resumo do Seminário de 1966-67 (2003, p. 326)

A aposta que há aí é a de que, pela reconstrução da fantasia, engajada nessa relação forjada pela transferência, "o sujeito, tornando-se tema [*sujet*], possa ser reeditado"[4]. Entrar no mundo do desejo implica suportar a Lei imposta pelo Outro a que o sujeito está submetido, ou seja, o sujeito se defronta com sua *ex-sistência* na linguagem e tem que dar conta dela. Quando ele se apaga e desaparece atrás do significante que o representa, é pelo objeto que é suportado. Esse real precisa ser desvelado e construído para que o sujeito encontre seu ponto de mutação na análise.

[4] *Ibid*, p. 327.

O que constitui a virada, a subversão do sujeito na análise, é que se o analisante busca um significante final que expli-

que sua existência e assegure sua posição no mundo, ele pode chegar aos significantes mestres que o assujeitam e o fixam em sua posição de gozo. A cadeia significante retomada, no entanto, irá levá-lo a descobrir que ela provém do zero, e que é a partir desse zero que se tem a possibilidade de criar seja lá que premissas forem. Se, de um lado, essas premissas têm a limitação de estarem submetidas ao desejo do Outro, de outro, desvela-se na análise que esse lugar é um lugar vazio, em torno do qual se bordaram as tessituras do objeto causa de desejo para o sujeito.

A análise conduz o analisante a retomar esses *objetos causa de desejo* um a um e a rever sua posição diante deles. Identificar-se com seu sintoma pode ser lido por nós como *identificar-se aí*, nesse ponto de gozo que o paralisava e o fazia sofrer, e, a partir do nada cingido, circunscrever o vazio, tal qual o oleiro a criar um tacho. No tacho, o sujeito pode, então, colocar o que melhor lhe aprouver.

referências bibliográficas

BOYER, Carl B. *História da matemática*. São Paulo: Edgar Blücher, 1974.

DARMON, Marc. *Essais sur la topologie lacanienne*. Paris: Éditions de L'Association Freudienne, 1990.

EIDELZSTEIN, Alfredo. *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan*. Buenos Aires: Manantial, 1992.

KAUFFMAN, Pierre. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: O legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

LACAN, Jacques. A lógica da fantasia: Resumo do Seminário de 1966-1967. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LACAN, Jacques. *Televisão* (1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 5: As formações do inconsciente* (1957-1958). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

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

LACAN, Jacques. Do sujeito enfim em questão (1966). Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

MACHADO, Antonio dos Santos. *Matemática na escola do segundo grau.* São Paulo: Atual, 1998.

NASIO, Juan-David. *Os olhos de Laura.* Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

VILLALBA, Ivete. *As operações analíticas.* Seminário ministrado em São Paulo, setembro de 1999. Inédito.

resumo

Desde a descoberta feita por Freud em sua clínica de um sujeito dividido que não se confundia com o eu, até a descrição por Lacan do sujeito evanescente ocorreram mudanças significativas no conceito de sujeito em psicanálise.
Ao longo dos seminários e escritos de Lacan encontramos recortes que indicam as incidências clínicas que se desprendem desses avanços conceituais, possibilitando cada vez mais a formalização da clínica psicanalítica atravessada por esses significantes. Este trabalho visa a recolher alguns desses recortes, tirando deles suas conseqüências.

abstract

Since Freud's discovery in his clinic of a divided subject that cannot be taken as the self, and to Lacan's evanescent subject, there have been significant changes in the concept of the subject in psychoanalysis.
Throughout Lacan's seminars and writings, we find extracts that indicate the clinical incidences that derive from such conceptual changes, making the formalization of clinical psychoanalysis more and more possible. This work intends to reflect upon some of those extracts, and explore their consequences.

palavras chave

Sujeito, inconsciente, corte, cross-cap, objeto

key words

Subject, unconscious, cut, cross-cap, object

circuito subjetivo e nodalidade[1]

Henry Krutzen

[1] Texto escrito em homenagem a nosso amigo falecido Hervé Coster, que iniciou este trabalho.

No seminário *Le sinthome*[2], Lacan faz comentários sobre o nó borromeano. Os elos do borromeano são equivalentes – logo, R, S e I; o Simbólico como furo, o Imaginário como consistência e o Real como ex-sistência. Se o Real bate contra o Simbólico e o Imaginário, essa situação se reproduz do ponto de vista do Simbólico e do Imaginário, e o Simbólico, por exemplo, bate contra o Real e o Imaginário. Isto implica a necessidade de uma escolha, de um ponto de vista.

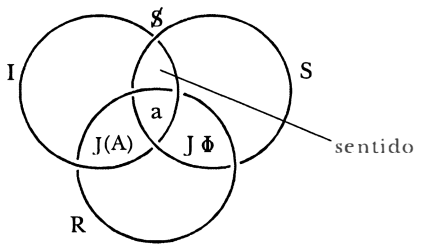
É preciso, portanto, pensar esses termos como se juntando uns aos outros. Sendo análogos, por que não supor uma continuidade dos três? Essa suposição leva Lacan a propor o nó de trevo. Para fazer essa operação, é preciso juntar por identificação certos pontos de corte da colocação no plano da estrutura borromeana. O resultado é algo da ordem do sujeito, enquanto o sujeito é somente suposto.

Então o nó de trevo homogeneiza o borromeano. A pergunta de Lacan é a seguinte: se o nó de trevo é o suporte do sujeito, como podemos interrogá-lo de um jeito tal que se trate efetivamente de um sujeito?

Propomos uma hipótese de resposta.

Retomamos a noção de circuito subjetivo a partir da sua apresentação na primeira topologia do sujeito, ou seja, dos grafos. Um grafo precisa de linhas e setas. Aplicaremos depois essa topologia no objeto do terceiro tempo do ensino de Lacan, o nó borromeano. Essa operação permitirá uma orientação suplementar da apresentação no plano do nó, ou seja, da escrita dele; as consistências se tornarão linhas com setas, logo, orientadas[3].

Vejamos o borromeano com as nominações propostas por Lacan[4].

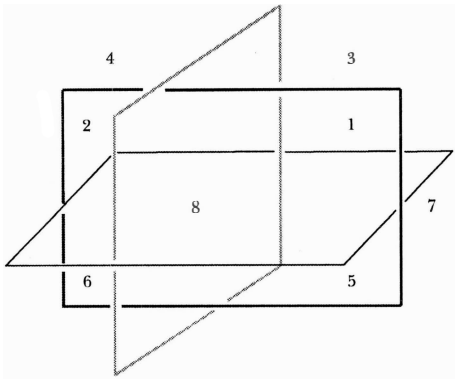


[2] Lacan. *Le séminaire - livre 23: Le sinthome* (1975-1976), aula de 16 de dezembro de 1975. Inédito.

[3] Essa operação deveria ser acrescentada por uma apresentação da mesma estrutura nas superfícies, considerando as consistências como toros, suportes de uma escrita.

[4] Lacan. *Le séminaire - livre 22: R.S.I.* (1974-1975). Inédito.

Consideramos o nó na sua apresentação armilada, tridimensional. Isso já demonstra a falha entre essa apresentação e a escrita dela no plano, ou seja, na folha de papel. O espaço fica, assim, cortado em oito regiões. Chamemos esse enodamento borromeano de articulação do dizer, isto é, de suposição do sujeito.

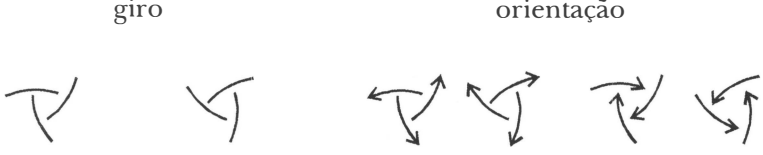


Num segundo tempo, orientamos as consistências e consideramos essa orientação como efeito da função fálica.

O terceiro tempo da colocação no plano produz uma segunda orientação a partir da apresentação escolhida entre as oito possíveis. É o tempo da identificação sexual.

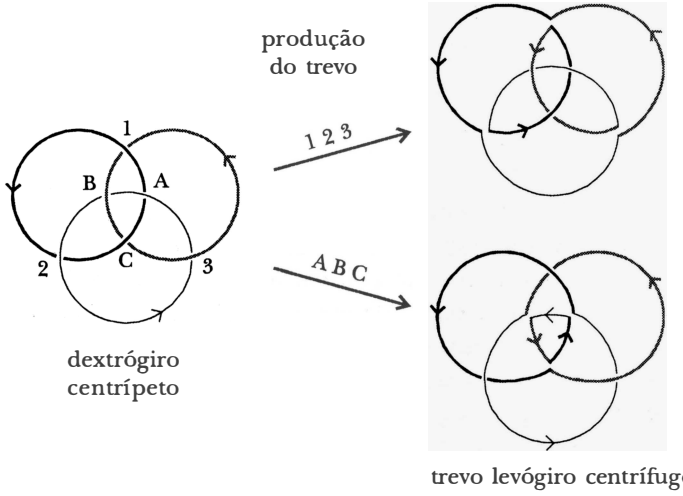
Depois desses três tempos, uma leitura se torna possível, uma vez que se trata agora de uma escrita. A leitura se apóia sobre as duas orientações produzidas durante o segundo e terceiro tempo da operação. Escolhendo o tríquetro central como ponto de partida da leitura[5], os eixos da leitura se apoiam sobre a orientação centrífuga ou centrípeta das setas e a característica levógira ou dextrógira desse tríquetro (chamemos essa caraterística de "giro").

[5] Poderia ser um outro ponto a partir do momento em que a leitura comece sempre no mesmo lugar para qualquer apresentação da colocação no plano da estrutura.

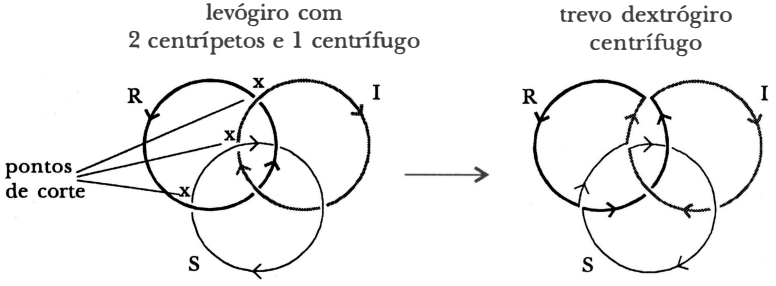


A partir de cada uma destas apresentações orientadas, podemos agora estudar o processo de colocação no trevo e, logo, o circuito subjetivo assim produzido pelas novas operações de corte e de identificação ponto a ponto[6]. Observamos que estas operações vão precisar levar em conta as orientações para produzir a homogeneização em trevo.

Comecemos com um exemplo cujas orientações das consistências são homogêneas. Só existem quatro casos: levógiro centrífugo, levógiro centrípeto, dextrógiro centrífugo e dextrógiro centrípeto. O exemplo seguinte é dextrógiro centrípeto[7]:



As orientações agora podem ser heterogêneas. Nesses casos, como cortar e identificar para produzir o trevo, ou seja, construir um circuito subjetivo?[8] Propomos como um exemplo de apresentação heterogênea, o caso do levógiro com duas consistências centrípetas e a terceira centrífuga[9]:



[6] Traduzimos a palavra francesa "raboutage" pela expressão "identificação ponto a ponto".

[7] A partir da colocação no plano, destacando a zona 5 como tríquetro central.

[8] Trata-se da produção do efeito sujeito e não significa que existiriam sujeitos "diferentes". Esse efeito sujeito se inscreverá na estrutura como efeito de furo, ou seja, o resultado de um recalque.

[9] A partir da colocação no plano, destacando a zona 2 como tríquetro central.

Segundo a zona escolhida para a colocação no plano, o circuito subjetivo se estrutura ao redor de uma lúnula que pode ser nomeada a partir das hipóteses propostas por Lacan no Seminário *R. S. I.* Isso poderia ser uma nova abordagem de leitura da clínica conforme a especificidade da lúnula central do circuito[10]. A clínica deve agora comprovar ou recusar essas hipóteses.

[10] Por exemplo, será que um circuito ao redor da lúnula "sentido", como no exemplo, apresentaria uma posição neurótica como escrita da estrutura?



referências bibliográficas

Lacan, Jacques. *Le séminaire - livre 22: R. S. I.* (1974 - 1975). Inédito.

Lacan, Jacques. *Le séminaire - livre 23: Le sinthome* (1975-1976). Aula de 16 de dezembro de 1975. Inédito.

resumo

Seguindo as indicações de Jacques Lacan em 1975, este artigo propõe uma formalização do nó borromeano em três tempos: enodamento, orientação das consistências e colocação no plano. Isso abre a possibilidade de uma leitura apoiada pelos cortes e identificações ponto a ponto. A partir do tipo de colocação no plano da estrutura, um circuito em nó de trevo pode ser mostrado, abrindo-se uma reflexão sobre as abordagens clínicas do tratamento.

abstract

Following the indications of Jacques Lacan in 1975, this article presents a formalization of the borromean knot in three moments: knot, orientation of the consistencies and putting to plan. This opens the possibility of a reading supported by the ruptures and identifications point by point. Depending on the type of the structure's putting to plan, a circuit in clover knot can be seen, which leads to a reflection on the clinical approaches of treatment.

palavras-chave

Topologia, nó borromeu, nó de trevo, sujeito

key words

Topology , borromean knot, clover knot, subject

o sujeito não envelhece: psicanálise e velhice[1]

Ângela Mucida

o sujeito não envelhece e velhice

Por que a velhice, sendo algo tão velho, tão familiar, assombra-nos tanto e surge próxima daquilo que Freud nomeou de *Unheimliche*?

Lembremos, de início, que uma das formas do *Unheimliche* é o duplo, *uma duplicação da imagem como defesa da extinção*[2]. Como indica Freud, a idéia de duplo não desaparece após a passagem do narcisismo primário ao secundário, mas recebe um *novo significado nos estágios posteriores*[3]. Freud propõe também uma determinada cadeia com a fantasia, *um estádio em que o duplo tinha um aspecto mais amistoso*, transformando-se em horror após o recalque. O *Unheimliche* se associa ainda ao desamparo, à repetição, aos futuros não cumpridos, à queda da onipotência do pensamento, à angústia (diríamos com Lacan, quando a falta, falta), ao assustador e à morte.

Todos têm uma aproximação com o real da castração, um real diante do qual o sujeito está desamparado, apartado de significantes que o nomeiem. Como destaca Freud, um estranho efeito se apresenta quando se extingue a distinção entre imaginação e realidade, "como quando algo que considerávamos imaginário surge diante de nós na realidade, ou quando um símbolo assume as plenas funções da coisa que simboliza [...]"[4]. Tudo isso não é estranho à velhice.

Não temos exatamente uma imagem de nós mesmos como velhos, já que esse processo é silencioso, lento, feito passo a passo, traço a traço. Temos, contudo, uma antecipação da mesma pelo Outro, um Outro no qual nem sempre nos reconhecemos. Percebemos mais facilmente a velhice no Outro, principalmente se ficamos muitos anos sem ver alguém,podemos dizer "como fulano envelheceu", esquecendo-nos de que, aos seus olhos, nós também estamos certamente envelhecidos. O duplo pode advir como esse estranho inquietante até mesmo numa fotografia; muitos idosos afirmam ter reconhecido em fotos a imagem de seus pais ou de seus avós.

[1] Esse trabalho foi apresentado no Encontro Nacional da Associação Fóruns do Campo Lacaniano, O sujeito em questão na psicanálise; 2003, novembro; Salvador e será parte de um livro a ser brevemente publicado: *O sujeito não envelhece: psicanálise e velhice.*

[2] Freud. O estranho (1919/1975, p. 301)

[3] *Ibid*, p. 294.

[4] *Ibid*, p. 304

Como assinala Massy[5], a palavra velho (*vieux*), em francês, guarda tanto a palavra *vie* (vida) como o pronome pessoal *eux* (eles). Velho é sempre o Outro, no qual não nos reconhecemos.

A psicanálise demonstrou até então pouco interesse por tal questão, seja por não distinguir uma clínica diferenciada na velhice, seja pela herança advinda de Freud[6] e, principalmente, de Ferenczi de que na velhice as defesas estariam por demais assentadas e não haveria tempo hábil para as retificações e mudanças subjetivas.

Vale ressaltara partir dos conceitos fundamentais da psicanálise, que na análise só existe um sujeito, o sujeito do inconsciente, e este não envelhece. Tratando-se da realidade psíquica, não existe diferença entre um fato passado e um atual. O sintoma sinaliza a atualidade do passado e o que importa na indicação de análise é a forma como o sujeito se situa diante da falta do Outro e sua relação com o desejo, que não é determinado pela idade e, muito menos, pela "quantidade de material psíquico", como pensava Ferenczi. O conceito de pulsão é avesso a qualquer noção desenvolvimentista; esta é sempre parcial e a sexualidade adulta é a sexualidade infantil. Parafraseando Freud em *Além do princípio do prazer*[7], cada um envelhece apenas de seu próprio modo.

Destacamos ainda que a velhice não se inscreve hoje da mesma forma que na época de Freud; o fato de vivermos mais tempo, decorrente dos avanços da ciência traz diversas conseqüências para a velhice.

Mas, o que é estar mais envelhecido para além da consistência da imagem que traça modificações visíveis e, tantas vezes, imperceptíveis a nós mesmos? Quando nos tornamos velhos? Se o sujeito não envelhece, pois ele não é uma substância e não tem atributos, isso indica que, para a psicanálise, não existe velhice?

A tese fundamental do estatuto do sujeito para a psicanálise que este não envelhece, orientando-nos na formalização do conceito de velhice bem como na clínica do idoso, não recobre, todavia, toda a questão.

É consenso entre os autores pesquisados que a velhice não se iguala a um amontoado de doenças, à idade cronológica, à aposentadoria, que o inconsciente não envelhece e o desejo não tem idade. Outros autores reafirmam a tese de que a velhice se refere à posição do sujeito com seu desejo. Nesse sentido, o que conta não é ser velho (idoso), mas o sentimento diante de tal fato, podendo existir velhos de vinte, trinta, no-

[5] Massy. *La personne âgée n'existe pas* (2002, p. 18)

[6] A esse respeito, ver Freud. A sexualidade na etiologia das neuroses (1898/1976, p. 309).

[7] Freud. Além do princípio do prazer (1920/1976, p. 57)

venta anos... Não podemos, todavia, desconsiderar que as incidências do que se poderia conceber como "velhice" aos vinte, trinta ou aos noventa não são as mesmas. Há algo que não cessa de se escrever de maneira diferenciada em cada uma dessas idades. Há, por exemplo, uma distância entre alguns projetos que se *gostaria* de realizar e a possibilidade efetiva de realização, que não é a mesma para os de vinte e os de noventa. Mesmo que os jovens não os realizem, existe uma inscrição temporal bem diferente nos dois casos, e não é possível desconhecer o tempo que passa. A velhice se associa ainda ao limite do fantasma de eternidade (imortalidade do eu), impondo uma nova prova de realidade. Uma contraposição entre a temporalidade do eu *x* a atemporalidade do inconsciente. Em outros termos, a velhice atualiza a problemática da castração a partir do luto do que se foi e o que se é.

Apesar de todas as teses indicarem pontos importantes do conceito de velhice, elas se detêm ora sob a perspectiva do real, ora do imaginário ou do simbólico, faltando a todas uma formalização pela qual a velhice possa ser pensada em torno do enodamento entre real, simbólico e imaginário. Se a velhice atualiza de forma intensa a problemática da castração, ela impõe também um tratamento do real e do imaginário pelo simbólico, e isso não indica por si só uma perda do desejo ou o irreparável.

Propomos, a princípio, pensar a velhice valendo-nos do conceito de desamparo no sentido freudiano. Tal conceito foi desenvolvido por Freud em diferentes momentos de sua obra, sendo relacionado ora a uma situação traumática – excesso de excitação que não encontra palavras –, ora à imaturidade do ego e à insuficiência do sujeito para conduzir sua sobrevivência. Cada um desses traços, além de não desaparecer, nunca é totalmente ultrapassado. O infantil, constituinte do aparelho psíquico, inscreve o desamparo sob diferentes formas, em conformidade com o *perigo* em questão em cada momento da vida do sujeito. Dessa forma, é fácil entender que também na velhice o infantil continuará a impor seus efeitos sob a pena do desamparo, apresentando-se como o perigo da perda do amor, da insuficiência para conduzir a sobrevivência, da angústia relativa ao desejo do Outro e ao próprio desejo, podendo ser, inclusive, o momento em que o sujeito vive seu desamparo de maneira mais aguçada.

Pois bem, se o sujeito do inconsciente não envelhece, isso não implica que não exista a velhice. Há um encontro entre a atemporalidade do inconsciente, que não deixa espaço à

velhice, com algo do temporal e do inevitável. Pretendemos problematizar um pouco mais a tese de que o inconsciente não envelhece, entrelaçando-a com a perspectiva do tempo que passa e traz modificações inevitáveis.

Nessa direção, outra concepção de velhice se delineia; ela seria a exposição no real de uma imagem que se modifica visivelmente sem nenhuma promessa de aquisição, de diferentes perdas que se dirigem também a um enfraquecimento dos laços sociais, demandando um outro enodamento entre real, simbólico e imaginário, e necessariamente um trabalho intenso de luto. Outrossim, não há uma *velhice natural*, mesmo que exista um corpo que envelhece e uma pessoa que se torna mais idosa. Esse "destino pessoal" traçado na velhice é completamente singular e cada um inscreverá a forma de gozar que lhe é própria.

velhice, tempo e temporalidade

Freud aborda a concepção de tempo de maneira bem original. De início, pela concepção de *a posteriori*, ou seja, um tempo que se atualiza no presente, podendo dar a idéia de eternidade. Tal concepção é de fundamental importância para o conceito de velhice, já que deixa em aberto a possibilidade de que os traços marcados, e que não se perdem jamais, sejam reinscritos. Ela indica a existência de marcas que foram inscritas para o sujeito antes de qualquer sentido, como também possibilidades de uma nova reordenação. Confirma nossa hipótese de que cada um envelhece apenas de seu próprio modo, já que o escrito será reescrito, atualizado com base em traços particulares. Dito de outra forma, há uma história que se escreve no diacrônico do tempo, e há algo que faz aí corte, permitindo reinscrevê-la. Podemos afirmar, a partir de Lacan, que antes de ter acesso às palavras o sujeito recebe uma série de significantes que, a princípio, não formam uma cadeia significante e que somente no *a posteriori* poderão ser articulados.

Há, em Freud, três concepções de tempo: um tempo que se faz pelo atemporal, no qual se situa a tese da atemporalidade do inconsciente; um tempo que se faz no *a posteriori* e um tempo do sistema consciência. Vejamos mais detalhadamente tais concepções.

Em *O inconsciente*, texto de 1915, Freud afirma que "os processos inconscientes são atemporais, isto é, não são ordenados temporalmente, não se alteram com a passagem do tempo; não têm absolutamente qualquer referência ao tempo. A referência ao tempo vincula-se, mais uma vez, ao trabalho do siste-

ma consciência"[8]. A primeira tese é clara. O inconsciente não se ordena em conformidade com o tempo cronológico no sentido de uma história linear ou desenvolvimentista. Outra tese refere-se à não alteração dos traços; uma vez inscritos, não se perdem jamais. Nesse sentido, o sujeito na condição de efeito do significante não envelhece jamais.

[8] Freud. O inconsciente (1915/1976, p. 214)

Ao mesmo tempo, confor me descrito por Freud na *Carta 52* a Fliess[9], esse material presente em forma de traços sofre, de tempos em tempos, rearranjos, "segundo novas circunstâncias" e novas reinscrições.

[9] Freud. Carta 52 (1896/1976, p. 317).

Conclui-se, com essas pontuações, que há para Freud, como também para Lacan, duas formas não excludentes de o inconsciente se apresentar. Juntamente ao que não se modifica, o atemporal do inconsciente, há o que se modifica. O inconsciente se mostra pela cadeia significante, pelas formações do inconsciente, pela vertente metafórica do sintoma que têm efeitos de interpretação. O inconsciente é também o imodificável e o que não se traduz. Apesar disso, impõe seus efeitos, sofre outras inscrições e novas combinações.

Pode-se situar, com Freud e Lacan, duas concepções de sujeito que se cruzam e não se anulam. Há um sujeito se constituindo sob o efeito da ação do significante, tendo com este uma relação de impossibilidade, formalizada por Lacan pelo discurso do mestre ou discurso do inconsciente[10]. Há uma barra do recalque entre o sujeito e os significantes que o representam:

[10] Lacan. *O seminário - livro 17: O avesso da psicanálise* (1969-1970), (1992, cap. I, II e VI)

Discurso do mestre

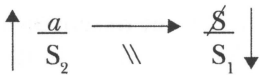


O sujeito "em si" não existe, ele só existe enquanto representado e como representação. O sujeito do inconsciente, tal como inscrito no discurso do mestre, é um sujeito que está sob a barra do recalque, quer dizer, sofreu a intervenção dos significantes mestres. Sujeito dividido pelo menos entre dois significantes, tendo como verdade sua própria divisão e surgindo pelas formações do inconsciente, faz atos falhos, chistes, sintomas etc.

Há também o sujeito que, estando sobre a barra, tal como demonstrado no discurso do analista,[11] inserido no lugar do trabalho, pode construir aquilo que o determina, bem como um saber completamente particular sobre si mesmo.

[11] *Ibid.*

Discurso do analista



Como assinalado, esse sujeito não apaga ou anula o primeiro. Neste caso, todavia, é um sujeito responsável por sua divisão, trazendo conseqüências para o tratamento do real e para as respostas às perdas fálicas advindas com a velhice.

Concluindo, há um tempo marcado pelo atemporal, esse não cessar de não se escrever, o real, tempo do inconsciente, tempo do sujeito que não envelhece. Há também um tempo que não cessa de se escrever e que passa. Por fim, há um tempo que funciona como *a posteriori* e permite novas inscrições, tempo marcado pela contingência definida por Lacan como o cessar de não se escrever. É o *a posteriori* que faz unir os outros dois tempos, o atemporal e o temporal. É ele que fará junção do que não envelhece com o que envelhece e passa no decurso do tempo.

Para Lacan, o tempo lógico é aquele que faz corte nos dois tempos, tempo que passa e tempo que retroage, *a posteriori*[12]. O tempo lógico permite reinscrevê-los no instante de sua aparição, o que nos remete novamente ao conceito de atualização assinalado anteriormente.

Com Freud, temos que o passado é reatualizado; não existe um passado imóvel ou morto, mesmo que alguns idosos insistam em dizer "no meu tempo". Na velhice, muitos traços "adormecidos" podem advir, impondo ao sujeito diferentes respostas, inclusive a formação de novas formas sintomáticas para tratar o real.

Para Lacan, de forma bem sucinta, a questão da atualização, em conformidade à estrutura do ato implicado no fazer psicanalítico como indicado no seminário *O ato psicanalítico* (1967-1968)[13], inclui o sujeito, bem como o objeto causa do desejo. Pelo ato o sujeito surge representado, constatando-se que há um saber encarnado, mas que deixa um resíduo. O ato está articulado ao significante e, ao mesmo tempo, remete a um inominável do significante, exibindo um limite à significação. Exibindo a falha, todo ato é falho e, ao expor a verdade do sujeito, tem seus efeitos de sentido.

Em razão de tal estrutura a *velhice* é um significante que representa o sujeito para outro significante. Os significantes advindos só tomarão um sentido a partir do *ato* que promove a passagem desse saber geral para um saber não-todo. Nessa direção, propomos outra hipótese: a relação do sujeito à velhice

[12] Sobre a questão do tempo em Lacan, remetemos o leitor aos textos: O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada, Posição do inconsciente, Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise e Radiofonia. Ver também os Seminários: *Les non-dupes errent*, *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, *A identificação* e *As formações do inconsciente* (1957-1958)

[13] Lacan. *O seminário - livro 15: O ato psicanalítico*. (1967-1968, Lição de 29/11/67). Inédito

se mede pelos atos. São estes que permitem ao sujeito atualizar o que passa no decurso do tempo.

Na velhice, em analogia com o funcionamento do nó borromeano[14], quando uma dessas dimensões – passado, presente ou futuro – se rompe, provoca o desnodoamento das demais; o passado não é atualizado no presente e o futuro se torna obscuro, sem perspectivas. A velhice seria o momento em que, ao prevalecer um determinado enfraquecimento do tempo presente – variável para cada sujeito – devido ao afrouxamento dos laços afetivos e sociais e a inúmeras perdas, seria imposta ao sujeito a criação de novas formas de atualizar seu passado, enlaçando-o ao futuro. Ela demanda um novo enodar do tempo, importando, sobretudo, que nessa atualização haja um *sujeito responsável* analiticamente por sua própria história.

[14] Sobre o nó borromeano, ver Lacan. *O seminário - livro 22. R. S. I.* (1974-1975)

o significante "velhice" no tempo de uma análise

Para encerrar, retomarei sucintamente um caso clínico que ilustra algumas reflexões levantadas.

Clara estava em análise há mais de sete anos – era sua segunda análise, a primeira durara três anos – quando, próximo de completar sessenta anos – a *entrada na terceira idade*[15] –, apresentou uma crise de angústia muito forte, respondendo, a princípio, com inibição, recusando-se a vir às sessões e evitando a fala. Após seu aniversário, retornou completamente angustiada e, ao tentar nomear esse real diante do qual não encontrava palavras, disse: "Sessenta!" Ao marcar o significante, assenta-se no divã: "Que espanto, só... a-ssentando mesmo!" A princípio, seu espanto, real que lhe angustia colocando-a *assentada,* referia-se ao encontro daquilo que pressupunha apenas no Outro, *a entrada na terceira idade e na velhice.* Esta lhe advinha sem *aviso prévio,* à diferença de sua aposentadoria, adquirida bem mais cedo. "Como lidar com isso? O que é isso em que estou entrando? Isso é insuportável", dizia-me.

[15] O que está em itálico se refere aos significantes utilizados pela analisante.

Sua angústia presentificava não apenas o encontro com o gozo do Outro mas também sua forma de gozar e as incidências dessa *nova etapa* sobre seu desejo. O horror de que a partir daí seria entregue, como objeto, ao gozo do Outro lhe trouxe a angústia e, como resposta, a inibição.

Esse insuportável, esse acontecimento, impossível de ser nomeado, foi aos poucos encontrando em sua cadeia significante um certo tratamento que lhe permitiria, a partir de então, a travessia fantasmática.

Os significantes *sessenta* e *entrada na terceira idade* (do discurso social) não foram indiferentes a esse sujeito e fizeram

cadeia com o real de tantas perdas que tinham se agudizado para ela nos dois anos anteriores (três irmãos mais velhos, duas amigas e outros parentes próximos, todos com mais de sessenta anos), acenando-lhe que os efeitos insistentes do real também lhe tocavam. O real que lhe acenava e trazia angústia e horror não era, todavia, relativo apenas ao real da morte. Ela passava pelas mortes, fazendo os lutos, suportando a falta de inscrição que toda morte traz, e construindo com cada perda aquilo que lhe concernia.

O significante *sessenta* fez, inicialmente, eco à dependência do Outro. Ela que sempre *cuidou* de todos na família e os sustentou poderia, de repente, estar nesse lugar de ser amparada pelos outros, lugar do desamparo. Isso a remetia a alguns de seus significantes mestres: *forte*, *decidida*, *arrimo de família* e *putas*, significante advindo do discurso paterno, o qual interditava o prazer; só as putas podiam buscar o prazer.

Alguns sonhos têm importância particular na direção do tratamento e no fim de sua análise. No primeiro, uma sombra lhe apontava: *Veja, Clara!* Ao olhar, vê um ovo e um pintinho saindo. Associa o sonho com o que lhe metia medo, e não era, entretanto, apenas a velhice, mas o que nomeava uma *nova etapa* em sua vida. Que novo é esse que causa medo, horror, senão aquele familiar que retorna sob a face do *Unheimliche*?

As ondas, *um misto de dor e êxtase, um prazer inesperado, estado de plenitude... e medo*, que atravessavam sua análise havia três anos, tornam-se mais freqüentes. Indaga-se se elas não seriam, quem sabe, efeitos de sua menopausa. Todavia, *enquanto ondas de êxtase, liberdade e, por vezes, de agonia,* escapavam ao saber médico. Conclui que isso nada tem a ver com a menopausa, que se trata de outra coisa.

A sensação de desgarramento, prazer imenso, indescritível, que *as ondas* lhe traziam, mistura-se ao prazer proibido do discurso paterno; isso *que do pai ela tomou como sendo dela: tudo que não pode ou não podia?*, indaga-se. Enquanto isso sua *casa em reformas* prepara o que nomeou de *sala dos prazeres.*

Alguns meses antes do *encontro com o sessenta*, esse sujeito tem um trabalho fecundo de análise e decide reformar seu apartamento, construindo sua *sala dos prazeres*, lugar aberto à música, à dança e à leitura, alguns dos prazeres antes interditados pelo discurso paterno. E se indagava: *como isso* (velhice) *pode chegar agora quando minha sala dos prazeres está para ser terminada*?

Um incidente, na mesma época, faz com que encontre um outro Real: uma *ponte fixa* dentária, *fixada* há mais de vinte

anos, quebra-se. Sente-se decepcionada, triste... *Eu imaginava que isso seria para toda vida... feita de ouro para suportar o tempo, quebra-se exatamente quando entro nos sessenta anos, como um tapa na minha cara escancarando-me a velhice.* Conta ter dividido esse insuportável com a faxineira, que lhe pergunta: "Mas D. Clara, a senhora não tem ainda dentadura?" Tem um ataque de riso ao se deparar com a pergunta que lhe expunha a possibilidade de um real ainda mais duro. "*Mas que é uma ironia, ah, isso é!, quebrar essa ponte logo agora que sinto a travessia de um lugar para o outro, para outra etapa...*"

Entre o êxtase e a agonia, isso que poderia barrar seu prazer, Clara encontra novamente a figura do Pai. Juntamente ao pai tirânico, que impunha a Lei de forma implacável não deixando espaço a nenhuma dialética, ela tem alguns sonhos nos quais uma outra figura de pai é construída. Um homem envelhecido (talvez como o seja todo pai) permite dar ao primeiro um outro tratamento. Vejamos dois desses sonhos. No primeiro, um homem morto havia muitos anos surge e a convoca para que o acompanhe, e ela lhe responde: "Não, eu não vou com você"! No outro, a figura da morte, outra morte, ecoa pela voz de outro homem, também bem mais velho que ela: "Você deve arrumar as malas". Ela novamente responde: "Não, eu não vou".

Segundo ela, tais sonhos não remetiam à premonição ou ao medo de sua morte, mas à relação com seu pai. Suas associações trazem representações paternas que, ao contrário de alguém que só proibia, fazem surgir um pai a lhe indicar o possível olhar de outros homens sobre ela: "*como essa menina é bonita*!" Ser bonita aos olhos do pai era poder ser bonita aos olhos de outros homens. Para ela, esses sonhos têm a função de "tratar" a raiva e o pânico vividos diante da proibição paterna. Conclui, então, já estar pronta para aceitar um homem em sua vida.

Abrir-se à possibilidade de uma relação amorosa foi o primeiro efeito dessas construções. Conclui que o *mau-caratismo* dos homens, traço presente em seu pai (distorcer a realidade em prol de si mesmo), não era, finalmente, algo presente em todos os homens e, menos ainda, uma característica apenas masculina.

Filha predileta do pai, *diferente de todas as outras filhas e filhos*; *corajosa, forte, confiável, como ele próprio,* ela assume, após sua morte, *seu lugar na família.* Tal demanda, sinalizada pela voz do pai no leito de morte, entrelaça-se aos pontos de identificação com o mesmo. Outro sonho rico em metáforas lhe per-

mite extrair tais pontos, bem como o alto preço que pagou ao tentar atender àquilo que supunha ser a demanda paterna, anulando sua *sensibilidade e feminilidade... "Foi como um homem que transitei na vida."*

Esses sonhos sinalizam a diferenciação entre pai real, imaginário e simbólico e, sobretudo, sua posição de gozo diante da lei tirânica do pai. Ela o afirma como alguém que tivesse lido "Totem e tabu": "*É meu pai morto que retorna nesses sonhos, o pai de hoje, verdadeiramente morto para mim. Eu não preciso mais me opor a ele; ele foi apenas um pai.*" Ou, podemos dizer, foi apenas o Um pai da histérica.[16]

A partir daí, *outras* associações fundamentais tecem sua construção fantasmática. Ela, como a mãe, era *uma puta velha; uma puta que acolheu o pai em suas tiranias... "Eu, que sempre fui tão independente e orgulhosa, me descubro subserviente, sempre a serviço do outro."* Atender sem demora à demanda do Outro ou antecipar-se à mesma era para ela uma forma de domínio; "*Como o pai eu sempre dominei todos. Quando atendia ao outro era a mim mesma que atendia pois não suportava a falta de amor. O amor pela dominação me protegia da puta que meu pai me apontava, mas fui uma puta; vendi meus favores em troca do amor.*"

Clara foi pouco a pouco construindo e desconstruindo seus pontos de identificação, e isso lhe permitiu se posicionar diante do Outro como aquela que *podia também receber*. Nomeou os favores do Outro como *pequenas delícias da vida*. Mais alguns meses de trabalho determinaram o término de sua análise.

O encontro com seus sessenta anos e a idéia de *morte* – outra morte – a levaram diretamente, e sem tréguas, a outro ponto de fixação de sua infância – o desconhecido do quarto escuro –, quando, à noite, acordava *sobre-assaltada* com a *gritaria*, a *cachorrada* dos pais. O insuportável de uma cena, da qual não sabia jamais o desfecho, exibia-se pelas intermináveis brigas do casal parental. Um real diante do qual estava sempre apartada de significantes; "*não podia gritar, não podia acender a luz, não podia sair do quarto* [...] *não sabia o que poderia ocorrer, medo do desastre... Sempre à espera de que algo pudesse vir-a-ser, mas que nunca veio.*"

Outros sonhos lhe remetem à identificação com a mãe, permitindo-lhe concluir que alguns desses pontos eram falsos, ela não precisava mais deles; *achava que sem esses traços não sobreviveria* [...].

Associando seu processo de análise a uma certa construção e, depois, desconstrução, passa à imagem de que a sua análise era como um círculo, "*em cada parte uma etapa de minha vida, em cada momento há pedaços, há arestas... são os excessos que*

[16] O conceito de Um-pai, Um pai per-verso, foi abordado por Lacan a partir da noção freudiana do pai perverso, pai traumático, delimitado na histeria nos primórdios da psicanálise. Ao buscar um pai que não falhe, a histérica encontra o pai traumático, aquele que instaura, seja pelo excesso de gozo ou pela falta, um enigma sobre o sexo, fazendo um furo no saber. No sujeito em questão temos que esse Pai era além do mais severo, instaurando uma exigência pulsional, da qual ela escrevia sua forma de gozo – essencialmente fálico –, pois ela o tinha como representante legítimo do Um Pai.

fui retirando. Tive de retirá-las para chegar ao centro, mas o que é o centro? O centro é o original, sou eu mesma, e ele é vazado mas sustenta toda a linha do círculo [...] *Era isso que me metia pânico; saber de minha liberdade.*"

"Surpresa?", pergunto-lhe. "*Não, é como se já soubesse dessa possibilidade. Vocês analistas devem ficar endoidados com isso: tentar desvendar o ser e se deparar com o infinito, porque a possibilidade do ser é o infinito, mas é um infinito vazado...*"

Uma rica série de elaborações, permeada por muitas imagens, leva Clara ao *resumo* de seu percurso de análise:

> Quando comecei a primeira análise era como se estivesse num quarto escuro; não via nada de minha vida, apenas recebia coisas, me irritava e respondia com ódio aos comandos. A primeira análise me permitiu organizar esse quarto, tirar as crostas que me impediam de falar, aprendi a falar. A segunda análise foi abrindo uma janela, depois outra, depois outra e não sei como isso ocorreu, de repente fico livre das crostas e consigo enxergar as mesmas coisas de antes, mas de outra forma. Consigo ver o que me paralisava... minhas respostas aos outros, minhas crises de raiva, minha ira sem fim... posso rir de situações que me davam ódio. Percebo que a ira de meu pai, de minha mãe, a "cachorrada" [ri], não é mais a minha. Percebi a sutileza... Posso finalmente até me irritar, mas isso surge de outra forma, consigo me colocar diante disso [...] Foi uma construção-reconstrução de Hércules, tantas pedras no caminho...

Clara vai tecendo um outro texto sobre um texto já escrito. Constrói que o medo da morte era bem outro, medo de não poder, finalmente, sair da determinação com a qual ela viveu grande parte de sua vida. Medo do que restaria dela ao deixar cair várias defesas (sua forma de gozar) para sustentar sua *sala de prazeres*. Um luto do gozo perdido também se presentifica, isso que finalmente reconhece como suas *ondas de agonia*.

Antes da última sessão que tivemos, havia visitado uma exposição das gravuras de Picasso e uma lhe chamara a atenção: o minotauro acariciando uma mulher que dorme. Traz um discurso muito belo em torno da gravura, no qual os significantes *fúria* e *amor* (ela mesma) dialetizam com os significantes paz e amor. Associa a gravura à dor do Outro e sua

relação com a mesma; aprendeu a acolhê-la, olhá-la, velá-la, sem sentir remorso, e, deixando cair a culpa, descobre que há sempre um *temporal* e um *atemporal*. O temporal do *ter de. Arrumar a casa, acompanhar a irmã em suas demandas,* essa infindável cadeia da demanda do Outro. E o atemporal, que, nesse momento, *era* para ela a exposição de Picasso. Optou por ver Picasso em vez de acompanhar a irmã preferida, que tem o nome da analista.

"*Deixo-a porque sei que é preciso também deixá-la; ela sabe se cuidar...*" Na seqüência, conclui: "*Não há ponte fixa na vida, mesmo sendo de ouro, forte. Os sessenta anos podem ser uma maravilha, o que conta é a nova posição, é saber duvidar de cada momento, interrogar... não há como prever, controlar* [...] *Vi a ponte, a outra, a que me levava também ao dentista (passarela para pedestres), tinha medo de passar; em cima um céu azul, lindo, embaixo muitos carros se movimentando. Entre um e outro me decidi e atravessei. Vejo que aqui também terminei.*"

A *entrada na terceira idade* chegou para esse sujeito em um momento fecundo de sua análise, no qual ela já punha em ato *sua sala de prazeres*. As mortes, os lutos sucessivos, a queda da ponte fixa, tudo isso pode ser suportado por *uma escrita* que se fazia havia alguns anos. Esse momento permitiu, ao escancarar um real sob diferentes faces, uma saída pela contingência que já se desenhava anteriormente. Mas nem sempre essa é a resposta ao real.

De toda forma, uma distância se introduz entre o sujeito sujeitado aos significantes familiares e o sujeito responsável por sua determinação, que pode rir e fazer da raiva outra coisa, reeditando possíveis e contingentes formas de gozar. Clara constrói um saber sobre sua raiva, faz do *fixo* (ponte fixa... sua forma de gozo) algo móvel e atravessa sua ponte.

referências bibliográficas

FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução. In*: Edição Standart Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. XIV.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do Prazer (1920). In: *Edição Standart Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago,1976. Vol. XVIII, 1ª ed.

FREUD, Sigmund. O estranho (1919). In: *Edição Standart Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1975. Vol.XVII.

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

FREUD, Sigmund. O inconsciente (1915). In*: Edição Standart Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago,1974. Vol. XIV.

FREUD, Sigmund. Carta 61 (1897). In*: Edição Standart Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1977. Vol. I.

FREUD, Sigmund. A sexualidade na etiologia da neurose(1898). In: *Edição Standart Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976.

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

LACAN, Jacques. *O Seminário - livro 20: Mais, ainda* (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1982.

LACAN, Jacques. *Escritos* (1966). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 15: O ato analítico* (1967-1968). Inédito.

LACAN, Jacques. *Le séminaire - livre 21: Les non-dupes errent* (1973-1974). Inédito.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 22: R. S. I.* (1974-1975). Inédito.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 10: A angústia* (1962-1963). Inédito.

LACAN, Jacques. Radiophonie (1970). In: *Autres écrits.* Paris: Seuil, 2001.

LACAN, Jacques. *Le séminaire - livre 9: L'identification* (1961-1962). Inédito.

LACAN, Jacques. *Le séminaire - livre 24: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre.* Inédito.

LACAN, Jacques. Le vieillissement. *Champ Psychossomatique.* Paris, nº 24, 2001.

MASSY, Jack. *La personne âgée n'existe pas.* Paris: Payot/Rivages, 2002.

resumo

A partir das questões " que é a velhice?", "quando envelhecemos?", "por que ela nos inquieta tanto?", este trabalho extrai algumas concepções de velhice para a psicanálise e suas incidências na clínica, exemplificada pela exposição de um caso clínico.

abstract

From the questions "what is aging?", "when do we actually age?", "why does aging bring a sense of unsettlement to our lives?", this work reflects upon psychoanalysis, concepts on aging and their clinical occurrence exemplified by a clinical case.

palavras-chave

Inconsciente, *Unheimliche*, velhice, real, tempo, sujeito.

key words

Unconscious, *Unheimliche*, oldness, real, time, subject.

trabalho crítico com os conceitos



a crença em psicanálise: elementos para uma concepção de ato

Christian Ingo Lenz Dunker

introdução

Freqüentemente o analista se depara em sua clínica com apresentações subjetivas fortemente marcadas pela crença. Independente do conteúdo específico dessas crenças, de natureza religiosa, moral ou política, já nas entrevistas preliminares verifica-se uma relativa tensão, por vezes explícita, acerca dos destinos da crença no decorrer do tratamento. A tensão se acirra quando o objeto que organiza essa crença está muito claramente delimitado, apresentando-se como um saber antagônico ou concorrente ao suposto na análise.

Há fundamentalismos de vários tipos. O que caracteriza uma crença como fundamentalista não é seu conteúdo religioso, mas sim a forma como este engendra uma relação entre o sujeito e a verdade. Essa formulação é consoante com as observações de Lacan sobre a religião em *A ciência e a verdade*[1], no qual afirma que, na religião, trata-se da verdade utilizada como causa pelo sujeito e que essa relação está marcada pela denegação (*Verneinung*). Ou seja, não se trata da verdade como causa material, como seria o caso na psicanálise, ou como causa eficiente, tal como se verifica na ciência (*saber que*), mas a verdade como causa final (*em nome de*), que, para tanto, tem de negar a posição do sujeito no próprio ato que o produz, daí denegação.

[1] Lacan. *Escritos* (1998)

Mas em nosso exemplo a noção de crença acabou por se ligar demasiadamente à que se verifica no universo da religião. Este não é um bom caminho. Freud acreditava firmemente na ciência e todo bom universitário sabe como sua prática depende da crença em um reconhecido inconsistente sistema de saber. Quanto à histeria, não há fato clínico mais antigo que sua crença nos ideais. Ao enfrentar o problema da crença, portanto, parece conveniente dissociá-lo do tema da religião.

Voltemos ao início do tratamento. Sabe-se que é importante uma verificação preliminar da posição do sujeito. Isso pode ser feito de muitas maneiras, mas uma delas, para a qual

quero chamar a atenção, é justamente a forma assumida pela crença. Ou seja, esse ponto de indignação em que o sujeito se engaja, recua, denega, diante de uma certeza cuja procedência é da ordem da crença. Isso é relevante para os próprios desdobramentos iniciais da transferência. Afinal, trata-se de uma aposta em que nem todos os elementos estão disponíveis, em que as garantias de sucesso, e mesmo os caminhos a percorrer, ainda são indiscerníveis. Para o leigo, engajar-se em uma análise não seria, virtualmente, um ato de fé? O que dizer das incidências da crença sobre o desejo do analista?

Fantasia de cura e fantasia da doença foram conceitos usados durante algum tempo em psicanálise para designar essa espécie de aposta ou confiança exigida pelo engajamento no tratamento analítico em seus momentos preliminares. Winnicott[2] desenvolveu a noção de esperança, no contexto de sua investigação sobre o ato anti-social, dando extensão à idéia de que tal ato pode ser uma tentativa de restabelecer a capacidade de encontrar ou de buscar o objeto. Em outros termos, um ato disruptivo em relação às coordenadas simbólicas do sujeito funcionaria como uma espécie de apelo para a reinstalação da esperança. Não poderíamos considerar a entrada em análise nos mesmos termos? Não é ela também um ato anti-social, no sentido em que põe em questão, e em suspensão, o laço social convencional?

[2] Winnicott. *Privação e Delinqüência* (1984/1999)

Ao longo do exame do caso Aimée, Lacan[3] se deparou com a importância clínica do ato em sua relação com a crença. O ataque à jovem atriz, que determinou a internação, se fez acompanhar da redução da angústia e da estabilização do delírio. Algo se resolveu em torno da crença delirante envolvendo a perda de seu filho, ou seja, algo se resolveu pela passagem ao ato. Ao agredir a figura que ocupava um lugar privilegiado em seu ideal, algo se dissolveu na natureza mesma desse ideal. Aqui, somos tentados a reconhecer uma espécie de eficácia do real, em analogia com a eficácia simbólica, na qual a cura se desenvolve e da qual depende em sua constituição.

[3] Lacan. *Da psicose paranóica e suas relações com a personalidade* (1932/1988).

Devemos mencionar ainda a presença crescente na clínica contemporânea de uma determinada configuração da crença. Não se trata do crente convicto em um sistema de significações, hesitante em perder suas referências. Nem mesmo do desesperançado ou cético, que procura a contraprova última da análise. Trata-se daquele que parece não ter nenhuma crença na qual se implique realmente. Virtualmente, esse caso se associa ao cinismo, mas também à atitude burocrática daquele que espera fazer-se objeto de um saber e de um biopoder. Po-

demos, aliás, apresentar o cinismo como o melhor exemplo da posição do sujeito no lugar da verdade, mas em denegação. No fundo, o cinismo é uma espécie de religião de si, em que o sujeito afirma constantemente seu desejo ao negá-lo.

Essas posições se definem pela relação com a crença e mais especificamente pela relação entre o ato e a crença. Nessas formas de apresentação clínica que vão da crença decidida ao cinismo, passando pela desesperança e pela aposta sem garantias, intui-se diferentes incidências na forma como o sujeito acredita, no entanto não se distingue muito bem a natureza mesma da crença.

Lacan introduziu a análise lógica como caminho para entender o papel da certeza, da suspeita e do saber na estrutura do sujeito, no contexto da transferência e do laço social. Seria a lógica da crença dedutível desses desenvolvimentos? Ou, ao contrário, deveríamos admitir algo irredutível, presente na experiência intersubjetiva da crença, que exigisse formalizar ou, mais precisamente, sua forma lógica específica?

fenomenologia da crença

O tratamento analítico põe em questão as crenças do sujeito. Isso não deriva de uma interpelação direta sobre a legitimidade ou o conteúdo da crença, mas de transformações no que seria o fundamento de toda crença possível para um sujeito, ou seja, sua procedência fantasmática. Isso estabelece uma distinção importante. Se temos o objetivo de esboçar a forma lógica da crença, não devemos partir da investigação acerca da natureza de seu objeto. O objeto da crença é o que há de mais variável, e deter-se sobre este nos desvia do verdadeiro problema, qual seja, a relação entre o sujeito e seu ato na experiência mediada pela crença.

Crenças funcionam como garantias, submetem o crente a esquemas de ação e pensamento irrefletidos, aparentados à compulsão ou à sistematização do delírio. Daí a associação histórica entre o projeto da modernidade e um exame crítico e sistemático da crença, como se vê de Bacon a Kant. Na tradição anglo-saxônica, a noção de crença é uma noção primária. Para os herdeiros de Hume, ao contrário da linhagem cartesiana, é no conceito de crença que reside e se concentra mais fortemente a investigação sobre o sujeito. Talvez isso ajude a entender por que essa noção tem sido tão pouco explorada pela psicanálise.

Foi Hegel, entretanto, quem mais radicalmente se estendeu sobre uma fenomenologia da crença. Trata-se, para ele,

de consubstanciar a fé em nossa sociedade, em nossa vida, em nosso mundo, e não em atribuí-la a um mundo mais além[4]. De que é feita a crença, se ela deve ser compreendida no quadro da racionalidade? Em alemão, há uma multiplicidade de termos e de conotações ligados ao acreditar. A expressão *glauben* (acreditar) contém: 1) a confiança em algo ou alguém, ou seja, uma suposição acerca do Outro; 2) a aceitação de algo como verdadeiro, vale dizer, um gesto subjetivo que tenha a verdade por causa; e 3) uma referência ao que é acreditado, o nome do objeto. Vem daí o termo *unglauben*, absorvido por Lacan da tradição psiquiátrica germânica, para designar o estado de incerteza e suspensão que antecede a formação da crença delirante ou a passagem ao ato[5]. Procede da mesma raiz o termo *aberglauben*, o qual designa a crença errática, desviante ou perversa, a crença falsa não no sentido de que seu conteúdo seja ilegítimo, mas na acepção de que sua convicção é subjetivamente mal realizada.

Vem de Hegel, e recebe ênfase em Kojève[6], a idéia de que a realização da crença exige sua manifestação em ato. Vale dizer, a crença não deve ser considerada apenas como uma convicção interior ou como o conjunto dos preconceitos representados intimamente. Temos aqui uma quarta dimensão da crença, o ato de fé, que se deve acrescentar às três acepções anteriores para caracterizar melhor o campo de nosso problema. O ato torna a crença real ao mesmo tempo em que dissolve a representação de seu objeto.

Badiou[7], seguindo essa tradição, tem se dedicado a demonstrar que o ato ético não é aquele que se deduz da fidelidade ao nome do objeto, nem o que reúne as garantias de uma verdade pré-constituída, mas sim aquele em descontinuidade com o conteúdo da crença que o move. Nesse sentido, poderíamos falar do ato como um evento que precipita uma crença antecipada, de modo análogo ao momento de concluir formalizado por Lacan, que precipita uma certeza antecipada pela absorção, em seu interior, da certeza perdida.

Temos, portanto, quatro figuras que se desdobram na fenomenologia da crença, quatro sentidos que podemos discernir no uso ordinário dessa noção. Dessas quatro acepções, três formam uma unidade relativamente estável, que poderia ser descrita da seguinte forma: a coisa em si (objeto referente da crença) se encontra negada pela sua nomeação. A nomeação induz o laço com o Outro como forma de restituição da essência mesma da crença na realização de sua verdade. Finalmente, a aceitação simbólica desse laço como a própria verda-

[4] Hegel. A fenomenologia do espírito, parte II (1807/1998)

[5] Lacan. *O seminário - livro 3: As psicoses* (1955-1956), (1989)

[6] Kojève. *Introdução à leitura de Hegel* (2002).

[7] Badiou. *Para uma nova teoria do sujeito* (1996)

de da crença induz uma nova nomeação, em acordo com a estrutura do significante. Esse grupo possui estrutura metonímica homóloga à que encontramos no desejo, mas o circuito da crença assim constituído não prescreve, nem pode prescrever, uma possibilidade a mais, ou seja, a de que a própria crença se dissolva ao se afirmar em um ato que a ultrapassa.

a crença e o ato

Uma rápida inspeção sobre as fontes psicanalíticas acerca da crença sugere que não se trata de um tema dotado de grande autonomia. Pode-se encontrar referências importantes quando se pensa que a crença se liga indiretamente à noção de crença desejante, que seu conteúdo geralmente se articula ao pai e seus sucedâneos, bem como as formações de ideal dele decorrentes. Em última instância, a crença apareceria como um fenômeno fortemente ligado à sustentação narcísica do sujeito e ao encobrimento fantasmático da castração. Um fenômeno compósito capaz de combinar saber, sugestão e amor com uma certa passividade do sujeito. Essa via de entendimento é bastante precária, pois enfatiza demasiadamente o conteúdo da crença e acaba por reduzir a crença a um epifenômeno identificatório ou a uma forma impura do desejo. Permanece não resolvida, nesse caso, a análise lógico-discursiva da crença. Corre-se o risco adicional de produzir apenas uma hermenêutica da crença pela redução de seu núcleo semântico, o que sempre caracterizou o aporte metafísico do problema.

Do ponto de vista da teoria dos discursos[8], tanto a crença fortemente amparada por um sistema restrito de significantes investidos de autoridade quanto o cinismo, em que nenhum significante parece implicar suficientemente o sujeito a ponto de que outro significante o represente, parecem convergir para o discurso de mestre. Neste caso, vemos claramente a presença de um significante mestre, assemântico e insensato ocupar o lugar do agente. Deus, o pai ou qualquer outra fonte inspiradora de autoridade inquestionável cumpre bem essa função. Estamos aqui no registro do nome do objeto, que pode ter seu conteúdo deslocado com a permanência da mesma forma lógica. Além disso, encontramos o ato caracterizado pelo fato de ser "em nome de", cuja enunciação é sempre superegóica. Nesse nível não há simetria intersubjetiva. O fato de acreditar não implica que o Outro acredite. Muito se argumentou de que a verdadeira crença é aquela que não exige nada em troca, nem mesmo reconhecimento. O ato paradigmático em jogo nesse caso é o ato de filiação, porém a verdade da neurose ensina a precarie-

[8] Lacan. *O seminário - livro 17: O avesso da psicanálise* (1969-1970), (1999)

dade dessa função da crença. Em nome de uma crença é possível, muito facilmente, extrapolar seu sentido, e é esta mesma a regra. Em nome da paz a guerra, em nome da liberdade a escravidão, em nome da justiça a iniqüidade, e assim por diante.

As versões do pai, todavia, não devem ser confundidas com a suposição de saber que é efeito do reconhecimento subjetivo desse deslocamento. Passamos aqui para o regime do saber, ou seja, o saber no lugar do Outro é o que faz com que associemos o crente à figura do escravo: a crença se torna reflexiva, crer é crer na crença do Outro. Inacessível como tal, a crença na crença do Outro exige um ato de suposição para se tornar efetiva. Conforme o provérbio espanhol: "No creo en brujas pero que las hay, las hay". Ou seja, o fato de eu não acreditar não importa, pois se o Outro acredita já é suficiente. Que o Outro acredite, contudo, é uma suposição inverificável, a não ser contando com a própria crença no Outro. É por isso que o neurótico, no fundo, não sabe no que acredita (pela ação do recalcamento), mas também não acredita no que sabe (efeito da estrutura de sua divisão como sujeito). A partir disso, é possível pensar a demanda de ter a crença reconhecida e de fazer reconhecer sua crença ao Outro. O ato de suposição é coextensivo a esse segundo momento da crença. Suposição que reconhece uma descontinuidade, uma barra intransponível, entre a crença e o nome que a representa na forma de um saber.

O que se produz sob a barra dessa suposição de saber é o objeto. O corpo de Cristo, por exemplo, cuja materialização enigmática se precipita do ritual religioso. Destaca-se nesse ponto o caráter performativo da crença e seu efeito de gozo. A crença não pressupõe apenas a adesão a princípios, mas a prática e a confirmação tautológica dos mesmos. Um ponto de crença é também um ponto de gozo. Nele, verifica-se a estranha satisfação de reencontrar o já sabido. Dizemos que a crença é performativa porque ela transforma quem a enuncia em objeto da própria enunciação. Em outras palavras, a crença deve ser entendida como um circuito, como uma prática auto-realizadora. Todavia é a ilusão fantasmática que nos faz crer que se trata do reencontro de algo que já estava lá e não da produção da crença ao longo de seu próprio processo. Algo similar ao que se passa, por exemplo, no laço social paranóico em que o sujeito acredita firmemente na existência de um objeto que o persegue. Ao tomar medidas defensivas e reativas contra isso, acaba por produzir de fato a perseguição antes idealizada. Não

é porque se é paranóico que os outros não o perseguiam, mas é justamente por ser fantasmaticamente paranóico que se produz no real a própria perseguição.

Resta então, no lugar da verdade, o sujeito que é afinal a única garantia do sistema de crenças assim formado. O último passo na dialética da crença é o reconhecimento de que a negatividade de seu objeto é constitutiva da própria negatividade do sujeito. Não é "em nome de", nem por "saber que" ou "para gozar com" que a crença se realiza (no sentido de se tornar real), mas porque, no fim, a crença é a colocação em ato do real do sujeito. O impossível de acreditar que afinal corresponde à efetividade do sujeito. É exatamente essa situação a descrita por Lacan[9] como "escolha forçada". A escolha forçada tematiza diretamente o paradoxo da crença. Se creio na liberdade, não posso ser forçado a uma escolha, no entanto só poderei realizar tal liberdade submetendo-me a esse forçamento. Não é, portanto, uma escolha exclusiva, mas também não se trata de um forçamento exclusivo. Remeto o leitor ao trabalho de Zupancic[10] que demonstra a congruência lógica entre a escolha forçada e o ato analítico na qual nos apoiamos aqui. Nesse ponto, encontramos toda a radicalidade da noção lacaniana de ato como possibilidade de subversão dos termos em que a questão é posta ao sujeito. Possibilidade de separar-se desses termos introduzindo algo de original.

[9] Lacan. *O seminário - livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1988)

[10] Zupancic. *Ethics of the real* (2000).

Temos assim quatro tempos da posição do sujeito em relação à constituição da crença na sua relação com o ato: 1) a crença que se expressa "em nome de", como sustentação e garantia para os atos do sujeito. Nessa condição, tais atos são, em última instância, atos simbólicos do Outro. O sujeito ativamente realiza sua passividade diante desse Outro; 2) a crença que se expressa em "saber que", como mediação e reconhecimento para os atos do sujeito. Nessa condição, o ato permanece em suspensão ou espera. O sujeito, passivamente, realiza sua atividade como atividade de suposição; 3) a crença que se expressa em "gozar com", como instrumento e artifício para os atos do sujeito. Nessa condição, contudo, tais atos apagam o sujeito, posto que este se faz objeto para o gozo; e 4) a crença se expressa em uma "escolha forçada", em que o sujeito deve separar-se da crença para de fato realizá-la. É esse caso o que melhor ilustra a noção de travessia da fantasia em sua variante de travessia da crença fantasmática, a qual, ao ser reconhecida apenas como uma crença, mostra a contingência da escolha de gozo e a arbitrariedade das coordenadas simbólicas do desejo.

interatividade

Um autor que tem se empenhado em esclarecer a afinidade entre a crença e o ato no quadro do pensamento lacaniano é Slavoj Zizek[11]. Para ele, a crença é um fenômeno inerente ao caráter estrutural do deslocamento. Toda crença é crença deslocada porque é, antes de tudo, crença no Outro e na articulação significante que o define. Crer é crer na crença do Outro. Nesse sentido, o sujeito suposto saber seria apenas um caso específico de uma condição mais genérica e constitutiva: o sujeito suposto crer. Saber e crer não são, apesar disso, implicações subjetivas simétricas. A crença é reflexiva, o saber não. Posso crer através dos outros, mas não posso saber através dos outros. Aqui há, justamente, o aspecto performativo, acentuado anteriormente em conexão com o acreditar, e que não está presente no saber. Posso saber mas agir como se não soubesse, mas não posso crer e agir como se não acreditasse. Ao agir como se não acreditasse, simplesmente não estou acreditando. Por exemplo, passamos pelo ritual do Papai Noel porque nossas crianças supostamente acreditam nele. Como não queremos desapontá-las, acreditamos através delas. Mas ao acreditar através delas, estamos acreditando, e isso claramente se dissocia de nosso juízo mais íntimo sobre a existência ou não de Papai Noel. Sabemos disso, mas agimos como se não soubéssemos, assim mesmo acreditamos.

O objeto da crença não precisa existir para que ela funcione, basta que algum outro acredite. Inversamente, o sujeito que crê não precisa existir para a crença funcionar, basta pressupô-lo, de forma impessoal ou denegatória, para que a crença seja eficaz. Ela o será, portanto, sempre baseada no perpétuo deslocamento significante. Zizek propõe chamar interatividade essa propriedade reflexiva do significante no engendramento da crença, o que representa muito bem a relação entre as duas primeiras posições que isolamos anteriormente. *Em nome* da tradição (e do nosso próprio narcisismo paterno) fazemos nossas crianças saberem tudo sobre Papai Noel. Tudo e o que mais elas puderem supor. Já que elas sabem, é preciso então, *em nome* das próprias crianças, realizar o ritual natalino. A narrativa prossegue até o ponto em que elas sabem que nós sabemos que elas sabem, mas então são elas que, não querendo decepcionar a ilusão fantasmática dos pais, agem como se não soubessem. Ou seja, acreditam, assim mesmo, exatamente como nós, e essa é a interatividade da crença.

[11] Zizek. The interpassive subject (http://lacan.com/frameziz.htm).

O saber, assim como o amor, exige provas. E é como prova de amor que a transferência se organiza imaginariamente. A crença, ao contrário, é refratária às provas. Ela depende dessa região intermediária entre positivamente verdadeiro e falso. Uma verdade que não pode ser toda dita. A prova transforma a crença em saber, apagando o fenômeno. Nada mais falso que interpretar a interpelação bíblica de Tomé como uma exigência de provas que fundamentassem sua crença. O objeto da crença não pode ser visto (assim como o objeto *a*), e sua demonstração argumentativa corrompe o princípio da interatividade.

Mas a crença é crença no Outro porque é do Outro que ela procede originariamente. Como dizia Pascal, *ajoelhe e reze, a partir disso a fé virá por si mesma.* É porque o ritual significante se impõe desde o Outro que a crença se forma, e não o contrário. Isso se verifica facilmente pela eficácia das antigas carpideiras e também no execrável, porém eficaz, riso de auditório. Não precisamos rir da piada, basta acreditarmos que alguém está rindo por nós. Zizek[12] chama a atenção para uma corrupção do princípio da interatividade da crença, quando a examinamos sob o ponto de vista do gozo. Eu não preciso gozar, o outro goza por mim; quando o outro goza por mim, gozo através dele.

[12] Zizek. *On belief* (2001)

É preciso distinguir agora as duas formas como essa operação pode se realizar. Há, por assim dizer, duas maneiras como outro faz algo por nós, em vez de nós, em *nome de* nós. No primeiro caso, o sujeito diz *eu não acredito* e a enunciação que corresponde à verdade desse enunciado é *eu acredito através do Outro.* É o caso de Papai Noel. No segundo, o sujeito diz *eu acredito,* mas o objeto da crença é o próprio gozo. Eu acredito e o ato de acreditar se liga pragmaticamente ao gozo. Acreditar e gozar se tornam sinônimos. As grandes experiências de conversão, a graça e a iluminação atestam o fenômeno de forma pontual. O amor à primeira vista é a outra face desse mesmo fenômeno, mas a verdade no plano da enunciação diz: *não é você quem goza, mas o Outro.* Você realmente acredita que gostou, mas na verdade alguém gostou por você, situação que Zizek chama de interpassividade.

interpassividade

Esse segundo tipo combinatório da crença depende do que Zizek chamou de sujeito interpassivo. A noção de interpassividade se opõe à de interatividade ou interação. Creio que estou interagindo com o outro, portanto em posição ativa, quando na verdade estou ativamente mantendo minha passividade

diante do Outro. Ora, é exatamente essa posição subjetiva que se verifica no fantasma, ou seja, nem atividade, como crê o obsessivo, nem passividade, como crê a histérica, mas interpassividade. O obsessivo se previne frenética e ativamente para que *aquilo* não aconteça, mas essa atividade que ele *acredita* corresponder a seu gozo é, na verdade, a passividade da crença fantasmática: *não é você quem goza, mas o Outro no seu lugar.* A histeria, ao contrário, mantém laboriosa e ativamente o desejo do Outro. Essa atividade cultiva a *crença* de que a falta no Outro corresponde ao seu gozo na posição passiva. Também neste caso a verdade da crença fantasmática é: *não é você quem goza, mas o Outro no seu lugar.*

Daí se depreende que a solução do fantasma passe por uma destituição subjetiva, ou seja, passa de o *Outro goza em vez de mim* para *faço-me de objeto para um gozo que não pode ser do Outro.* Vê-se, assim, que a interpassividade corresponde ao deslocamento, entendido não apenas como deslizamento significante, mas também como transposição ao contrário da pulsão. A substituição da passividade pela atividade é anterior e condicionante da substituição de um significante por outro. Podemos dizer então que a relação do sujeito com o significante é interativa e que a relação do sujeito com o objeto é interpassiva. Um significante representa um sujeito para outro significante, mas um objeto não representa um sujeito para outro objeto. Um objeto representa fantasmaticamente um sujeito para o Outro. É por crer na crença do Outro que o sujeito faz esse Outro existir em sua consistência. Aqui vale a fórmula "se fazer de", que caracteriza a gramática do fantasma na ação do semblante. Podemos acrescentar a pergunta: aquele que *se faz de* sem saber que *se faz de* está de fato representando? Seria mais correto dizer, pelo que vimos até aqui, que o sujeito nessa posição está simplesmente a acreditar, sem saber no que acredita.

Agora, podemos esboçar a forma lógica da crença envolvendo o seguinte grupo de relações:

Em nome de	→	*Saber que*	(interatividade)
Ato	←	*Gozar com/Se fazer de*	(interpassividade[13])

[13] A interatividade se encontra no primeiro patamar em leitura horizontal, e a interpassividade corresponde à relação entre o primeiro patamar e o segundo em leitura vertical.

a clínica da crença

Voltemos ao problema representado pela apresentação subjetiva fortemente marcada pela adesão a um sistema de crenças. Sabemos que uma atitude indiferente à natureza legítima ou ilegítima dessa crença é genericamente favorável ao início do tratamento.

Ocorre que, em alguns casos, o analista logo se vê diante de uma rotação discursiva refratária ao prosseguimento da análise. Isso se dá porque a histerização do discurso, ou seja, sinteticamente, a colocação do sujeito na posição de agente, é imediatamente revertida em interpassividade, que visa restabelecer o circuito ternário da crença. A análise pode caminhar bem no plano da interatividade significante, mas a abertura do inconsciente é rapidamente absorvida no fechamento da crença, ou seja, é lida como uma outra crença concorrente, a crença no inconsciente.

Em outros casos, percebe-se que a relação com o sistema de crenças muda não por uma ação direta sobre ele, mas como efeito do deslocamento significante. Acontecem efeitos benéficos no plano da redução do gozo, os quais podem ser atribuídos à gradual ação separadora do saber em relação à crença, pela ação da transferência. Por fim, a implicação subjetiva, que desta vez não se confunde com o convite à atividade, permite uma subjetivação da crença. Não é possível creditar a crença ao Outro, é preciso assumi-la como uma decisão (a aceitação subjetiva), o que na verdade ela não é. Isso costuma levar a análise a uma redução do sistema de crenças que forma numa posição mitigada, relativamente isolável e protegida ao longo do tratamento.

No caso da crença clínica no eu ideal, a análise da interpassividade do sujeito mostrará que o fato de que ele se declare não crente é francamente uma denegação de sua crença fundamental no gozo através do Outro. É comum na progressão favorável desses casos que a crença na análise, e mais especificamente no analista, torne-se imediatamente um problema.

referências bibliográficas

BADIOU, Alain. *Para uma nova teoria do sujeito* (1996). Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

HEGEL, G. W. *A fenomenologia do espírito*, parte II (1807). Petrópolis: Vozes, 1998.

KOJÉVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

LACAN, Jacques. *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*. (1932). Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 3: As psicoses* (1955-1956). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

LACAN, Jacques. A ciência e a verdade (1966). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 17: O avesso da psicanálise* (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

WINNICOTT, Donald W. *Privação e delinqüência* (1984). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ZIZEK, Slavoj. *On belief*. London: Routledge, 2001.

ZIZEK, Slavoj. The interpassive subject. Disponível em: http://lacan.com/frameziz.htm. Acesso em: novembro de 2003.

ZUPANCIC, R. *Ethics of the real*. London: Verso, 2000.

resumo

O objetivo do presente ensaio é examinar a noção de crença à luz da psicanálise. Parte de uma apresentação das formas de sua incidência subjetiva, tendo em vista sua fenomenologia, para em seguida discernir alguns elementos lógicos de sua constituição. Leva-se em conta principalmente as contribuições de Zizek (1998) e Badiou (2000) a respeito da relação entre a crença e o ato. O objetivo do trabalho é contribuir para o enfrentamento clínico de apresentações subjetivas fortemente marcadas pela crença, especialmente no início do tratamento. Para tanto, propõe uma distinção entre interatividade, interpassividade e ato analítico como forma de clarificar a abordagem psicanalítica da crença.

palavras-chave

Psicanálise, crença, análise de discurso, sujeito

abstract

The aim of the present essay is to examine the notion of belief in the psychoanalytical perspective. It starts with a presentation of the forms of the notion's subjective incidence in terms of its phenomenology and after that attempts to point out some logical elements of its constitution. We mainly take into account the contributions of Zizek (1998) and Badiou (2000) on the relation between belief and the act. The aim of this work is to contribute to the clinical confrontation of subjective presentations strongly marked by belief, especially in the beginning of treatment. A distinction between interactivity, interpassivity and the analytical act is made in order to enlighten the psychoanalytical approach to belief.

key words

Psychoanalysis, belief, analysis of discourse, subject

o corpo, o exílio e o que *père*-severa

ELIANE Z. SCHERMANN

DESDE SEUS PRIMÓRDIOS, a psicanálise se interessa pelo corpo em relação ao real que lhe concerne. O enigma de uma vida e do sexo é marcado pelo que dela se subtraiu e abriu um buraco, o trauma. O trauma[1], como o sonho ou a fantasia, deixa suas marcas no corpo, fazendo com que neste ecoe e escoe o que dele se subtraiu.

Freud faz a descoberta do inconsciente com as histéricas, ao perceber que elas exibiam e dramatizavam no corpo o que eram impedidas de dizer. A histeria é um belo exemplo de incorporação do gozo no corpo. A partir delas, o corpo "fala" e "é falado" pela linguagem. O "acontecimento do real", efeito traumático que nomeamos de sintoma[2], subsiste em sua materialidade de gozo pelo equívoco significante. As histéricas mostram que o sintoma participa da linguagem que "não é imaterial"[3]. É "corpo sutil mas é corpo"[4]. Para Lacan, o corpo "encarna" e toma ao "pé da letra" as coisas vistas e ouvidas com as quais se edifica, se constitui, goza e ganha corpo, enfim, encorpa/Um-corpo.

Quantas vezes constatamos na clínica a histeria *a*-presentando suas versões de corpo sintomaticamente quase tão despedaçado quanto aquele das esquizofrenias? Por ter um corpo erigido no litoral do imaginário e do real, impedida de localizar no simbólico sua modalidade peculiar de gozar, a questão histérica poderia ser traduzida por "gozo-sou" homem ou mulher?

Endereçando a Freud as desordens da fantasia que se manifestavam no corpo "sinto-mal", as histéricas articulavam pela associação livre a verdade recalcada de um gozo impossível de ser dito, gozo insistente e ex-sistente no sintoma, efeito do "*trou*-matismo". No sintoma, o corpo "fala" o texto do simbólico que se manifesta nas letras de gozo que o animam. Para que esta manifestação exista, é preciso que o gozo dele exilado seja enunciação e discurso de desejo. A língua francesa permite equivocar *l'être* e *lettre*, ou seja, o "ser" o seu sintoma e a "letra de gozo" que nele ressoa como "ser de gozo", manifestação de uma modalidade peculiar de gozar.

[1] *Träumen* em alemão significa "sonhar". Tradução encontrada no *Michaelis, Pequeno dicionário alemão-portugues/português-alemão*. São Paulo, Melhoramentos, 1994.

[2] Lacan utiliza os significantes *Sinn* (pecado do pai) e "*toma*" para equivocar com São Tomás de Aquino. Ele lembra ser a imagem constituída pela economia de gozo (Conferência de Genebra sobre o sintoma) que protege o corpo do desmembramento do gozo, e recorre a São Tomás de Aquino para abordar o corpo separado em postas e partículas gozosas de corpo. Recorre também à homofonia entre os significantes "separare/ se-parere" = "separar/se parecer com".

[3] Lacan. Função e campo da fala e da linguagem. (1953/1998, p. 302)

[4] *Ibid.*

O pai traumático da histérica é abordado por Freud desde o início de seus estudos sobre a origem da fantasia[5]. Primeiramente, Freud considerava o pai perverso das histéricas. Depois da falência de sua *neurótica*, ousamos dizer que Freud fundamenta o que Lacan abordará como Um *pai-verso*. A noção de Um pai acompanha os avanços de Lacan em seu percurso ao campo dos gozos. Será Um pai correlato à versão dada, metaforizada ou fantasiada, ao furo real aberto no simbólico como efeito do traumatismo?

Foram as histéricas que ensinaram a Freud sobre o pai traumático! Por um excesso de gozo ao qual elas não podem responder com seu dizer, ou ainda, devido a um gozo *a*-menos do qual elas tanto se queixam, o apelo ao Um pai se faz imprescindível, esperando receber dele um nome de gozo. Por exemplo, a histérica se endereça a Um pai para dele fazer mestre e amo, embora sempre se furte a seu governo. Entretanto ela se depara com o fato de que todo pai é falho. Endereçando seus apelos a Um pai, o que a histérica encontra é Um pai *trou*mático. Nesse empreendimento, cai na armadilha e nos engodos de seus sintomas, suportados pelo Um traço distintivo que se manifesta como gozo parasitário no imaginário do corpo. Correlato ao sintoma, Um pai suporta uma modalidade de gozar do inconsciente, uma vez que é o inconsciente que o determina. Como ensina Lacan, podemos prescindir do pai, contudo é preciso saber se servir dele!

Não há Um traço identificatório para permitir ao desejante localizar seu gozo. Esse Um pai *trou*-mático, pelo excesso ou falta de gozo, instaura um enigma no saber sobre o sexual. Um pai nada pode dizer sobre o sexo, porque sobre o sexo ele não tem nenhum saber. Ele apenas pode indicar um saber disjunto do gozo. Do pai extraímos a noção de Um que, segundo Lacan, no *R. S. I.*, é correlato ao "número" Um, ou seja, é correlato ao traço da repetição do vazio de sentido, furo aberto no simbólico. Neste oco escoa a vaga lembrança de um memorial de gozo correlato ao objeto *a*. "Nada melhor do que o conjunto vazio para sugerir o Um". Introduzindo um traço distintivo na sexualidade, o Um se subtrai à imagem, é redução simbólica e aloja o real no Outro.

Depreendemos ainda da histeria que Um pai *père*-severa, o que permite pensar no equívoco significante que o torna correlato a Um "pai severo", que é, ao mesmo tempo, perseverante por evocar o supereu em sua face de exigência e insistência pulsional em gozar. Ele é ímpar e não se encadeia em S_1-S_2. Não pode representar nenhum sujeito, apenas *a*-presentá-lo

[5] "Bate-se em uma criança". Preferimos esta tradução a "Uma criança é espancada", porque conotamos o "se" reflexivo com a fonte do gozo que escoa e ecoa no recalque. Observamos também a indefinição do Outro e do objeto. Quem bate? Quem apanha?

com o que se manifesta no corpo que goza. Contudo Um pai evoca, invoca e convoca o desejo. Quais serão os efeitos dos "pecados" de Um pai e de suas "fraquezas da carne" no corpo, se considerarmos o corpo que goza mais próximo ao real? Dos "pecados do pai", termo correlato aos "pecados da carne", o desejante/*falasser*[6] recebe como herança apenas sua castração. A substância gozante evoca no corpo, por uma vaga lembrança, a herança do pai, ou seja, a própria castração. Um pai, portanto marca sua progenitura com a castração escrita a "ferro e gozo" na carne gozante para transformá-la em corpo, ou seja, para lhe "dar corpo" e "Um-corporá-la". Um pai *père*-severa para que o gozo impossível de ser dito advenha ao verbo. Enfim, ao Um pai cabe o traçado e as comportas por onde escoam as distintas modalidades de gozar que se desvelam no sintoma como metáfora do sujeito, à medida que o inconsciente as determina.

um corpo, semblante e sintoma: modalidade de gozar

A direção de um tratamento, então, visa ao "entre" da letra do sintoma, visa aos traços e às marcas que traduzem a deriva e os impasses do gozo no circuito da pulsão, para que dali, também, emirja uma modalidade peculiar de gozar. O gozo pode ser concebido na letra como "fraqueza da carne", já que o gozo é sem-sentido, é *non-sense*, embora seja sentido por repercutir no corpo. Ali está o mais íntimo e singular de uma subjetividade. Consideramos aqui o sentido dado por Lacan ao lembrar que o analista deve visar à diferença absoluta: a singularidade do gozo que intervém na marca do significante primordial do recalque[7]. Como abordar o corpo sexuado e suas modalidades de gozo, masculina e feminina?

A experiência da psicanálise deve, em sua ética, permitir ao sujeito captar um vazio de significação em que o Um-a-menos significante lhe falta na enunciação do discurso. Ao Um-significante-a-menos no discurso corresponde um a-mais de gozo, correlato ao objeto *a*. O objeto *a* é heterogêneo ao inconsciente por ser relativo ao *a*-sexual, no que equivale ao irrepresentável da pulsão. Operando em sua função de separador no campo dos gozos, rebotalho de gozo, é passível de ser metaforizado como sintoma/semblante nos jogos do amor. Destacamos no *objeto a* a letra de gozo do sintoma, o que há de mais íntimo e, ao mesmo tempo, mais estranho/estrangeiro ao *falasser*. É letra que advém ao âmago do "sinto-mal", é suporte do gozo exilado do corpo. Sustenta e distingue o sintoma que, por ser o mais particular do falasser, permite erigir e no-

[6] Optamos por utilizar o significante lacaniano *falasser* porque sugere o equívoco significante entre "aquele que fala para ser", o falante, e o falecer, que evoca a morte onde a pulsão é silenciosa. A homofonia entre "aquele que fala para ser" e o "falecer" evoca a falha da linguagem e seus impasses devidos à pulsão de morte, que faz o desejo retornar a um ponto que evoca o silêncio pulsional e o convoca a um novo dizer. Além disso, esse termo que equivoca com o significante "falecer" sugere que a mortificação da carne, dessa substância gozante, é efeito da ação do próprio significante e da pulsão de morte sobre o corpo, para que este ganhe sentido (que não é outro senão o de gozo) no ato de dizer.

[7] Lacan. *O seminário - livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964 / 1979, p. 260)

mear no ser sexuado pela diferença dos sexos os semblantes homem ou mulher.

Um corpo somente ganha sentido porque goza. O fato de um objeto passar do real ao simbólico sempre evoca uma perda, necessitando do corpo para conjugar o que é pura perda. Essas marcas do gozo em perda convocam e relançam o desejante a um novo dizer. Dizer-se homem ou mulher é um "para-ser", é um "parecer". "Para-ser" homem ou mulher, no sentido de "ser sexuado", termo homofônico a "parecer", mostra que o corpo sexuado é um semblante, por dar a ver uma modalidade específica de gozar. O corpo sexuado-sintoma é então um "pare-ser"/parecer edificado sobre o que dele foi separado e exilado, o gozo. Nesse sentido, o sexo, masculino ou o feminino, é semblante e pode ser dito sintoma, porquanto traduz distintas modalidades de gozar.

Por outro lado, o retorno aos pontos de impasse do desejo torna a pulsão de morte correlata à noção de repetição. Com seu circuito, a pulsão, que se satisfaz sem um objeto específico, mas insiste no gozar, contorna o espaço aberto ocupado pelo objeto *a*, memorial de gozo, mantendo o desejo aceso e "realizando-o" em ato. Dito de outra forma, a pulsão se satisfaz nos traços memoriais de gozo; satisfaz-se em um gozo em perda. Aí o desejo é impasse porque repete um vazio de sentido. A cada vez é Um, uma vez mais, mais um... E o gozo é efeito do cálculo da repetição do vazio de sentido, é *non-sense*. Assim, "a cada conto (cálculo do gozo?) se acrescenta (ou se perde?) um ponto". O gozo "é exatamente correlativo à forma primeira de entrada em ação do que chamo a marca, o traço unário, que é a marca para a morte. Observem que nada toma sentido até que a morte entre na jogada"[8]. Enfim, o Um-traço distintivo e fora-do-sentido é correlato ao *einziger zug* freudiano, traço unário que não identifica um sujeito, contudo, nele evoca a marca do gozo em perda, manifestando-se "como bastão"[9] nos confins do corpo. No corpo o gozo apenas "ronrona" como um rastro. Que bastão será esse que Lacan destaca como correlato ao traço unário se não aquele que convoca o gozo fálico, gozo excluído do corpo, a se manifestar?

A pulsão sempre insiste em se satisfazer e se manifesta por uma "*a*-flixão". Recorremos ao equívoco significante entre "fixão", ficção e aflição para evocar o gozo-sentido no corpo pela letra de gozo, convocando a pulsão, insistente e persisitente, a se satisfazer. Neste ponto de "aflição" e "afixão/ficção", o sintoma, erigido como semblante do sexo, enlaça o que se furta ao desejo: o traço do Um, que nos remete ao gozo fálico que

[8] Lacan. *O seminário - livro 17: O avesso da psicanálise* (1969-1970), (1992, p. 169)

[9] *Ibid.*

estudaremos adiante. No lugar onde o gozo estanca a deriva da pulsão, uma ficção/aflição advém para responder e mostrar o que é da ordem do real. Consideramos esta "fixão/ficção" correlata ao semblante convocado pelo *falasser* para suprir o "acontecimento do real", o que está exilado do corpo por efeito do trauma, correlato, por sua vez, a um gozo *a*-mais ou *a*-menos. O semblante é convocado pelo desejo para dar consistência e articular no discurso a enunciação do gozo que perdura em pura perda.

O sintoma nomeia um modo particular de gozo que se furta pelas comportas do litoral e dos confins do corpo. Gozo-sentido no corpo, o sintoma é pulsão e traço significante. Assim, podemos dizer que o gozo é correlato a uma valência negativa. É "pura perda", como diz Lacan em *Televisão*, podendo ir do "pai ao pior". Ao percorrer o ensino de Lacan, verificamos a amplitude do conceito de sintoma. O sintoma é convocado como o mais singular do *falasser* para enlaçar o que é memorial do simbólico, do imaginário e do real. De significado do Outro ao modo de gozar peculiar do inconsciente, o sintoma se estende à noção de semblante porque é o semblante que, na condição de suplência, enlaça no falante/*falasser* o que dele se subtrai de simbólico, de imaginário e de real.

O semblante advém ao corpo em suplência ao buraco aberto pelo significante, lugar onde o gozo se manifesta, insiste e consiste ao ser falado em um dizer. O gozo "ganha corpo", encorpa/Um-corpa, adquire consistência pelo dizer. Em contrapartida, não podemos falar em gozo sem o corpo. No corpo, enfim o gozo ganha consistência de discurso à medida que, em extimidade, calcula e opera a falta-a-gozar do vivente, lançando-o em uma anterioridade lógica, ou seja, em um futuro anterior, para conotá-lo no sintoma como "é isso aí".

A psicanálise trabalha visando a manejar a falta-a-ser e a falta-a-gozar. Ou seja, visa a facultar ao sujeito do desejo, ao *falasser*, a percepção de sua modalidade de gozo. Para Lacan, "o homem pensa com a ajuda das palavras". "E é no encontro entre as palavras e seu corpo que algo se esboça"[10]. Esse algo é o "sentido" do gozo ressoando no litoral[11] do corpo. Trata-se do gozo-sentido, do sentido do gozo. Dito de outro modo, o termo "sentido" evoca um endereçamento, além de um modo peculiar de gozar. A quem o gozo se endereça? Ou ainda, onde o gozo é "sentido"? É o que nos ensina em toda sua amplitude o termo "sentido" na equivocidade significante permitida pela língua francesa – *j'ouis-sense, jouissance, jouir-sense*[12]. Então, o gozo-sentido não será outro senão aquele reduzido

[10] Lacan. Conferencia en Ginebra sobre el sintoma. *Intervenciones y textos 2* (1982)

[11] Recorremos às noções de "litoral" ou de confins do corpo em lugar de fronteira ou superfície porque, como destacou a colega Carmen Gallano no Encontro da AFCL e da EPCL, em Salvador em novembro de 2003, estas delimitam duas zonas distintas, enquanto uma fronteira ou uma superfície pode delimitar territórios da mesma qualidade

[12] *J'ouis sense, jouissance, jouis sense,* que traduzimos por "eu ouço sentido", "gozo", "gozar (do) sentido"

à realidade sexual, ou seja, aquele que dá sentido ao sexo, faz rir ou chorar.

Em *Função e campo da fala e da linguagem*[13], Lacan define o sintoma no "significante de um significado recalcado da consciência do sujeito. Símbolo escrito na areia da carne e sobre o véu de Maia". Nesse momento de seu ensino sobre o sintoma, Lacan prioriza a articulação simbólico-imaginária, ao dizer que "as palavras são tiradas de todas as imagens corporais que cativam o sujeito: podem engravidar a histérica, identificar-se com o objeto do *Penis-neid*, representar a torrente de urina da ambição uretral ou o excremento retido do gozo avarento"[14].

A partir do avanço teórico em relação ao campo dos gozos, não há mais prevalência de um registro sobre o outro. Lacan aborda as três consistências *R. S. I.* e afirma: "o sintoma não é definível senão pelo modo como cada um goza do Inconsciente, na medida em que o Inconsciente o determina"[15]. Desde a apresentação de seu seminário *De um Outro a outro*, Lacan esclarece que "a essência da teoria psicanalítica é função do discurso, mais precisamente, e por mais paradoxal que isto pareça, trata-se de um discurso sem palavras". Como abordar o conceito de inconsciente senão pelo sintoma que enlaça o que ao desejo se furta? Se, no início de seu ensino, Lacan correlacionava o pai morto ao significante, depois do *Avesso da psicanálise*, o pai morto passa a ser correlato ao gozo.

o falo e o "para-ser/*a*-parecer"

Como significante, o falo porta a marca da falta simbólica ao universo do discurso. Correlato à falta-a-gozar, é traço simbólico, significante único e sem par, que não remete a outro significante e, portanto, não representa o sujeito. Entretanto evoca o gozo sexual e sua falta que escoa, se furta e ecoa pelas comportas que o traçado da pulsão delineia no corpo. O falo permite uma certa articulação entre o "pare-ser" (homofonia entre 'parecer' e 'para-ser' homem ou mulher) do desejante/*fala-ser* e o real do gozo no verbo ou seja, a relação entre a função do verbo e o gozo subtraído do corpo.

Tomemos o dizer de Lacan em *R. S. I.*: "o falo é a cópula deste gozo parasitário com a função da palavra". Enlaçando o real do gozo e o simbólico da palavra, signo de gozo, o falo não significa nada. Ele requer um outro significante – S_2 – para se constituir em saber e ter efeito e sentido sexual. O falo é sem sentido, é reticente em sua unicidade de gozo. Seu "des-sentido" evoca a "descência"[16], que faz homofonia "ao que desce", "desprende-se', separa-se. Por outro lado, equivale ao que, por

[13] Lacan. Função e campo da fala e da linguagem (1953 / 1998, p. 282)

[14] Ibid., p. 302.

[15] Lacan. *R. S. I.* (1974/75), (Inédito: Seminário de 18 de fevereiro de 1975.)

[16] É o que Lacan ensina em *O seminário - livro 20: Mais ainda* (1972-1973), (1982).

pudor, resiste na rede significante a dar sentido fálico e sexual. O falo é "inde-*sens*", homofonia com "indecente", por portar a equivocidade entre o decente e indecente, entre a castração que convoca o gozo sexual a se escrever e, o gozo feminino que não se escreve, é irrepresentável e está à deriva do sentido (em toda a ambigüidade do termo "sentido"). O falo enfim convoca o gozo ao dizer[17] sobre o que insiste e se furta ao sentido. Ele não unifica. Ao contrário, apenas indica faltar um instrumento para o gozo. É marca e suplência da divisão subjetiva, da castração e da irrupção de gozo nas entrelinhas da cadeia associativa, ou seja, é traço daquilo que se repete nas letras de gozo. Ele advém ao lugar onde o objeto *a*-sexual clama e inflama o sexo.

[17] Schermann. *O gozo en-cena: sobre o masoquismo e a mulher* (2003, p. 214)

O falo é uma aflição para o homem porque "a menos que haja castração, quer dizer, alguma coisa que diga não à função fálica, não há nenhuma chance de que um homem goze do corpo da mulher. Dito de outro modo, de que ele faça amor"[18]. Então, é preciso haver a captura pela linguagem, pelas falas de amor, melhor dizendo, é preciso que as letras de amor capturem as letras de gozo para que cada sujeito falante possa fazer uso de seu gozo e de seu corpo sexuado no encontro entre os sexos.

[18] Lacan. *O seminário - livro 20: Mais, ainda* (1972-1973), (1982, p. 97)

A função do falo não é requisitada simplesmente para estabelecer a cópula; ele é requisitado para permitir escrever os traços distintivos da diferença sexual. Sua lógica é a da diferença dos sexos, ou seja, ele se *a*-presenta distintamente nos dois sexos. Convocado ao dizer, por um lado, pelos que são castrados e se enganam com o ter, por outro, é convocado para suprir o que é "pura ausência e sensibilidade"[19] naquelas que, à sua lógica, extravasam em *continuum* porque dele são privadas e a ele se furtam. Nesta classe, inserimos a vertente lacaniana que, nas fórmulas da sexuação, é relativa à "mulher não-toda".

[19] Lacan. Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina (1998, p.742)

Significante ímpar da elisão simbólica, marca da presença e ausência da descontinuidade significante, marca da diferença sexual, o falo, entretanto, é um impasse para o encontro entre os sexos. Paradoxalmente, é requisitado pelo corpo sexuado por portar a marca da diferença sexual e da castração. Rastro de gozo, traço correlato ao *einziger zug* freudiano, o falo também abre a cadeia significante e delineia as vias por onde o gozo indizível vagueia no litoral do corpo. Ao falo, instrumento de gozo, se endereça o gozo especificamente feminino. O gozo da mulher não-toda – gozo mais próximo ao real pulsional, gozo quase impossível de dizer – extravasa para além da castração e da conseqüente descontinuidade significante. Considera-

mo-lo gozo excedente à lógica fálica. Embora sentido no corpo, mesmo as mulheres pouco podem dizer sobre ele. Entretanto o falo e sua contrapartida, a castração, comprovam que "não há união do homem e da mulher sem que a castração determine, a título da fantasia, precisamente, a realidade do parceiro em quem ela é impossível"[20]. Então, se não há castração, nada de encontro sexual. O encontro entre os sexos ocorre quando o falo enlaça o gozo sem palavras ao verbo, permitindo então a cópula entre dois significantes – homem e mulher – para que, na contingência do encontro sexual, engendrem efeitos de significado.

[20] Lacan. D'un Autre à l'autre (Inédito: aula de 13 de novembro de 1968.)

Lacan define o gozo fálico como gozo fora-do-corpo. Por que Lacan afirma ser o gozo fálico exilado e subtraído do corpo? Primeiramente, porque o falo é um obstáculo ao encontro entre os sexos. O gozo fálico, contudo, permite conceber logicamente: "existe ao menos Um que diz não à castração". Sendo a exceção que faz a regra, o falo sustenta o corpo para que este, na castração, não se desmembre em pedaços de gozo, ou seja, em pequenos *a*. Por exemplo, lembremos o que dizem algumas mulheres: "Eu não quero ser amada pelos meus peitos, ou minha bunda ou algum outro pedaço de meu corpo". Caso a vertente mulher se restringisse ao alcance da imagem e permanecesse impedida de convocar o falo em suplência ao gozo especificamente feminino, ver-se-ia despedaçada em mil pedaços de objetos *a*. Uma mulher, então, convoca o falo em suplência ao que nela é "pura sensibilidade e ausência".

Sendo o gozo fálico gozo fora-do-corpo, ao fazer suplência no verbo, ele também convoca o campo do Outro a se manifestar para que, ali, seja encontrado um valor fálico aos objetos em causa no desejo. Objetos que conotamos como pulsionais e, que como vimos, são correlatos à pura perda. Por vezes, quando a pulsão tenta encontrar sua satisfação nesses objetos e quando estes não são conotados em seu valor de gozo fálico, o empuxo ao gozo pulsional em *continuum* pode conduzir a mulher do "pai ao pior", ou seja, a uma devastação. Somente referido ao valor fálico e à castração, ou ainda, quando suprido em seu valor fálico, o gozo, que é pura ausência, pode produzir seus efeitos de significado na contingência do encontro entre os sexos. Enfim, o gozo fálico sempre necessita de um lugar Outro por se situar em alteridade. Por isso, o dizer é convocado para que cada um, regido por distintas modalidades de investir no gozo fálico (gozo este que enlaça no verbo o pulsional que se furta ao corpo), seja significado como homem ou como mulher nas contingências do sexo e do encontro amoroso.

Um corpo não é sem o Outro. Lacan chega a afirmar que o "corpo é o leito do Outro". Para que dois corpos se encontrem nas contingências do amor, o campo do Outro é convocado para a enunciação do gozo. O Outro da linguagem se impõe ao corpo e modula o gozo. Norteia os semblantes e nomeia no sintoma as modalidades de gozar, porquanto o objeto *a* nada pode dizer sobre o sexo. É *a*-sexual e está mais próximo ao real pulsional. Do Outro somente resta um oco para convocar o gozo a se manifestar como desejo. Lugar da "Outra cena", *ein anderer Schauplatz*, o Outro é lugar onde falta o significante – S (Ⱥ) e é lugar da perda original de gozo – *a*. Paradoxalmente, é no campo do Outro que o sujeito/*falasser*, efeito da cadeia associativa, encontra uma certa possibilidade de localizar seu gozo para conotá-lo como sexual. Isso ocorre porque o vivente/*falasser* "encarna" os semblantes fálicos aos quais é convocado a *a*-presentar em suplência ao que se perdeu do Outro ex-sistente. Quando eclode Um-a-menos na cadeia significante, a falta do Outro é conotada por um *a*-mais de gozo e, então, é condição de desejo.

O desejo convoca os semblantes, o parecer/*a*-para-ser a se *a*-presentar em suplência ao que é desvario. O semblante de *a* comparece ao corpo sexuado para que ali uma mulher se torne Outra para si mesma. Uma mulher se serve do semblante fálico como suplência ao *a*-sexual para que, além de se constituir como Outra para si mesma, não mergulhe na devastação que a ameaça caso não encontre um ponto de basta ao que é da ordem do pulsional.

O Outro é conotado por Lacan em sua vertente tanto significante quanto real. No real do Outro a experiência do inconsciente é efeito de elisão significante. No discurso, a cadeia S_1-S_2 mostra a relatividade do entre-significantes copulando com o saber. Dizer que o Outro é um corpo incorpóreo é outra forma de abordar o Outro como signo de presença/ausência, corpo simbólico e lugar da ex-sistência. O Outro enfim é lugar onde falta ao-menos-um significante para definir o sexo e representar o sujeito em seu ser de gozo. Entretanto e paradoxalmente, o gozo é dito sexual e "ganha corpo" nos semblantes convocados ao lugar onde o significante é reduzido à letra de gozo.

O ato sexual é referido por diversos autores literários e poetas como "pequena morte". Por isso, é necessário que a contingência do encontro sexual se "realize" no campo do

Outro. Efeito e causa da desnaturalização[21] da carne, e, como dissemos, nela deixando ressoar os "pecados da carne", o *objeto a* é visado pelo desejo do homem como complemento de sua falta como sujeito. Um homem se engana com as equivalências que delega ao *objeto a*, conotando-o com um valor fálico. Para uma mulher, este objeto é suporte do gozo em desvario, que lhe permite "ousar a máscara da repetição"[22].

Nas contingências do amor e do encontro entre os sexos, uma mulher extrai do *objeto a* seu "ser" de gozo tornando-o equivalente à falta fálica daquele que é o desejante, o homem. É quando então uma mulher pode consentir em "encarnar" o objeto convocado pelo desejo masculino para que aconteçam as contingências do encontro amoroso. Uma mulher erige seus semblantes em suplência ao objeto de gozo que ela consente "encarnar" para se localizar na fantasia de um homem. Não se trata, contudo, de qualquer objeto, mas apenas daquele no qual ela também encontra ressonância com o âmago de seu ser de gozo.

Não há A mulher, artigo definido para designar o universal, porquanto, por essência, a mulher é não-toda. O objeto *a* é o que separa o gozo do corpo do gozo fálico. Embora *a*-sexual, este pequeno objeto é responsável pelas contingências do sexo. Uma mulher se endereça ao significante distintivo e sem par para que este advenha ao inominável. O gozo especificamente feminino insiste e persiste conduzindo uma mulher a buscar um suplemento no corpo do homem escolhido. Seu gozo não todo "apaziguado", gozo impossível de ser todo dito, contudo, é gozo sentido no corpo que nem mesmo as mulheres conseguem facilmente enunciá-lo. Para ser enunciação, este gozo em *continuum* se endereça ao falo para que, através do amor, faça com que o gozo consinta no desejo. Assim, uma mulher pode suprir e nomear o gozo-sentido nas metáforas do amor.

O gozo especificamente feminino não se escreve no traço significante, a ele extravasa. O gozo Outro se furta ao traço do Um. A lógica falo/castração não chega a intervir no gozo especificamente feminino, deixando um rastro de pulsão à deriva. Trata-se de um gozo em que o falo, como menos-Um da castração, não chega a apagar o rastro, lembrando a mulher de seu gozo *a*-mais.

É preciso um certo "saber" sobre o gozo sexual. Trata-se, no entanto, de um "saber sem sujeito"[23], "saber não-sabido". Embora possamos dizer que não "há mais do que Um (significante) para dizer o sexo", ou seja, o falo, este não é um significante de identificação. Significante Amo da diferença entre os se-

[21] Aqui o termo "desnaturalização da carne" é usado para mostrar o efeito da incidência simbólica sobre a substância gozante – que chamamos carne –, o que produz como efeito o exílio do gozo do corpo que, no entanto, insiste para se tornar um dizer e enunciação de desejo.

[22] Lacan. *O seminário - livro 17: O avesso da psicanálise* (1969-1970), (1992, p. 74)

[23] Lembremos a definição lacaniana de sujeito como aquele que se representa de um significante para o outro.

xos, um homem e uma mulher se reportam a ele de formas distintas para erigir, cada um a sua maneira, seus semblantes. As distintas modalidades de escrita de cada lógica, a da mulher e a do homem, têm como efeito modos diferentes no exercício de suas funções. Cada sexo se servirá e lidará de maneiras diferentes com sua modalidade peculiar de gozar. Enfim, o sujeito, masculino ou feminino, constitui sua imagem e seu mundo com as palavras, com as coisas que o rodeia, sobre as quais deposita seu olhar e erige seu semblante. A "relação sexual impossível", o real do sexo, encontra um acesso às contingências do encontro sexual quando o gozo-sentido se enlaça ao imaginário do corpo e faz sintoma, com sua forma particular de gozar, à medida que o inconsciente o determina.

O "continente negro" da mulher conduziu Freud a se indagar e construir um saber sobre o que é "um pai", sobre o que "quer uma mulher", sobre o "tornar-se mulher". Embora não se detivesse especificamente na noção de gozo, em especial, no gozo da mulher, Freud foi por ele questionado ao perceber os signos do que se furtava à descontinuidade do desejo. Também foi a mulher quem questionou Freud sobre sua metapsicologia. Em lugar do "ter o falo", Lacan avançou a teoria sobre o sexual ao abordar o "ser" de uma mulher. Suas descobertas o levaram ao que é da ordem do impossível de ser dito, contudo desenvolveu seus estudos sobre "ser o falo", com o qual a histérica tenta se enganar. A histérica se endereça ao mestre tentando fazê-lo consistir imaginariamente para que o falo adquira valor de gozo no simbólico. Embora se trate, mais especificamente, de um S_1 repetitivo e distintivo, nele a histeria busca localizar e encontrar sua forma de lidar com o Outro sexo, alteridade absoluta, gozo peculiar à mulher. Para responder à vertente mulher nas fórmulas da sexuação, mais uma vez é a histérica que nos ensina ser o falo um semblante. Segundo Lacan, são também as mulheres que lembram os homens de que os semblantes fálicos, com os quais eles se enganam, pouco valem quando comparados com o real do gozo.

Ao considerar o gozo fálico um dos nomes possíveis de Um pai, Lacan ensina que é preciso dele prescindir para dele saber se servir. Destaca-o no enodamento do gozo furtivo no verbo. Nem o falo nem o objeto *a* portam algum saber sobre o sexo. Ambos, no entanto, são semblantes convocados pelo indizível.

Resta ao Outro sexo, à "mulher que não ex-siste", à alteridade que extravasa a lógica fálica, suprir a sua privação nos semblantes fornecidos pelo falo. Por se tratar de um gozo radicalmente ausente do discurso, gozo mais próximo do real e do

extravio pulsional, o gozo Outro clama por um ponto de basta e convoca o falo para enlaçar ao corpo o que é pulsão à deriva. Se o *falasser* recorre ao falo para erigir os semblantes de *a*, cada sexo irá dele se ocupar de formas diferentes: por um lado, convocando-o no verbo ou traduzindo-o em gozo de órgão, por outro, recorrendo aos semblantes e erigindo o falo em suplência ao que dele se subtraiu e se furtou à castração. Para operar qualquer semblante em um "para-ser", ou seja, "parecer" um corpo sexuado, é preciso saber se servir do que é falta, silêncio, impasse no discurso do desejo, como exemplificam as metáforas do amor.

No mal-encontro com o sexual, cada um goza de seu corpo: que o diga o objeto *a* que, como dissemos, é signo da disjunção entre saber e gozo! Para que o corpo não seja reduzido ao real do gozo parasitário, é preciso introduzir a economia do gozo no verbo, nos significantes e semblantes do desejo cuja enunciação deriva da ex-sistência do Outro. Nesse lugar, o sintoma é correlato à modalidade de gozo mais particular de um sujeito. É a esse ponto enigmático, de tropeço e impasse no desejo, que um analista se endereça. Dele advertido, pode 'errar' (no sentido de vagar) para deixar emergir o que é efeito e *a*-feito ao discurso inconsciente.

referências bibliográficas

FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914). In: *Edição Standart Brasileira das Obras completas psicolígicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. XXI.

FREUD, Sigmund. Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental (1911). In: *Edição Standart Brasileira das Obras completas psicolígicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. XII.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu(1912). In: *Edição Standart Brasileira das Obras completas psicolígicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. XIX.

FREUD, Sigmund. A negativa (1925). In: *Edição Standart Brasileira das Obras completas psicolígicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. XIX.

FREUD, Sigmund. O Humor (1927). In: *Edição Standart Brasileira das Obras completas psicolígicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. XXI.

FREUD, Sigmund. Análise terminável e interminável (1937). In: *Edição Standart Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. VII.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer (1920). In: *Edição Standart Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. XVIII.

FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo (1939). In: *Edição Standart Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. XVIII.

LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo (1960). In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

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

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

LACAN, Jacques. Do sujeito enfim em questão (1966). In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 8: A transferência* (1960-1961). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 10: A angústia* (1962-1963). Inédito.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964-1965). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 16: D'un Autre à l'autre* (1968-1969). Inédito.

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

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 19: Ou pire* (1971-1972). Inédito

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 20: Mais ainda* (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1982.

LACAN, Jacques. La psychanalyse dans ses rapports avec la realité. *Scilicet*, Paris, n.1, 1970.

LACAN, Jacques. Radiophonie. *Scilicet*, Paris, n.2/3, 1970.

LACAN, Jacques. *Televisão* (1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

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

LACAN, Jacques. Conferencia en Ginebra sobre el sintoma. *Intervenciones y textos 2.* Buenos Aires: Manantial, 1988.

SCHERMANN, Eliane. Z. *O gozo en-cena:sobre o masoquismo e a mulher.* São Paulo: Escuta, 2003.

resumo

A proposta deste trabalho é abordar as distintas modalidades de gozo e a distinção entre os sexos. Para alcançá-las, foi necessário um percurso teórico sobre a noção de corpo, o que dele é exilado – o gozo fálico – e o que no corpo nem chega a se escrever por ser pulsão em extravio, Outro gozo. Recorremos à noção de Um pai como agente e causa da castração – ou seja, recorremos ao pai *troumático*. Em relação ao sexo e ao trauma, ao menos Um-traço significante falta no discurso do *falasser*, convocando um-a-mais de gozo ao dizer. O imaginário do corpo também padece de seus efeitos ao ser encorpado nos semblantes da palavra e no sintoma.

palavras-chave

Corpo e pulsão, semblante e sintoma, modalidade de gozar, Um pai *troumático*, trauma, *falasser*, destino do gozo fálico e gozo especificamente feminino.

abstract

This work intends to distinguish the different forms of *jouissance* between the sexes. A long theoretical trajectory was necessary to arrive at the notion described by Lacan as a "body", distinguishing what was detatched from it – the phallic *jouissance* and something that the impulse does not inscribe because it is beyond the logic of phallic/castration. It was also necessary to study the notion "One" father as agent and castration cause. In this function, "One" father is equivalent to traumatism. It was also necessary study his effects regarding sexual distinctions in order to build a "mask/visage" by the imaginary register, the symbolic and, at last, the real one.

key words

Body and impulse, visage and symptom, mode and destiny of the "jouissance", One traumatic father, traumatism, phallic "jouissance" and specific feminine "jouissance".

o corpo entre a psicanálise e a ciência[1]

VERA POLLO

DESDE FREUD O EMPREGO DO TERMO SUJEITO em psicanálise implica necessariamente o suporte corpóreo dos pensamentos inconscientes. Em outras palavras, implica a impossível dissociação corpo-espírito. Porém isso não terá sido sempre assim, já que, para Lacan, o cogito cartesiano representa o momento do sujeito historicamente definido em que o corpo se exila do pensamento[2]. Não como corpo imaginário, o qual Descartes tão bem interrogou para denunciar sua prevalência sobre a forma dos objetos e responsabilizá-lo por introduzir no pensamento obscuridade e confusão. Exila-se o corpo de sua natureza de gozo, do qual o filósofo nada quis saber.

Para alguns pesquisadores da contemporaneidade, geneticistas, antropólogos e cientistas sociais em sua maioria, que prenunciam o advento, em breve, da transposição computadorizada de um corpo a outro, não apenas de dados físicos, mas também de dados psíquicos e afetivos, o século XXI representará o grande marco da realização do voto de Descartes da separação, enfim definitiva, entre espírito e corpo.[3]

Na opinião de alguns, não tardará o dia em que um corpo robótico, porém constituído de material biológico, estará pronto para servir de receptáculo ao cérebro humano. Outros ainda, seguindo a mesma linha de raciocínio, profetizam que, graças à reprodução assexuada, em breve nos encontraremos cara a cara com nossos "duplos somáticos", dos quais seremos a um só tempo o genitor e o irmão gêmeo.

Em que pese o maior ou menor grau de delírio coletivo desse presságio de um novo laço social, as perguntas que formulamos não são exatamente novas. Como devem os psicanalistas se posicionar em face da ciência que não-quer-saber-nada da verdade como causa[4]? O que podem aprender com os assim chamados "cientistas deste novo século"? Ser-lhes-á possível, ainda e sempre, e conforme o voto de Lacan, reintroduzir o Nome-do-Pai no seio da consideração científica[5]?

Em primeiro lugar, buscaremos apontar sucintamente o modo como o corpo se exilou no pensamento de Descartes; em seguida, abordaremos seu retorno no pensamento de Freud; por fim, levantaremos, com Lacan, algumas questões acerca da

[1] Trabalho apresentado nas V Jornadas de Formações Clínicas do Campo Lacaniano-RJ. Retorno do exílio. O corpo entre a psicanálise e a ciência; 2003, dezembro; Rio de Janeiro.

[2] Lacan. A ciência e a verdade (1966/1998, p. 870).

[3] Ver a esse respeito os trabalhos reunidos em Novaes (org.). *O homem-máquina, a ciência manipula o corpo* (2003)

[4] Lacan. A ciência e a verdade (1966 / 1998, p 889).

[5] *Ibid*, p. 889.

hiância entre o corpo e o saber, a falha epistemo-somática[6], tal como se apresenta na clínica psicanalítica de nossos dias.

[6] Expressão cunhada por Lacan em 1966, na ocasião de sua participação em mesa-redonda no Colégio de Medicina de Paris sobre o tema: "Psicanálise e Medicina".

Descartes, como se sabe, foi acima de tudo um homem de método. O método cartesiano parte do pressuposto de que, para quem investiga a verdade, é preciso, ao menos uma vez na vida, duvidar de todas as coisas tanto quanto possível. Além disso, assevera que é necessário ter por falsas as coisas duvidáveis. Causado pelo desejo de certeza, como salientou Lacan, o filósofo não apregoava a dúvida pela dúvida, e com ela a paralisia da ação. Ao contrário, estipulava que nesse ínterim, isto é, enquanto não se alcançam as percepções claras e distintas, a dúvida não deveria ser transportada para a prática da vida.

Entre suas *Regras para a direção do espírito*[7], encontramos uma à qual Lacan conferiu relevo singular. Trata-se da famosa regra dez, a qual enuncia a necessidade de que cada um percorra por si próprio caminhos já percorridos pelos outros, como forma de desenvolver a sagacidade do espírito. Esse percurso parecera necessário a Descartes, entre outros motivos, porque verificara a existência de mentes débeis ou "homens embrutecidos". Além disso, a regra enuncia que se deve observar e aprender com a arte dos artesãos de telas e tapetes, com a arte das mulheres que bordam e fazem renda, bem como com todas as combinações de números e todas as operações que se ligam à aritmética e coisas semelhantes. Tal caminho nos conduz necessariamente à descoberta da regularidade implícita em grande número de arranjos diversos entre si, isto é, à descoberta das leis combinatórias que regem até mesmo as atividades que nos parecem mais simples e intuitivas.

[7] Descartes (1596-1650). *Règles pour la direction de l'esprit* (1634/s.d.).

Chamaram-lhe a atenção os muitos erros cometidos pelos órgãos do sentido e o fato de que, nos sonhos, "sentimos ou imaginamos inúmeras coisas que não existem em lugar algum".[8] Por isso, na segunda meditação metafísica, logo após levantar a suposição do Gênio maligno, astuto e enganador, e indagar até que ponto ele próprio dependia de seu corpo e de seus sentidos, foi levado a "concluir e sustentar que a proposição: *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito"[9].

[8] Descartes. *Princípios da filosofia* (1644/2002, p. 23)

[9] Descartes. *Méditations métaphysiques* (1641/1956, p. 38).

Concluiu também que corpo e mente são os dois gêneros supremos das coisas, às quais convém o nome de "substâncias", pois não precisam do concurso de nenhuma outra coisa para existir. À diferença dos estóicos, que consideravam a linguagem um corpo incorpóreo, uma vez que sua subsistência

dependeria de outro corpo, para os cartesianos corpo é sempre matéria, no sentido de "uma certa coisa extensa em comprimento, largura e profundidade".

De um lado, Descartes profetizou o dia em que a indústria humana engendraria as máquinas que lhe aprouvessem e por elas se deixaria enganar; de outro, excluiu desse conjunto o homem-máquina, pois acreditava que as máquinas jamais reuniriam as palavras e os signos da mesma forma que os homens, com vistas à transmissão do pensamento.

Entendendo o erro não como a negação simples e sim como a privação de um positivo, localizou nos pré-conceitos da infância a primeira causa de nossos erros, pois, em conseqüência de sua estreita ligação com o corpo, a mente do *infans* só se ocupa de pensamentos pelos quais sente as coisas que o afetam. Afirmou, enfim, que uma coisa que pensa – *res cogitans* –, diferentemente de uma coisa extensa, "é uma coisa que duvida, que afirma e nega, que quer e não quer, que imagina e sente".

[10] Lacan. *O seminário - livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1979, p. 38)

||

A partir daí, podemos dizer, com Lacan[10], que os caminhos de Descartes e de Freud convergem para um mesmo ponto, a função da dúvida, motivo pelo qual ambos empregam o termo "pensamentos". Freud, todavia, não buscou nenhum Deus como garantia última de seu ato. Ao verificar a existência de um pensamento inconsciente no exato lugar em que a dúvida adveio, instaurou uma nova discursividade no mundo.

Suas visadas eram diferentes, pois enquanto o *eu penso* de Descartes, visando ao real de um "caminhar com segurança nesse mundo", derivou no *eu sou*, o *eu penso* de Freud, visando ao verdadeiro do "sonho impregnado de desejo sexual", derivou no *eu não sou*. Ao interpretar os desejos de um e outro, Lacan pôde dizer que Descartes escolheu a via do desejo de certeza, e por isso introduziu na trajetória do sujeito o Outro enganador. Freud, por sua vez, ao escolher a via do desejo pelo verdadeiro, instaurou uma nova ruptura, em que o Outro enganado, e não mais enganador, passou a ser o correlato essencial do sujeito; não apenas porque "isso pensa antes de entrar na certeza", como também porque um analista é sempre bastante diferente do Deus de Descartes, que "goza efetivamente, atualmente e infinitamente de todas as coisas pelas quais os homens almejam e cujas idéias têm em si".

[11] Neologismo criado por Lacan por condensação dos vocábulos *Dieu*, Deus, e *dire*, dizer.

O *Dieudire*[11] de Descartes – lugar do dizer ou do real, sem o qual nenhuma verdade se sustenta – é um deus voluntá-

rioso: as operações da aritmética são "verdades eternas" simplesmente porque Deus assim as quer. O real freudiano, no entanto, é sem sentido e, por isso mesmo, corpo: "umbigo do sonho", denomina-o Freud. "Automutilação" ou "libra de carne", diz Lacan, para dar nome a esse "resto que surge entre o sujeito 'outrificado' em sua estrutura de ficção e o Outro nunca completamente identificável"[12].

A psicanálise é contemporânea da ciência com a qual "Deus nada tem a ver" e nela constatamos o retorno do "corpo verdadeiro em sua natureza". Trata-se de um retorno que parte da criança perverso-polimorfa, a que Freud se refere em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905, passa pelo Pequeno Hans, classificado como "modelo vivo de todas as perversões"[13], e desemboca na pulsão cujo objeto representa apenas de forma muito parcial a função biológica. O retorno do corpo na psicanálise se estende também da fragmentação corporal, alucinada na esquizofrenia e sonhada na histeria, ao masoquismo erógeno e primordial, em que o corpo próprio é objeto de uma permanente tensão erótico-agressiva. Como Freud observa, a idéia que temos de nosso corpo próprio encontra seu substrato no masoquismo fisiológico da infância, pelo qual a tensão devida ao sofrimento culmina em excitação sexual.

A experiência analítica demonstra que a indução do Outro do significante é a própria possibilidade de desvio do que seria um corpo puramente biológico. Demonstra que a função da necessidade é sempre menor que a função biológica. A fome, por exemplo, não se sobrepõe à amplidão do processo alimentar. Tais funções podem inclusive separar-se. Por esse motivo, o termo "psicossomática", para Lacan, está longe de se restringir ao paralelismo psicofísico em que corpo seria apenas o duplo somático da mente. Indica, entre outras coisas, "a passagem feita para além de todo o valor da fé"[14]. Em outros termos, a própria causalidade psíquica do sintoma ou, se preferirmos, o testemunho de que "o Verbo se faz carne". Corpo sem Deus, em que a função biológica, ao desprender-se da função da necessidade, pode ser recortada, isolada e articulada àquilo que só funciona valendo-se de sua diferença absoluta: um significante. O objeto *a*, por sua vez, que não é objeto direto nem indireto, é um outro nome lacaniano para a falha epistemo-somática. Só é corpo real na condição de orifício ou dejeto corporal que não responde a nenhum saber.

[12] Lacan. *O seminário - livro 10: Aangústia* (1962-1963), (Inédito: aula de 23 de janeiro de 1963.)

[13] Expressão empregada por Freud em seu texto Análise de uma fobia em um menino de cinco anos (1909/1969)

[14] Lacan. *O seminário - livro 8: A transferência* (1960-1961) (1992, p. 274)

III

Por fim, a clínica. Um só caso, dois sujeitos, dois corpos e um discurso. Há alguns anos, mãe e filha me procuraram juntas, movidas inicialmente por encaminhamento médico, logo após a conclusão do diagnóstico da segunda. Filha temporã, aos doze anos ela já é portadora de um lúpus eritematoso sistêmico. Nos termos do médico que a assiste, Taís sofre de uma doença "que se apresenta de diferentes formas, podendo ter início agudo ou insidioso, acometer apenas pele, diversos órgãos em diferentes graus de gravidade e estar associado ao uso de algumas medicações. Sua etiologia é desconhecida, mas vários fatores parecem implicados em sua gênese: susceptibilidade genética, alterações relativas ao meio ambiente, agentes químicos e agentes infecciosos, hormônios e alterações na esfera emocional". Como se pode ver, o sintagma "esfera emocional" indica aqui o estreito lugar que os compêndios de ciência médica atual reservam ao sujeito.

Segundo a fala materna, a filha muito desejada – porque caçula e única mulher depois de quatro filhos homens –, foi uma criança sem nenhum problema grave de saúde, embora propensa a estados febris sempre que o pai se ausentava de casa por qualquer motivo. Conforme relata, abandonou o emprego logo após seu nascimento, para dedicar-se inteiramente a ela e por sentir-se culpada de ter dado pouca atenção aos filhos homens quando crianças. É capaz, todavia, de recordar-se também do quanto lhe era difícil tê-la em seus braços, pois a filha lhe parecia demasiado frágil, de modo que temia incessantemente sua queda, se não algo pior. Observa que temia incessantemente machucá-la, se a pegasse no colo. Vale ressaltar que, até hoje, só chama a filha de "Ném".

Qual pequena Electra, Taís era de certo modo abandonada pela mãe, pois esta, malgrado seu desejo, era incapaz de tomá-la em seus braços. Os termos de que se serve o mito para descrever a vida de Electra podem ser aplicados à vida de Taís. Diremos então que ela "vivia em terrível pobreza, estreitamente vigiada". E se Electra era vigiada para que se abstivesse de vir um dia a acusar publicamente a mãe Clitemnestra com os termos de "adúltera e assassina", podemos indagar se o temor da mãe de Taís não lhe era equivalente.

Se for possível levar um pouco mais longe nossa analogia, diremos que parece pesar sobre Taís a mesma ameaça que pesara sobre Electra: "o exílio em uma cidade afastada e ali enclausurada em uma torre onde a luz do sol jamais penetra-

ria"[15]. Pois, se assim não fosse, ela hoje não estaria proibida de pegar diretamente a luz do sol por recomendação do médico, nem sonharia morar em uma cidade afastada, para pertencer a uma comunidade de religiosos leigos que, segundo informa, não necessitam de dinheiro para viver, pois vivem do que plantam e colhem.

[15] Graves (1958, vol. 2, p. 54-5).

Nesse ponto, lembramos, como acentua Carneiro Ribeiro (2003) em seu texto "O traço que fere o corpo", que a foraclusão do "efeito sujeito" na ciência promove a proliferação dos fenômenos psicossomáticos. Nos termos da autora, ao discurso capitalista "não interessa o sujeito portador de FPS, pois este desafia os planos de saúde, cria despesas inesperadas e onera as companhias seguradoras. O sujeito portador de FPS se equilibra em uma posição paradoxal, como efeito de um discurso que o renega"[16].

[16] Carneiro Ribeiro (2003, p. 51)

Os primeiros sintomas da doença coincidiram com a primeira separação de corpos entre mãe e filha, quando esta foi passar uns dias na casa de um irmão já casado. Lembramos que Taís não é apenas a única mulher entre cinco filhos, como também caçula e temporã. Apresentou nessa ocasião um acentuado emagrecimento, com perda de sete quilos em apenas um mês e dores nas articulações. O exame de sangue acusou leucopenia e outros exames laboratoriais foram requisitados, uma vez que o diagnóstico de lúpus requer outros exames que não os clínicos.

Em seis anos de atendimento, Taís só falou de sua doença uma única vez, e isto há bem pouco tempo. Nessa ocasião, disse que "deveria estar comemorando o fato de se encontrar há um ano sem tomar medicação". Mas ao longo de aproximadamente três ou quatro anos de análise, suas sessões consistiam em breves comentários sobre Mimi, a gatinha da casa. Relatava se o pequeno animal comera ou não, escondera-se ou não, fugira ou não de casa, na cama de quem dormira, se fora ou não perseguida pelo gato da vizinha, quem da casa lhe dera comida, e assim por diante. O felino parecia desempenhar para ela a função do que Winnicott identificou e nomeou de "objeto transicional", o qual, como sabemos, não se encontra nem do lado de dentro nem do lado de fora, não corresponde nem à mãe nem ao bebê, mas cria para o sujeito o assim chamado "espaço da ilusão", em que se inscreverão posteriormente todas as suas idéias filosóficas, religiosas e sua atividade artística[17].

[17] Vale lembrar que Lacan viu no "objeto transicional" de Winnicott o precursor de seu "objeto *a*".

Taís não dizia mais do que uma ou duas frases por sessão, porém sempre fazia um convite ao olhar do Outro, em seu

dar-a-ver do gozo sem sentido que a consumia. Seus braços, invariavelmente, e pernas, ocasionalmente, traziam as marcas dos arranhões que Mimi lhe fizera. Tratava de um dar-a-ver silencioso, pois, somente quando indagada, explicava a origem das cicatrizes.

Dela nunca escutei uma palavra sobre amigos e pouquíssimas sobre a escola que freqüentava. Censurava e censura até hoje o pai, qualificando-o eventualmente de "pessoa grosseira". Censura igualmente a conduta das cunhadas, sobretudo no que diz respeito à educação dos sobrinhos. Nessas ocasiões, seu aprisionamento nos significantes do discurso materno se torna mais evidente, porém neles se pode ler também sua participação no gozo fálico. De forma mais regular, em época pretérita, queixava-se também de Pingo, alcunha de um irmão com quem disputava o videogame.

Embora Taís, como dissemos, não tivesse o costume de trazer à análise seus problemas de saúde física, preocupa-se muito, segundo a mãe, com qualquer sinal de dor ou de mancha sobre a pele. Na opinião desta, a filha solicitava uma consulta médica "por tudo e por nada", por exagero e por medo. Para nós, trata-se antes do signo de sua atribuição de saber ao Outro, pois tampouco falta às sessões de análise e suporta com dificuldade as férias de análise. Em determinada ocasião, fui procurada pelo médico, que comentou ter ouvido dela que sua tristeza era causada pela ausência da analista.

Concluiu o segundo grau em 2002 e, desde então, abandonou os estudos por não ter sido aprovada no concurso de vestibular. O que significa dizer que, em 2003, ficou ainda mais tempo em casa que nos anos anteriores, uma vez que saía apenas para ir aos tratamentos ou à igreja. Vale ressaltar que é afilhada de batismo de um padre e que seus genitores praticam regularmente o catolicismo. Nesse sentido, seu voto de castidade – além de não se interessar por rapazes, namoros etc., diz que não pretende se casar nem ter filhos – pode ser interpretado como a sustentação, histérica e inconsciente, do desejo do pai. Taís, no entanto, insiste para que a mãe a acompanhe a todos lugares, recusando inclusive a companhia do pai ou de um irmão. Perguntamo-nos se a presença física da mãe funciona como um parapeito, uma segurança de controle dos próprios impulsos, sexuais e agressivos.

Com base principalmente na concomitância do desaparecimento dos arranhões e dos sintomas da doença física, podemos levantar as seguintes questões[18]: seria possível pensar em ciframento do gozo do fenômeno psicossomático através

[18] Refiro-me aqui ao debate que teve lugar em um seminário da EPCL-Fórum Rio (agosto de 2003), em que tive a oportunidade de apresentar alguns aspectos deste caso, e do qual participaram, entre outros, Antonio Quinet, Didier Castanet e Maria Anita Carneiro Ribeiro.

dos arranhões que Taís trazia sistematicamente em seus braços e pernas, ou seja, poderíamos ler tais arranhões como marcas de traço unário, já que este, por definição, comemora uma irrupção de gozo? Poderíamos entendê-los também como índices do que Lacan chamou o "Outro gozo", que se inscreve na interseção entre imaginário e real? Tratar-se-ia, nesse caso, do gozo de um significante-mestre que não encontra o representante da representação, ou seja, um S_1 que não encontra o S_2 que o recalcaria e sob o qual o sujeito desapareceria?

Ora, sabemos que o *Vorstellungrepräsentanz*, S_2 ou significante binário, apresenta necessariamente um sentido ao menos duplo. Produz-se assim a hiância, o intervalo em que o sujeito escapa, ao mesmo tempo em que permanece representado no inconsciente pelo S_1. Na holófrase, como ensina Lacan, há o fracasso da metáfora subjetiva e, sem este desaparecimento do sujeito sob o significante que o representa, não há espaço para a queda do objeto que instauraria a castração do Outro. Neste ponto, não há desejo nem busca de qualquer significação.

Taís nada associa ao significante lúpus, mas se sente no dever de comemorar o aniversário da suspensão de medicamento. O número se faz presente, pela primeira vez em sua análise, como um significante no real que assinala o corte na cadeia discursiva, mas também – é esta a nossa aposta – como a possibilidade de constituição de um sintoma que semi-diga sua verdade de sujeito. A fórmula imperativa que emprega, "devo comemorar", sugere o fisgar do corpo pelo significante.

Eventualmente sonha. Diz ter apreciado uma viagem ao interior do Estado para visitar alguns parentes, em companhia da mãe e de um dos irmãos. Indagada sobre o que gostara durante a viagem, responde sem hesitar: "Da aventura de não saber onde estava". Em seguida, explica-me que estava se referindo ao dia em que erraram de caminho e não sabiam como fazer para voltar, acrescentando que caminharam muito, muito, muito.

Em sua elaboração teórica acerca do fenômeno psicossomático, Didier Castanet levantou a seguinte pergunta, que desejamos retomar: "Como se pode dizer que, com o fenômeno psicossomático se fabrica alguma coisa que é como o nome, que tem uma relação com a marca, mas que, no entanto, não se prende na lógica do significante e é feita com o que é totalmente exterior ao significante, que é o gozo?[19]"

Como quer que seja, o corpo simbólico com seu gozo fálico bem diferente do gozo da vida, corpo histérico expulso

[19] Castanet. *O real do corpo: fenômenos psicossomáticos e sintoma – incidências clínicas* (2003, p. 75)

do discurso da ciência, encontrou acolhida em outro discurso. Freud o acolheu e, com ele, inaugurou um novo laço social. Lacan lhe deu continuidade, renovou-o inclusive, e enfatizou a necessidade do diálogo permanente da psicanálise com a ciência. Dentro dessa visada, atribuiu a nós, analistas, a difícil tarefa de reintroduzir o Nome-do-Pai – o qual funciona como ponto de basta do desvio que o significante opera sobre o corpo biológico – nas elucubrações dos homens de ciência.

De que modo enfrentaremos a falha epistemo-somática, por meio da qual o objeto *a* se realiza sobre o corpo é algo a que não se pode responder de forma conclusiva, menos ainda unívoca. Como lidar analiticamente com o gozo que se inscreve sobre o organismo e que assinala a satisfação autista de alguns sujeitos não psicóticos, mas para os quais as palavras parecem por vezes portadoras de um peso extraordinário? Saberemos acompanhá-los na ventura de "*a*", na aventura de quem não sabe onde está?

referências bibliográficas

ALBERTI, Sonia & CARNEIRO RIBEIRO, Maria Anita (org.). *Retorno do exílio: o corpo entre a psicanálise e a ciência*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

BAAS, Bernard & SALOSSZYC, Armand. *Descartes e os fundamentos da psicanálise*. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Revinter, 1996.

CARNEIRO RIBEIRO, Maria Anita. "O traço que fere o corpo". In: *Retorno do exílio: o corpo entre a psicanálise e a ciência*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

CASTANET, Didier. O real do corpo: fenômenos psicossomáticos – incidências clínicas. *Stylus*. Rio de Janeiro, n.6, 2003.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 1997.

DESCARTES, René. *Règles pour la direction de l'esprit* (1634). Paris: Bornes et Lettres. Bibliothèque de La Pléiade, s/d.

DESCARTES, René. *Discurso sobre o método* (1637). São Paulo: Hemus-Livraria Editora, 1978.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques* (1641). Paris: Presses Universitaires de France, 1re édition:1956, 2e édition "Quadrige": 1988, octobre.

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia* (1644). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

FREUD, Sigmund. A interpretação de sonhos (1905). In: *Edição Standart Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1972-1976. Vol.V.

FREUD, Sigmund. Análise de uma fobia em um menino de cinco anos (1909). In: *Edição Standart Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1972-1976. Vol. X.

FREUD, Sigmund. As pulsões e suas vicissitudes (1915). In: *Edição Standart Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1972-1976. Vol. XIV.

FREUD, Sigmund. O ego e o id (1923). In: *Edição Standart Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1972-1976. Vol. XIX

FREUD, Sigmund. O problema econômico do masoquismo (1924). In: *Edição Standart Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1972-1976. Vol. XIX

GRAVES, Robert. *Les mythes grecs.* Paris: Librairie Fayard, 1958. Vol. II.

KHAN, Axel. Morte do sexo? In: *O homem máquina, a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu (1949). In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

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

LACAN, Jacques. Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a "Verneinung" de Freud (1954). In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 8: A transferência* (1960-1961). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 10: A angústia* (1962-1963). Não publicado.

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

LACAN, Jacques. A ciência e a verdade (1965-1966). In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. Psicanálise e medicina (1966). In: *Interventiones y textos.* Buenos Aires: Manantial. (s/d)

LACAN, Jacques. Radiophonie. *Scilicet*, Paris, n.2/3, 1970.

LACAN, Jacques. La tercera (1973). In: *Interventiones y textos II.* Buenos Aires: Manantial, 1988

LACAN, Jacques. Nota italiana (1974). *Letra Freudiana.* Rio de Janeiro, n.0, ano XIV, 1995.

LACAN, Jacques. Le séminaire - livre 22: R. S. I. (1974-1975). *Ornicar?*, Paris, n.2/6. 1975.

LACAN, Jacques. Le Séminaire - livre 23: Le sinthome (1975-1976). *Ornicar?*, Paris, n.7/11, 1976-1977.

LE BRETON, David. Adeus ao corpo. In: *O homem máquina, a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 123-137.

NOVAES, Adauto (org.). *O homem máquina, a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

WINNICOTT, Donald W. Objets transitionnels et phénomènes transitionnels (1951-1953). In: *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Paris: Payot, 1969.

resumo

Com o objetivo de questionar o lugar do corpo entre a psicanálise e a ciência, o presente artigo parte da dicotomia cartesiana mente-corpo, assinalando alguns de seus efeitos no pensamento científico contemporâneo e trazendo à discussão o que Lacan denominou "a falha epistemo-somática". Dividido em três partes, aborda primeiramente o modo como o corpo se exilou no pensamento de Descartes e procede, na seqüência, à análise de seu necessário retorno na teoria freudiana. A última parte, centrada no relato do percurso analítico de seis anos de uma jovem que apresenta fenômenos psicossomáticos, levanta algumas questões sobre o gozo ligado a tais fenômenos e a direção do tratamento.

palavras-chave

Corpo, pensamento, falha epistemo-somática, fenômeno psicossomático, gozo

abstract

With the purpose of questioning the place of the body in psychoanalysis and science, this article begins with the Cartesian mind/body dichotomy, highlighting some of its effects in contemporary scientific thought and discussing what Lacan called "epistemo-somathic failure". Divided into three parts, the text refers to the body's exile from Descartes thought and then proceeds with an analysis of its necessary return in Freudian theory. The last part, focused on the report of an analytic journey lasting six years of a young woman showing psychosomatic phenomena, brings up some questions on the *jouissance* related to such phenomena and the guidelines towards its treatment.

key words

Body, thinking or thought, episthemo-somatic failure, psychosomatic phenomena, joy

psicanálise e dor:
concentrada está a sua alma

Elaine Starosta Foguel

O homem é um misto de lodo e água. Por que não há de a mulher ser feita de orvalho, de evaporações terrenas e raios luminosos, de partículas condensadas de arco-íris? Onde está o possível, onde está o impossível?

Jacques Cazotte, *O diabo amoroso*

introdução

O título deste trabalho[1] se refere a uma frase extremamente conhecida de Freud em seu texto sobre o narcisismo[2]: a libido se concentra no lugar da dor, no estreito orifício do molar. Essa imagem é, ao mesmo tempo, fenomenológica e metapsicológica. Ela é fenomenológica, pois quem sofre de dor se recolhe, retira o interesse das coisas do mundo. Toda a descrição da dor, seja esta de origem física ou psíquica, refere tristeza, depressão, isolamento, adoecimento no laço social, enfraquecimento das relações, ineficácia da palavra.

Essa descrição dos estados dolorosos é feita pelos psicólogos que estudam, medem e avaliam a dor, porém quem melhor aborda o tema é o antropólogo francês David Le Breton, o qual tem uma obra extensa sobre as questões do corpo na atualidade, e que publicou uma antropologia da dor no mundo ocidental hodierno. O autor descreve muito bem os vários níveis de ruptura dos laços sociais da pessoa afetada pela dor.

Por outro lado, a metapsicologia apontada nas palavras do poeta dá conta da distribuição libidinal nos estados dolorosos, quando o interesse se recolhe ao lugar do nervo exposto. A poesia possui amplo alcance uma vez que a metáfora concentra o gozo no estreito orifício do molar, também condensando as várias possibilidades de pensarmos o *afeto da dor*. Devemos interpretar o verso de acordo com a *dimensão real* da nossa clínica. A dor crônica é sintoma para a medicina. Para a psicanálise, porém, é primordialmente uma *afecção no real do corpo*

[1] As idéias aqui desenvolvidas sobre o tema da dor fazem parte de uma série de articulações decorrentes do atendimento psicanalítico no Ambulatório da Dor do Hospital das Clínicas da UFBA, em Salvador, desde 2000.

[2] Freud. Sobre o narcisismo (1914/1974, p. 98)

(e por isso afeto) que se organiza como compulsão à repetição[3].

Em 1925, no Anexo C à *Inibição, sintoma e angústia, Freud* chama a atenção para a circulação pulsional em torno do local dolorido: "[a dor] atua como um estímulo pulsional contínuo, frente ao qual permanecem impotentes as ações musculares, em outros casos eficazes, que subtrairiam do estímulo o lugar estimulado"[4].

Nesse mesmo texto, Freud enfatiza que na dor, diferentemente da angústia, não se trata de uma ameaça de perda do objeto, mas de uma *verdadeira perda.* Ora, a operação real de falta do objeto comporta uma atualização da privação, em que sabemos produzir-se um buraco real.[5] O sofrimento de dor contínua é uma vivência de desamparo radical.

As duas chamadas de Freud no Anexo C vão ao encontro dessa repetição paradoxal denominada por ele *pulsão de morte:* Aqui não se verifica a fruição de um prazer, tampouco uma descarga libidinal homeostática. O gozo vai num crescente, rumo ao que a medicina chama cronicidade; paradoxalmente, o corpo goza do objeto dor, no sentido esclarecido por Lacan: "Pois o que eu chamo de gozo, no sentido em que o corpo se experimenta, é sempre da ordem da tensão, do forçamento, do gasto, inclusive da proeza"[6].

o gozo do outro

Lacan articula gozo e dor em 1966, na conferência *Psicanálise e medicina*: "Incontestavelmente há gozo no nível onde começa a aparecer a dor, e sabemos que é só nesse nível de dor que pode experimentar-se toda uma dimensão do organismo que de outro modo permanece velada"[7].

Esta citação, longe de encerrar o assunto do gozo pulsional, é um desafio, pois a teoria do gozo em Lacan comporta a economia das três dimensões da linguagem enodadas em torno de um centro vazio, lugar de mais gozar, que "turbilhona" os funcionamentos do real, do simbólico e do imaginário: *gozo Outro, gozo fálico* e mesmo *gozo do sentido,* como sugere, em *Televisão,* com *jouis-sense.*[8] São estes os três lugares em que o ser falante vive uma ex-sistência faltosa, incompleta de gozo, submetida às operações de falta. Nas ex-sistências estão localizados os efeitos de gozo, os efeitos de não relação e os efeitos de sentido.

A dor invade o corpo como *gozo Outro*; é uma afecção sem nome, não se subordina à cadeia significante, ao contrário, provoca o grito, o gemido; a palavra aí não tem efeito. A dor de

[3] Foguel. *O saber do psicanalista* (2002, p. 78-79).

[4] Freud. Inhibición, sintoma y angustia (1925/1996, p. 159)

[5] Lacan. *O seminário - livro 4: A relação do objeto* (1956/1995, p. 59).

[6] Lacan. Psicoanálisis y medicina (1966/1985, p. 95)

[7] *Ibid*, p. 95.

[8] Lacan. *Televisão* (1973/1993, p. 25)

longa duração altera o laço social, modifica as relações com o mundo. O fantasma vacila. Angústia, ansiedade, irritação, estranheza, semblante e humor deprimidos sempre aparecem. O corpo, na dimensão de "organismo", é sentido como um Outro corpo, desconhecido, com o qual não se pode mais contar como antes.

O gozo do Outro não se subordina à castração e a dor não se inclina em face das leis da linguagem. Na escolha pela denominação gozo do Outro, Lacan chama a atenção para o caráter genitivo na relação entre os dois significantes, gozo e Outro, uma vez que não há Outro do Outro que possa garantir essa completude. Há o gozo fálico, que se escreve, e há o gozo Outro, impossível de se escrever, mas suposto imaginariamente ao Outro.

O gozo do Outro é fora da linguagem, mas não pode ser descrito como puro gozo do real, uma vez que todo corpo humano é imaginarizado. Em *A terceira* (1974), Lacan diz que "o corpo se introduz na economia do gozo [...] pela imagem do corpo. A relação do homem com o que assim chamamos seu corpo, *se algo sublinha muito bem que é imaginária, é o alcance que tem nela a imagem*"[9]. Sem a intervenção da imagem, o corpo seria opaco.

[9] Lacan. La tercera (1974/1988, p. 91)

Quanto ao simbólico, está fora do gozo do Outro, mas, ao mesmo tempo, encontra-se enodado e presente na estrutura borromeana da linguagem, trabalhando em silêncio. O inconsciente é um "saber que não pensa, nem calcula, nem julga, o que não o impede de trabalhar"[10].

[10] Lacan. *Televisão* (1973/1993, p. 31)

Quando se iniciam as entrevistas psicanalíticas, a imaginarização feita no real é o que primeiro se evidencia: na fala, nos gestos, na descrição do fenômeno, na apalpação do próprio corpo, na apresentação do local da dor, superfície e profundidade. Para mostrar a dor na superfície do corpo, as pessoas afagam o lugar da dor; se a dor é sentida dentro, elas apertam com os dedos como se pudessem tocar as entranhas. Nas cefaléias, muitas vezes batem com os nós dos dedos no crânio, para produzir um som que dizem ser oco, e que querem fazer ouvir. Algumas vezes, infelizmente, o oco direto do real é tudo o que conseguem referir, junto com as queixas, sem que nenhuma hipótese ou construção venha barrar esse estranho som da dor.

Quanto ao trabalho silencioso do inconsciente, este se evidencia pelo que não mostra: o "paciente do médico" sonha com uma cura pela pílula, e vem impregnado de seu recalque cuja mentalidade, datada de 1650, insiste que a teoria da espe-

cificidade cartesiana se verifique. Em outros termos, o sintoma teria uma causa e esta, uma vez suprimida, faria seu efeito desaparecer. E de preferência, um suposto saber deveria fazer isto pelo paciente. Infelizmente, para médicos e doentes, nem tudo na medicina é apendicite...

A mostração do inconsciente no nó borromeano se dá no espaço de vizinhança do simbólico, no funcionamento metafórico e fonético da linguagem. O prolongamento desse espaço em direção ao real, no entanto, escreve o sintoma como letra, uma continuidade do simbólico invadindo o real. Neste lugar ele é repetição que remete a si próprio, não desliza. É o lugar do sintoma para análise, e este quase nunca corresponde ao sintoma médico em razão do qual o paciente foi encaminhado.

[11] Lacan, *O seminário - livro 5: As formações do inconsciente* (1958/1999, p. 335)

No Seminário *As formações do inconsciente*, Lacan declara: "O que chamo de sintoma é aquilo que é analisável"[11]. Na seqüência, comenta sobre Elizabeth von R.: "A dor [...] apresentou-se, a princípio, de uma maneira que parecia inteiramente fechada"[12].

[12] *Ibid.*, p. 338.

Lacan trabalha o sintoma como máscara que articula um duplo caráter do desejo inconsciente. Como *reconhecimento do desejo* (da ex-sistência do desejo, da sobrevivência do $) uma vez que pelo sintoma o *isso fala*, ou seja, um *reconhecimento por ninguém*, implícito no funcionamento do significante que representa um $ para outro significante, e não para outra pessoa, como querem os comportamentalistas. A outra vertente do sintoma apontada por Lacan é o *desejo de reconhecimento*, em que o desejo está rejeitado, é um *desejo de nada*[13].

[13] *Ibid.*, p. 338.

O desejo no sintoma se estrutura em torno do *ninguém* e do *nada*, implicando um exercício de compulsão à repetição para salvar a subjetividade, de um lado, e para tentar gozar, do outro. Freud, em *Cinco lições de psicanálise*[14], compara dois monumentos da cidade de Londres a sintomas histéricos, pois tanto os monumentos quanto os sintomas são símbolos da memória de eventos traumáticos. Além disso, se concordamos em localizar o sintoma na dimensão real, temos de acrescentar a ferocidade da repetição para além da representação simbólica teorizada por Freud: se o real não cessa de não se escrever na busca da relação sexual, a repetição constitui-se em um *monumento ao impossível*.

[14] Freud. Cinco lições de psicanálise (1910/1974, p. 19).

Muitos pacientes do ambulatório chegam ao psicanalista falando apenas da dor, dos tratamentos, das medicações. A direção do trabalho do analista é que eles falem de si e de tudo o mais que lhes vier a falar. Já sabemos o resultado dessa dire-

ção: revelam-se sintomas mentais, de uma ordem fortíssima de repetição e ferocidade; localizam-se inibições há muito cristalizadas e aparentemente egossintônicas, e muita angústia. O sujeito aparece nos sonhos e nas outras formações do inconsciente; o $ é sincrônico e evanescente, e se faz presente ao tempo em que o real é abordado pela fala do analisante no tratamento, sempre como ruptura e descontinuidade.

Assim, pode se constituir uma neurose de transferência, como Freud preconizou. A dor então entra na fala do analisante em um outro discurso. A psicanálise é o único atendimento, entre os vários da equipe multidisciplinar, em que um sintoma não é abordado diretamente no intuito de fazê-lo sumir.

o gozo fálico

O sintoma analítico se expressa como gozo na linguagem, como gozo fálico, submetido às operações de falta. A função fálica organiza a sexualidade possível e limitada ao humano; graças a isto, a *língua civiliza este gozo*[15]. No gozo fálico, o corpo goza de objetos, referidos ao objeto *a*, centro da falta; é o lugar de junção real e simbólica, em que a linguagem intermedeia o gozo de objetos localizados no corpo.

[15] Lacan. La tercera (1974/1988, p. 89).

No entanto, apesar da proximidade, sintoma e gozo fálico não devem se reduzir um ao outro; o gozo fálico é a função fálica possível e o sintoma, apesar de insistir no real, deve amansar-se até o ponto em que *a linguagem possa fazer com ele equívoco*[16]. Podemos também supor que, se o gozo fálico e o sintoma ocupam o mesmo lugar na estrutura da linguagem, temos o que Freud chamou uma formação de compromisso, e não uma modificação no sintoma.

[16] *Ibid*, p. 96.

A direção descrita é válida para os casos de dor com ou sem lesão de tecido, desde que se constitua uma demanda e um desejo de tratamento; não interessa à psicanálise circunscrever sua competência apenas aos casos de histeria de conversão, pois isso reduziria injustamente seu alcance.

o sentido

Em 1920, quando Freud teorizou a pulsão de morte, tornou-se imperativo que a psicanálise saísse do terreno da compreensão. Não é possível "compreender" que o ser humano repete o mórbido. É incompreensível. Se for mesmo verdade que alguma adaptação deve ser feita no atendimento psicanalítico nas instituições, essa modificação *nunca* deverá ser a busca do sentido. A busca do sentido transforma a escuta psicanalítica numa psicoterapia do imaginário, o que seguramente alie-

na mais ainda o neurótico ao desejo do Outro, além de engordar o sintoma.

Por outro lado, Lacan nos adverte a estreitar o sentido em direção ao real: *é para reduzir este sentido que vocês operam*[17]. Para isso, aborda o aspecto fonético do significante na fala, ao que a jaculação pode produzir de sentido real, não no deslizamento próprio da cadeia significante, mas numa redução do gozo. Para isso, introduz o estudo do real que ex-siste em cada consistência, inclusive no lugar do sentido, em que simbólico e imaginário estão juntos. $\exists x.f(x)$ é a fórmula geral da função de ex-sistência, e se ocorre de x ser zero, os matemáticos escrevem uma raiz imaginária, como raiz quadrada de -1, a partir da qual podem continuar certos cálculos. Logo, há real no sentido, o sentido não escreve tudo, ele pode deslizar ao infinito sem jamais escrever a relação sexual.

Este sentido real almejado, *que dura e se mantém*[18], é abordado na análise pelo significante, não em seu aspecto de deslizamento, mas em seu aspecto jaculatório. As intervenções que propiciam que esse efeito se verifique *a posteriori* terão que ser vistas na singularidade de cada tratamento. No entanto um corte na sessão no lugar do encontro com o real pode marcar um ato de limitar a metáfora, com o efeito real de sentido. Nesta consistência de nó de três, um sentido real faz a amarração necessária na análise, *pois esta ex-sistência é o que responde ao real*[19].

[17] Lacan. R. S. I. (1974-1975), (Inédito, p. 3.)

[18] *Ibid.*, p. 30.

[19] *Ibid.*, p. 30.

finalização

Quanto a uma suposta representação que a dor poderia ter antes da entrada em análise, só podemos afirmar que a dor representa a própria dor ao mesmo tempo em que se refere à dor própria. Porém essa referência, caso apareça, será construída pelo analisante durante a psicanálise. Não cabe ao analista levantar hipóteses e/ou emitir associações envolvendo o que denominamos sintoma médico. Essa prática é sugestiva e não constitui um ato analítico: além de produzir alienação do analisante ao ego do analista – efeito indesejável na direção do tratamento –, impede a entrada em análise.

Ademais, esse tipo de intervenção parte do pressuposto médico pré-freudiano de que a um sintoma corresponderia uma causa, e ignora o conceito de sobredeterminação. Por esses motivos, a dor jamais deve ser "interpretada" pelo imaginário do analista. Não haveria um substrato ético para tal ato, que conduziria ao pior.

referências bibliográficas

CAZOTTE, Jacques. O diabo amoroso. In: SOUZA LEITE, Marcio Peter de e CAZOTTE, Jacques. *O Deus odioso. O diabo amoroso: Psicanálise e representação do mal*. São Paulo: Escuta, 1991.

FOGUEL, Elaine S. Psicanálise e dor. *O saber do psicanalista*. Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico, p. 73-86, 2002.

FREUD, Sigmund. Cinco lições de psicanálise (1910). In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. XI.

FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo (1914). In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. Vol. XIV.

FREUD, Sigmund. Inhibición, síntoma y angustia (1925). In: *Sigmund Freud Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996. Vol. XX.

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

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 4: A relação de objeto* (1956-1957). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 22: R. S. I.* (1974-1975). Inédito.

LACAN, Jacques. Psicoanálisis y medicina (1966). *Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Manantial, 1985.

LACAN, Jacques. *Televisão* (1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

LACAN, Jacques. La tercera (1974). In: *Intervenciones e textos 2*. Buenos Aires: Manantial, 1988.

LE BRETON, David. *Anthropologie de la douleur*. Paris: Métailié, 1995.

resumo

Este trabalho é uma reflexão sobre a clínica psicanalítica com base em atendimentos no Centro Multidisciplinar de Dor, no Hospital das Clínicas da Universidade Federal da Bahia. O texto descreve e localiza no nó borromeu a diferença entre sintoma médico e sintoma para o tratamento psicanalítico na transferência; a partir disto, articula a dor com a teoria dos gozos segundo a mostração lacaniana (Gozo A, gozo fálico, *jouis-sense*); reflete sobre a ética da direção do tratamento, concluindo que esta deve ser a mesma na instituição e na clínica privada. Discorre, por fim, sobre a abstinência do analista em emitir interpretações imaginárias em relação ao sintoma médico, pois esta prática não pertence à direção do tratamento.

palavras-chave

Dor, gozo, sintoma

abstract

This work presents an analysis of psychoanalytic practice in the context of the Multidisciplinary Pain Center (Hospital das Clínicas, Universidade Federal da Bahia). The article describes and locates in the Borromean Knot the differences between the medical and the psychoanalytical symptom, which only occurs during the treatment through transference. From this point on, the text interrelates the concept of pain and the *jouissance* theory according to Lacan's Borromean Knot (J(A), *Jouissance* phallic, *jouis-sense*); it is argued that the ethics of the psychoanalytical treatment of chronic pain patients must always be the same, whether the treatment occurs in an institution, or in a private clinic. In its conclusion, the text calls attention to the necessary abstinence of the analyst regarding his own associations and imaginary interpretations.

key words

Pain, *jouissance*, symptom

direção do tratamento



a compulsão à repetição nas brincadeiras infantis[1]

Lenita Pacheco Lemos Duarte

introdução

Em *Além do princípio do prazer*, de 1920, Freud supõe existir na mente uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio do prazer, relacionando com essa repetição os sonhos que ocorrem nas neuroses traumáticas, o comportamento dos pacientes na transferência e o impulso que leva as crianças a brincar.

[1] Trabalho apresentado na III Jornada: A Clínica Lacaniana – Fundamentos e Práxis. RJ, 2001.

Ao observar a primeira brincadeira inventada por seu neto de um ano e meio, Freud descobre o significado da enigmática atividade que ele repetia constantemente. A criança brinca de atirar um carretel para em seguida fazê-lo reaparecer, com a particularidade de expressar "o, o, o, ó e da[2]", a que Freud associa às palavras *Fort-Da*, as quais indicam, respectivamente, o desaparecimento e o retorno do referido objeto. Desse modo, a criança repete ativamente no jogo a experiência que viveu passivamente: a partida de sua mãe.

[2] Freud. Além do princípio do prazer (1920/1976, p. 26)

Para Freud, esse jogo se relaciona à "grande realização cultural da criança"[3]. Quer dizer, o menino não pôde ter achado agradável ou mesmo ficado indiferente à partida da mãe, e uma maneira de obter compensação por isso é encenar ele próprio o desaparecimento e a volta dos objetos que estavam ao seu alcance. Dessa forma, a criança transforma sua experiência em jogo, principalmente o primeiro, o da partida, encenado muitas vezes, em busca de um final satisfatório. Inicialmente, o menino estava numa situação passiva, dominado pela experiência; ao repeti-la, contudo, por mais desagradável que fosse, assumia no jogo o papel ativo.

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

De acordo com a interpretação freudiana, tais esforços podem ser atribuídos a uma pulsão de dominação que atua de modo independente ao fato de a lembrança em si mesma ser desagradável ou não. Jogar o objeto de maneira que ele vá embora pode satisfazer um impulso da criança de vingar-se da mãe por se afastar dele, o que é suprimido na vida real. Nesse caso, tem um significado de desafio, ou seja, em vez de a mãe

deixar a criança, esta é que a manda embora por não mais precisar dela. Freud exemplifica outros casos em que as crianças gostam de expressar impulsos hostis semelhantes, lançando para longe de si objetos, em vez de pessoas. Ele fica em dúvida se o impulso para elaborar alguma experiência de dominação, para se tornar seu senhor, pode se expressar como um evento primário independente do princípio do prazer. Justifica que, no caso estudado, a criança só foi capaz de repetir a experiência desagradável na brincadeira porque a repetição envolvia uma produção de prazer de outro tipo, uma produção mais direta.

Freud nos ensina "que nas brincadeiras infantis as crianças repetem tudo o que lhes causou uma grande impressão na vida real e, assim procedendo, ab-reagem à intensidade da impressão, tornando-se, por assim dizer, senhores da situação"[4]. Ele ressalta, ainda, que todas as brincadeiras das crianças são influenciadas por um desejo que as domina incessantemente, ou seja, o desejo de crescer e poder fazer o que os adultos fazem. Também é possível observá-las transformar experiências assustadoras em temas de suas próximas brincadeiras. Ao passar da passividade da experiência para a atividade do jogo e transferir a experiência desagradável para um de seus colegas, a criança se vinga em um substituto. Contudo, a partir de sua pesquisa, Freud concluiu que não é necessário supor que exista uma pulsão imitativa especial que possibilite o motivo para a criança brincar, assim como a natureza desagradável de uma experiência nem sempre se torna inapropriada para a brincadeira.

[4] *Ibid.*, p. 28.

Lacan, na primeira parte do seu ensino, ao retornar a Freud, nomeia a experiência do *Fort-Da* como o paradigma da "simbolização primordial"[5]. O fato de pronunciar uma palavra para nomear a mãe significa que esta não apenas é um objeto primordial, como tornou-se um símbolo. A simbolização introduz uma mediação da linguagem na relação mãe-filho. A oposição dos dois fonemas, *Fort-Da*, indica o protótipo da entrada na estrutura da linguagem. Em *O seminário - livro 11*, Lacan termina por indicar que o objeto lançado pela criança a representa.

[5] Lacan. *O seminário - livro 5: As formações do inconsciente* (1957-1958), (1999, p. 194)

Segundo Freud, a compulsão à repetição também surge durante o tratamento dos neuróticos na transferência e, para compreendê-la, é preciso considerar que as resistências não são do inconsciente. O recalcado se esforça em abrir caminho para a consciência ou para uma descarga por meio de uma ação real. Como ressalta Freud, o paciente não pode recordar

todo o material do passado que se acha recalcado nele, sendo obrigado, a repeti-lo como se fosse uma experiência contemporânea. Além disso, as resistências durante o tratamento "se originam do ego e, então, imediatamente perceberemos que a compulsão à repetição deve ser atribuída ao recalcado inconsciente"[6]. A maior parte do que é re-experimentado na compulsão à repetição deve causar desprazer ao ego, pois traz à luz as atividades pulsionais recalcadas, rememorando experiências que não incluem possibilidade alguma de prazer. Assim, os pacientes neuróticos repetirão nos fenômenos transferenciais as situações indesejáveis e emoções desagradáveis vivenciadas na mais tenra infância, apesar da insistente resistência do ego em mantê-las recalcadas.

[6] Freud. Além do princípio do prazer (1920/1976, p. 33)

A seguir, apresento um caso clínico que ilustra esse contexto teórico, que nomeio "O mito da 'hipótema imbelical'".

a compulsão à repetição nas brincadeiras de ivo

Ivo foi adotado aos 11 meses, quando sua mãe o escolheu num orfanato por seu "sorriso cativante" Quando Ivo completou quatro anos, advertiram-na de que era preciso revelar que ela e o marido eram os seus pais adotivos. Após terem dado esta informação ao filho, levaram-no ao orfanato várias vezes para conhecer as pessoas que o assistiram e o local onde vivera. O menino, na época, não esboçou qualquer reação, demonstrando "passividade e indiferença", como relatou a mãe. Tal fato coincidiu com o episódio da separação da avó materna, que tomava conta dele enquanto sua mãe trabalhava, sendo deixado desde então numa creche. Logo depois, Ivo começou a ficar muito agitado e agressivo. Na escola, também passou a desafiar a professora e a bater nos colegas, assim como a tentar destruir o que encontrava ao seu redor.

Encaminhado à análise aos seis anos, dirigiu-se inicialmente às gavetas e caixas de jogos, vasculhando tudo. Ao ser indagado sobre o que procurava, disse irritado: "Não sei". O que mais importava para ele era "jogar para o alto" qualquer objeto que estivesse ao seu alcance, enquanto gritava: Ah! Ah! Ah! Chamava a atenção a insistência que Ivo demonstrava em fazer desaparecer os objetos que tinha em mãos, lançando-os para longe, fora de nosso alcance e, às vezes, fora de nossa visão. Por inúmeras vezes, jogava a bola para a analista pedindo que a retornasse para ele e, em seguida, isolava-a, atirando-a repetidamente "para o alto", para cima de uma estante duplex. E isso ele repetia com os bonecos de fantoche, com as garrafas de boliche, enquanto ria, satisfeito ao ver a analista impotente

diante daquela situação, sem poder alcançar os objetos que fizera desaparecer.

Nas sessões seguintes, visivelmente preocupado e ansioso, procurava pelos brinquedos atirados, querendo saber se eu os havia apanhado de volta. Ao vê-los, mostrava-se mais calmo, porém insistia em repetir a mesma atividade. Certa vez, muito excitado com o jogo, pediu-me para sair da sala com elee para falar com sua acompanhante sobre uma lembrança que lhe ocorrera: "Não foi verdade, Mônica, que eu joguei 'para o alto', pela janela, duas flores e que eu fiquei esperando elas caírem, e que só uma caiu e que a outra desapareceu?". Gesticulando, angustiado, continuou: "Eu não vi a outra flor cair. O que será que aconteceu?". Após a confirmação da tia, retornou à sala e continuou associando livremente: "Sonhei que um ladrão entrou na minha casa e raptou a minha mãe, levando-a para um lugar desconhecido". Pergunto: "E ela foi encontrada?" "Não me lembro porque acordei". "E quando você acordou, ela estava em casa?" "Sim, estava". Após essas associações ocorridas na transferência analítica e o relato do sonho como manifestação do inconsciente, Ivo mudou a brincadeira. Agora, fazia com que os objetos lançados à analista retornassem às suas mãos, os quais, em seguida, eram novamente lançados a ela, e assim sucessivamente, enquanto pulava e gritava de alegria, insistindo em repetir o jogo completo de ida e volta.

Em várias sessões, Ivo passou a trazer de casa miniaturas de bonecos e pedia para lavá-los, alegando que estavam sujos, até certo dia dizer-me que ele era um bruxo. "Bruxo, por quê?" perguntou a analista. "Porque a minha cabeça está cheia de pensamentos sujos e ruins", disse ele. "Que pensamentos são esses?" "É segredo, não posso falar". E imediatamente continuou: "Mas sabe, eu também sou um mágico!" Pontuo: "Mágico?" Ele ri enquanto pergunta: "Quer ver?" Ele fecha os olhos e, permanecendo imóvel, levanta os braços e, ao estalar os dedos, assume uma postura de poder e domínio, dizendo: "Agora eu posso fazer aparecer e desaparecer o que eu quiser. Lenita, sabe quem está aqui?" Quem? "A Serena". Pontuo: "Serena?" "É uma bruxa, minha amiga, minha ajudante, que também faz mágicas. Também tem outra amiga, a Samanta, que é da minha família". A partir daí, uma ou outra de suas amigas bruxas estava sempre presente nas sessões. Com tiques e mímicas faciais, fazia "aparecer e desaparecer" suas amigas imaginárias, enquanto revelava vários outros nomes como "Andorra, Cupido, Serafim, Clara, todos moradores do castelo das bruxas, que fica fora do planeta Terra", como dizia. Comentou

que sua mãe também os visitava e que, às vezes, dormia com eles. Em outra sessão, passou a falar repetidamente o nome de uma bruxa da qual dizia não gostar, e o interessante é que o nome dela era o mesmo de sua mãe adotiva, mas com outro sobrenome. A analista pergunta: "Este nome não é o mesmo nome da sua mãe?" "É, mas não é a minha mãe, esta é outra. Ela é minha inimiga há muito tempo. Ela mora num castelo onde eu fui com minha mãe quando eu era pequeno". Aqui, Ivo parece fazer clara alusão à questão de sua filiação e às visitas feitas ao orfanato onde viveu. Pergunto: "Mas por que ela é sua inimiga?" "Depois eu conto". Ele evita tocar nesse assunto, mas logo exclama: "Ela é uma hipótema imbilical". "O que é isso?" "É uma coisa das bruxas e das fadas". Tal articulação significante aponta para um nó de significações que tem uma lógica a ser decifrada que parece apontar para se referir ao tema de sua gestação, para o cordão umbilical e, em última instância, para o enigma de sua mãe biológica e de seu nascimento.

Numa sessão posterior, trouxe um cartãozinho em que havia desenhado uma casa com purpurina dourada. Dizia que o cartão seria meu, mas que eu só poderia tocá-lo após a autorização de sua mãe. Insistiu muito para telefonar para ela, alegando que também precisava avisá-la que o tio, "um bruxo", estava internado. Acabo concordando, e Ivo, procurando se esconder, falou baixinho com ela. Em seguida, entregou-me o cartão, pedindo que eu o virasse e, para minha surpresa, do outro lado, estavam impressos os seus dados de identificação: nome, sobrenome, filiação, data de nascimento, plano de saúde e endereço. A partir desse ato, Ivo disse que eu fazia parte da sua família, que poderia freqüentar sua casa e também fazer mágicas. Mas, ao mesmo tempo, recomendou-me muito cuidado com o cartão brilhante que o identificava, indicando a pergunta sobre o desejo: pode ela me perder?

Posteriormente, Ivo resolveu desenhar e convocou a analista para fazer labirintos que ocupavam toda a folha. Depois foi pontilhando o percurso com diversas cores e, ao ser indagado sobre o significado do desenho, falou: "São luzes que iluminam dentro do túnel". Continuou repetindo este tema, enchendo várias folhas só com pontos coloridos. Pergunta a analista: "O que é isso?" "São luzes que deixam tudo iluminado, vou levar esses desenhos para casa".

Durante várias sessões, pedia-me para contar e representar a história do chapeuzinho vermelho, solicitando que repetisse a parte em que o lobo engolia a avó. Em seguida, era ele

quem encenava a história, insistindo em interpretar o lobo seguindo Chapeuzinho, o desaparecimento e o retorno da vovozinha. Era imprescindível no cenário um foco de luz que iluminasse os movimentos do ator. "É para ver melhor", dizia.

Ivo retorna numa outra sessão pedindo para lavar os bonequinhos, enquanto insistia em deixar a pia transbordar. A analista volta a perguntar sobre os pensamentos sujos e ele acaba dizendo "que pensa em fazer coisas malucas". "Malucas?!" Ele confirma dizendo que, às vezes, a "bruxa Andorra" bate com a vassoura no lustre e quebra tudo, mas num passe de mágica ele corre e junta todos os caquinhos. Porém, em seguida, revela: "Também sou de quebrar coisas. Bati com um pau, de propósito, na lâmpada da garagem da minha casa e caiu tudo na minha cabeça. Minha tia ficou apavorada. Isso foi de verdade". Logo depois, paradoxalmente, Ivo pediu que eu inventasse vários tipos de "anjos" para ele copiar ao lado da árvore de natal que desenhava para enfeitar sua casa.

Recentemente, Ivo vem dizendo que sua família é diferente das outras e que descobriu isso porque colocou todos os nomes e endereços da mãe, avó, tia, tio e primo num computador, e que este lhe informou que são todos bruxos. Pergunto: "Mas não eram mágicos?" "Eram, e eu vou continuar investigando essa história que é muito estranha". Desde então, faz associações com seu sobrenome, um significante similar ao significante "mágica", descobrindo pontos em comum e atribuindo a si mesmo certas qualidades e características especiais de personagens de contos de fadas.

considerações teóricas

O que Ivo vem querendo expressar no processo analítico, com suas brincadeiras e jogos que se repetem com tanta insistência? Estes nos revelam uma compulsão à repetição que mostra o retorno do recalcado, ou seja, a tentativa de Ivo recordar e elaborar episódios desagradáveis de angústia, relacionados às situações traumáticas de separação vivenciadas numa época primitiva do seu desenvolvimento. Em vários momentos de sua análise, parece encenar as idas e vindas do orfanato e da casa da avó, encarnando um objeto que era enviado e depois retornava. Nesse vai-e-vem, ora apareciam, ora desapareciam várias pessoas que dele cuidaram enquanto permanecia passivo.

Durante o processo analítico, Ivo constrói sintomas e ficções que remetem a enigmas a serem decifrados. Segundo Freud, o sujeito diz pelo sintoma por não poder dizer de outra maneira.

O sintoma, como palavra a dizer, pede para ser ouvido. A repetição do sintoma é o signo da insistência desse "apelo". Para Lacan, por sua vez, a compulsão à repetição é a insistência da cadeia significante.

O analisante, diante da impotência para resolver suas questões, endereça seu sintoma à analista, a "Serena" Lenita, inicialmente sua ajudante de mágicas e bruxarias, depois membro de sua família, para que o ajudea a percorrer os "labirintos" de sua vida, repleto de perguntas sem respostas, como: "o que aconteceu com a outra flor que desapareceu?" e "e a mãe raptada no sonho, onde está?" Não seria a analista "a luz dentro do túnel", como ele diz, o sujeito suposto saber que poderia iluminar a verdade sobre sua origem, filiação, a maternidade, enfim, sobre o desejo que o gerou?

Lacan formaliza o matema da transferência[7], em que um significante do analisante (S) se dirige a um significante qualquer (S_q), que vem representar o analista. É dessa articulação significante, do que é simbólico da transferência, que a associação livre começa a se desenrolar na própria transferência, sinalizando a entrada em análise.

[7] Quinet. *As 4 + 1 condições de análise* (1991, p. 30-6)

$$\frac{S}{s\,(S_1,\ S_2 \ldots S_n)} \longrightarrow S_q$$

É por meio do significante "Serena, a bruxa amiga" (S_q), que também faz mágicas, que se estabelece a transferência com a analista, situada inicialmente no lugar de sua mãe adotiva, a quem Ivo, "o bruxo cheio de pensamentos sujos, ruins e malucos" (S), endereça ora suas brincadeiras agressivas, ora sua demanda de amor e ajuda para compartilhar seus sintomas e sonhos, na procura por desvendar o segredo de sua identidade e filiação.

A analista é convocada como parceira para ajudá-lo a decifrar seu enigma, que é a questão relativa às duas mães: a que o abandonou, que o "jogou para o alto, para o castelo das bruxas", e a que o desejou e o acolheu, adotando-o, dando-lhe amor, uma casa, um nome e sobrenome. Assim, vimos simbolicamente uma duplicação das mães, ora representadas pelas flores, "a que sumiu e a outra que caiu voltando às suas mãos", ora pelas bruxas, "uma que desapareceu e outra que retornou, uma inimiga e outra amiga", respectivamente. Sua ascendência familiar está em questão, está no lugar de algo a ser descoberto, em que um significante associado ao significante "mágica"

está presente no sobrenome que recebeu da família adotiva. Qual seria o passe de "mágica" a ser dado para desvendar esse segredo, esse enigma, essa "hipótema imbilical", como diz? É à analista que Ivo dá seu cartão de identificação, o objeto agalmático, o objeto "brilhante", autorizando-a a entrar na sua casa, no seu mundo de magias e bruxarias, a quem dirige sua demanda de amor e seu desejo de saber a respeito de sua história, sinalizando a demanda de análise, ou seja, seu consentimento para entrar efetivamente no dispositivo. Observa-se uma mudança subjetiva com a entrada em análise, quando Ivo passa do "não saber o que procura", vasculhando de forma repetitiva tudo ao seu redor, ao relato de um sonho em que emerge o sujeito do inconsciente, a partir do qual passa a associar livremente, procurando investigar e a questionar ativamente os mistérios e as dúvidas sobre si mesmo, sua mãe e seus familiares (são bruxos ou mágicos?), utilizando-se, inclusive, da ajuda de um computador. Além disso, nota-se sua tentativa de anular, com "passes de mágica" e "enfeites angelicais", seus atos agressivos e destrutivos que se manifestam como respostas à angústia que o acomete diante dos fatos ocorridos na sua vida.

Neste caso, observamos que diversas brincadeiras ilustram bem o jogo do *Fort-Da*. Por exemplo, ao transformar-se num "mágico", Ivo obteve o controle da situação, determinando o momento de poder desaparecer e voltar a aparecer, assim como suas amigas bruxas, a vovó de Chapeuzinho Vermelho, que foi engolida pelo Lobo Mau, e outros familiares de sua fantasia. Em suas brincadeiras, Ivo "joga para o alto" como foi jogado por sua família biológica. A expressão significante "jogar para o alto", que se repete nos seus atos e na sua fala, não seria uma forma de se vingar daqueles que o abandonaram também atirando-os para o alto e para longe? Por meio da experiência analítica, Ivo passa pouco a pouco do *acting-out* para os ditos e outras formas de dizer, ao expressar fantasias, recordações e um sonho traumático de separação de sua mãe. Podemos interpretar o jogo do *Fort-Da*, ora representando a(s) mãe(s), biológica ou adotiva, ora ele mesmo, como o próprio objeto da cena.

Como vimos, é com a construção do romance familiar que Ivo tenta dar conta de sua história particular, da relação com os Outros, buscando construir um mito para expressar sua questão neurótica obsessiva e para semi-dizer sua verdade.

referências bibliográficas

CARNEIRO RIBEIRO, Maria Anita (ed.). *Marraio*, Rio de Janeiro, n. 1, 2001.

FREUD, Sigmund. A interpretação de sonhos (1900-01), parte II. In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. V.

FREUD, Sigmund. A psicopatologia da vida cotidiana (1901). In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. VI.

FREUD, Sigmund. Os chistes e sua relação com o inconsciente (1905). In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. VIII.

FREUD, Sigmund. Sobre as teorias sexuais das crianças (1908). In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. IX.

FREUD, Sigmund. Romances familiares (1909). In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. IX.

FREUD, Sigmund. O Homem dos ratos (1909). In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. X.

FREUD, Sigmund. Conferência XVII: "O Sentido do Sintoma" (1916). In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XVI.

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

FREUD, Sigmund. Inibições, Sintomas e Angústia (1916[1925]). In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XX.

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

LACAN, Jacques. A subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano (1958). In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 4: A relação de objeto* (1956-1957). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

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

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 8: A transferência* (1960-1961). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

LACAN, Jacques. Duas notas sobre a criança. *Opção Lacaniana*, São Paulo, n. 21,1998.

MILLER, Judith. (org). *A criança no discurso analítico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

NOMINÉ, Bernard. *O sintoma e a família*. Conferências Belorizontinas. EPB-MG, outubro,1997.

QUINET Antônio. *As 4 + 1 condições de análise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

QUINET, Antônio. *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

QUINET, Antônio. *Zwang und trieb:* sintoma obsessivo, com-pulsão à repetição. In: CARNEIRO RIBEIRO, Maria Anita e BARROS DA MOTTA, Manuel. *Os destinos da pulsão*. Rio de Janeiro: Kalimeros, 1997.

resumo

No artigo *Além do princípio do prazer*, de 1920, Freud supõe que existir na mente uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio do prazer, relacionando com essa repetição os sonhos que ocorrem nas neuroses traumáticas, o comportamento dos pacientes na transferência e o impulso que leva as crianças a brincar. No presente trabalho, procuro ilustrar, por meio de um caso clínico, que nomeio "o mito da 'hipótema imbelical'", em que uma criança adotada tenta decifrar de diversas formas o enigma da sua filiação. Durante a experiência analítica, passa de uma posição passiva, de objeto, ao domínio da situação, repetindo na transferência com a analista brincadeiras nas quais ora se coloca como bruxo, ora como mágico, e faz desaparecer e aparecer os objetos amados e odiados. As manifestações do inconsciente evidenciam como a criança passa do *acting out* para os ditos, expressando fantasias, recordações e um sonho traumático de separação, nos quais é possível interpretar o jogo do *Fort-Da*, como representação da(s) mãe(s), biológica ou adotiva, e dele mesmo, como o próprio objeto da cena.

palavras-chave

Compulsão, repetição, transferência, inconsciente, *Fort-Da*

abstract

In the article "Beyond the principle of pleasure", Freud believes that the compulsion to repetition supplants this principle. He connects repetition, dreams in traumatic neuroses, behavior of patients in transference and impulses that lead children to play.
In the present text I try to demonstrate, through a clinical case named "The myth of 'hipotema imbilical'", how an adopted child tries to decipher the enigma of his parentage by several means. During the analytic experience, the child goes from the passive position of object to controlling the situation repetitive play and games, sometimes assuming the role of a wizard or a magician, making objects that he loves and hates disappear and appear. The unconscious manifestations shows us how the child slowly passes from acting out to the dittos, expressing memories and a traumatic dream of dissolution, when it is possible to interpret the game of FORT-DA, representing sometimes the mother (s) – whether adoptive or biological – and sometimes himself as the object of the scene.

key words

Compulsion, repetition, transference, unconscious, *Fort-Da*

versões do pai num caso de neurose obsessiva[1]

Maria Helena Martinho

Devemos supor o nó borromeano tetrádico. [...] O quarto é o sintoma. Também é o pai, já que père-version *significa versão para o pai, e que, por fim, o pai é um sintoma [...]. O complexo de Édipo, enquanto tal, é um sintoma*[2].

"O que é um pai?". A função paterna está no cerne da psicanálise posto que é ao pai que se refere a causalidade psíquica. Este texto traz um caso clínico que ilustra a direção da cura de um sujeito obsessivo, cuja neurose gira em torno da problemática do pai e da divisão da mãe, entre a mãe (função materna?) e a mulher.

Desde o início do percurso de sua análise, Pedro considera o momento em que se tornou pai como desencadeador de sua doença. Diz que nunca conseguiu se situar no lugar de pai e se pergunta: "O que é ser um pai?"

Com Freud e Lacan, aprendemos que o homem, ao se tornar pai, sabe da dificuldade de assumir essa função, pois, de certa forma, tem de fazer de conta que possui todas as características de um pai, quando, na realidade, sempre se sentirá um filho; assim, vê-se como um pai, mesmo que, para seu filho, tenha de fazer de conta que é pai que faz exceção a toda regra. Em outros termos, tem de fazer de conta que detém o falo.

Lacan, quando se refere ao Nome de Nome de Nome[3], fala da intricação de três registros. O Nome-do-Pai se inscreve numa estrutura ternária. No entendimento de Erik Porge, ao tornar-se pai, pela primeira vez, é preciso nomear, ser nomeado e responder por seu nome. Além do mais, esse acontecimento confronta o sujeito com três gerações porque, nesse momento, o filho de um pai acede, ele mesmo, ao estatuto de pai de um filho:

> O Nome-do-Pai é esse laço de Nome de Nome de Nome, pelo qual um nome próprio se liga não aos seus significados, são significantes que portam a relação do desejo à paternidade num

[1] Este texto foi elaborado a partir de minha dissertação de Mestrado: "O que é um pai? Do papel do pai à função lógica do pai", defendida em 2002 no Mestrado em Pesquisa e Clínica de Psicanálise, do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

[2] Lacan. O sintoma e o pai (1975-1976), (Inédito: lição de 18/11/75)

[3] Lacan. Prefácio da peça de F. Wedekind, *O despertar da primavera* (1974 / 1989, p. 133)

> sujeito. Esse laço existe, ao mesmo tempo, na relação do sujeito tomado na transmissão do nome sobre três gerações e na maneira pela qual seu desejo e seu sintoma se articulam ao seu nome próprio[4].

[4] Porge. *Os nomes do pai em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas* (1989 / 1998, p. 185)

É a partir disso que desenvolvemos aqui um caso paradigmático para o estudo do que é um pai. Esta, aliás, é sua questão de origem, "o que é ser um pai?", a qual dirige à analista.

Esse homem relata que tudo em sua vida é harmonioso, perfeito; segundo ele, nada estava fora do lugar. O único furo que se evidenciava até então era a problemática do filho (dificuldades escolares), que ele, como pai, não podia suportar: causava-lhe culpa e angústia, de forma que seu discurso se mostrava perfeitamente adaptado ao de um pai que sabia exercer seu papel e que se mostrava angustiado/culpado com o que não ia bem com o filho.

No início do tratamento, aos 37 anos, Pedro apresenta-se como "o menino de ouro": bom filho, bom pai e marido, honesto e de bom caráter – um santo que vem de uma família bem estruturada. Filosofa sobre os valores da vida, num desfilar de significantes, que tentam causar boa impressão; mas uma questão é dirigida à analista: "o que é ser um pai?". Supõe que a analista saiba tudo sobre a paternidade; gostaria de receber um manual que lhe ensinasse a ser pai.

Num segundo momento, decide falar sobre seus sintomas: tonteira, asma, lesão no olho, hipertensão arterial e muitos medos: de escuro, de avião, de elevador, de túnel, de altura. Teme, principalmente, o julgamento final, e diz: "Tenho medo do medo, do medo, tenho medo da morte". Enquanto fica paralisado diante do medo de morrer, não vive, acomoda-se no seu sintoma. Mero apreciador da vida que espreita de longe, não se implica. Seu desejo é estruturado como uma questão sobre a existência: "Estou vivo ou estou morto?"

Durante um longo tempo de sua análise, recusava-se a admitir qualquer possibilidade que denunciasse uma falha em sua família. A idade avançada dos pais era sua única queixa; sentia falta de uma proximidade maior. Gostaria que o pai tivesse bebido cerveja com ele e podido falar sobre sexo. Seu pai é tido como um santo homem: bom, honesto e de caráter. Até casar-se com sua mãe, aos quarenta anos de idade, foi considerado por todos um *Don Juan*, mas, depois de casado, viveu para a família e para o trabalho, "sempre fez tudo certinho". Ele afirma: "Se meu pai teve alguma amante, eu nunca tomei conhecimento; ele era o *moita*".

Este último significante chamou nossa atenção e levantamos a hipótese de que o paciente, também "na moita", soubesse de algo mais do que o "certinho" e que mostrasse, sob a forma de denegação, o seu saber inconsciente sobre a falha do pai. Como todo neurótico, na intenção de manter o pai-todo, ele tenta salvá-lo, fazê-lo existir.

Da mesma maneira, como tinha seu pai como um santo homem, para ele, sua santa mãe era uma "Amélia", vivia para os filhos. Uma vez, ela lhe fez uma revelação: "Nunca pensei que pudesse amar tanto como amo você, meu filho". Sua mãe casou-se virgem, apesar dos seus 35 anos. Foi a única mulher que conseguiu levar o *Don Juan* para o altar, proeza que fez lotar a igreja. Contudo a *santa Amélia* tem algo que horroriza seu filho: ela, surpreendentemente, recebe um santo: a *pombagira*. Tal fato o deixa perplexo e estupefato.

De sua infância lembra que, tido como sofredor e infeliz, ganhava o colinho da mamãe como consolo pelas pressões que sofria dos amigos mais velhos, que o consideravam o "tonto", o "tolo", o "bobo", o "café com leite", o "esparro". Aliás, desde um ano de idade, passava as noites no colo da mãe, que vinha em socorro às suas crises de asma.

Ele era o "santo menino de ouro", filho exemplar, o orgulho da família. Como sempre esteve a postos para ajudar a todos, era considerado um "São Francisco" – justo reconhecimento por suas boas ações. Era também o avesso da irmã, dois anos mais velha, uma "rebelde sem causa".

Sua mãe, aliás, costumava dizer que ele era o *moita*, já que suas bobagens de menino nunca eram evidenciadas; seus pais apenas supunham que deveriam ocorrer. O significante *moita*, com o qual é definido pela mãe, é o mesmo escolhido por ele para se referir ao pai, que, segundo Pedro, deveria manter "secretas relações extraconjugais".

Ele relata uma cena que recorda da infância: aos quatro anos de idade, vai com a irmã para trás do sofá de sua casa. Nus, experimentam jogos sexuais infantis. Ele introduz na vagina da irmã algumas contas que se encontravam espalhadas na sala. A mãe os surpreende e os recrimina ferozmente. Ele suplica que a mãe não revele o ocorrido ao pai, mas suas súplicas de nada adiantaram. Quando notificado sobre o fato, o pai sentencia: "Você vai para o inferno!".

Traz em sua história o contraste: *santa mãe* x *pombagira*, *santo pai* x *moita*, *santo menino de ouro* x *diabo que vai para o inferno*. Freud comenta que, "segundo as antigas doutrinas da Babilônia, o ouro são as fezes do inferno. O ouro entregue

pelo diabo aos seus bem amados converte-se em excremento após sua partida"[5].

Pedro aponta para esse contraste: o precioso santo e o desprezível diabo. Santo ou diabo? Essa é a pergunta que ele se faz, quando se depara com sentimentos ambivalentes e que fazem eco à questão fundamental: estou vivo ou estou morto? Queixa-se de que se percebe como se fosse duas pessoas: uma com sentimentos nobres e outra com sentimentos hostis: "Sinto como se eu fosse dois, um brigando com o outro; é insuportável". Em sua neurose obsessiva, tem consciência da divisão do sujeito.

Localizado como o "santo-diabo", responde à verdade do sintoma dos pais. Qual seria a verdade do sintoma do par parental? Como em todo sujeito neurótico, seria a de que "não há relação sexual" e, portanto, de que não há complementaridade. Sendo o menino de ouro-diabo, ele se dá em sacrifício numa tentativa de driblar a castração do Outro, entretanto o gozo aparece a contrabando, "por debaixo dos panos", através do significante "diabo-moita". Ele se arranja com essa verdade da "não-relação sexual" por meio da construção de um romance familiar, um mito individual, modo de organizar um discurso para tentar suprir uma verdade impossível de transmitir.

Esse sujeito fala, em análise, sobre a imagem que faz de si mesmo, de sua vida: "É como se eu estivesse sempre diante de um dique, esperando que vazasse água de algum buraco, e a minha tarefa fosse a de tapar todos os buracos".

Tal qual o legendário Sísifo, que tinha de estar constantemente a postos para impedir que a gigantesca pedra rolasse sobre ele, esmagando-o até a morte, este paciente mantém-se na vida de forma análoga: vive como se estivesse diante de um dique prestes a vazar. Precisa estar sempre a postos, na tentativa de impedir que o pior aconteça. Em sentinela, aguarda que vaze água de algum buraco do dique, para que prontamente possa tapá-lo.

Para evitar a angústia, o sujeito neurótico antecipa imaginariamente o perigo, desencadeando processos de defesa que seriam utilizados diante de um perigo real. Essa defesa se torna inibidora de todo ato do sujeito. Segundo Freud, o sinal anuncia:

> Estou esperando que uma situação de desamparo sobrevenha. Portanto, preverei o trauma e me comportarei como se ele já tivesse chegado, enquanto ainda houver tempo para pô-lo de lado.[6]

[5] Freud. Caráter e erotismo anal (1908/1976, p.179).

[6] Freud. Inibição, sintoma e angústia (1926/1976, p 191)

Pedro se recorda, com angústia, de uma frase do pai: "Já não tenho mais o que esperar da vida – só a morte". Relata também uma frase de repetição da mãe: "Eu não tenho mais o que aproveitar; aproveite a sua vida, meu filho, pois eu vivo a minha vida através da sua". Ele se pergunta: "Para que nascer, casar e ter filhos, se vamos morrer?"

Diante de uma mãe que diz gozar da vida através dele, e diante de um pai que, depois do casamento, afirma já não ter mais o que esperar da vida, o sujeito se questiona sobre a paternidade e sobre o sentido da vida e da morte, e assim se mantém entre o vivo e o morto, mortificando seu desejo de vida.

Para esse paciente, pelo viés da rivalidade imaginária, o Outro goza dele; trata-se de um Outro que tenta comandar, vigiar, e do qual ele precisa ganhar, o tempo todo, estabelecendo a luta de puro prestígio, descrita por Hegel. Na tentativa de dominar o gozo do Outro, Pedro não só anula seu desejo, como tenta preencher com significantes todos os "buracos" (como descreve na imagem que faz de si mesmo, diante do dique) para barrar o gozo desse Outro, que sabe faltante, uma vez que se situa como escravo, mas que, no entanto, o mantém senhor.

Pedro quer saber se a profecia do pai – "Você vai para o inferno" – será cumprida. Queixa-se de que se sente constantemente vigiado por um olho que o espia. Recentemente, descobriu que isso está relacionado ao pai. Teme o julgamento final, que, na realidade, já foi feito, no início, pela profecia do pai, e que definirá se é inocente ou culpado: "Irei para o céu ou para o inferno?"

Ele se recorda de outra cena da infância que revela as diabruras de um santo que fica "na moita": ele e os amigos brincavam com uns gatinhos na garagem do prédio onde morava. Quando os amigos se foram, pegou os gatos e os jogou contra a parede até matá-los. Depois, com cara de "sonso", chamou os amigos para que vissem os gatos mortos e disse tê-los encontrado assim, por acaso.

Identificado com o *moita*, pode fazer suas diabruras sem ser descoberto, não perdendo o lugar de santo, tão apreciado pelos pais também santificados. Contudo lamenta: "A imagem que passo para os outros é tão convincente que eu seria o último suspeito. Eu crio um teatro tão grande, que, no final das contas, eu mesmo acabo acreditando, já não sei mais até onde é teatro e até onde sou eu".

Pedro relata um sonho: "Dei um soco na boca de minha mulher e arranquei-lhe todos os dentes". Em associação a esse

sonho, diz agora saber que, se brigar, é capaz de matar: "Tenho medo de que o São Pedro (forma com que se refere a si mesmo) deixe surgir algo em mim, um monstro". Se o "santo" Pedro parar de tamponar o dique, ou seja, se o paciente retificar essa posição subjetiva, o "monstro" advirá nele. Recorda uma cena marcante da adolescência: "Minha irmã discutia com meu pai na sala de minha casa. Meu pai estava desolado com as coisas que ela dizia. Em determinado momento, escuto: 'Vou me jogar pela janela'. Pensei tratar-se do meu pai; apavorado, desci para tentar apará-lo na hora da queda. Só que não tinha sido ele quem havia dito aquilo, mas minha irmã, e eu fiquei lá embaixo, esperando que meu pai se jogasse".

O desejo incestuoso pela mãe aparece em seu discurso, por intermédio de um deslizamento para a irmã, e esse desejo é reafirmado em seus atos falhos, quando, em várias sessões subseqüentes, troca o nome da esposa pelo nome da irmã. Esse desejo também emerge quando faz menção à sua vida sexual: "Minha mulher é a mãe, mãe dos meus filhos, é a que cuida de mim como se fosse minha mãe; não tenho tesão por ela desde que meu filho nasceu". O desejo incestuoso de Pedro o impede de desejar a mãe/mulher.

Com um sonho de conteúdo sexual, verifica-se a entrada em análise com a inclusão da analista em seu sintoma. Pedro narra que ele e a analista estavam no apartamento de veraneio de sua irmã, local costumeiramente reservado para suas relações extraconjugais: "Nós estávamos no apartamento de veraneio de minha irmã. A campainha tocou e, diante da porta, estavam meu pai, minha mulher e meus filhos". O significante qualquer da analista, "Você parece com a minha irmã", mostra o estabelecimento da transferência.

Diante da ameaça de castração, cujo agente é o pai real, Pedro almeja a morte do pai – que se jogue pela janela –, na esperança de assim ocupar o seu lugar. Convém ressaltar que a função do pai é impensável sem a categoria do significante. O pai real não se confunde com o chamado sujeito da paternidade, não se refere a um pai de família castrador. O pai real é um efeito de linguagem, é o agente da castração, porque está ligado à lei, está encarregado de representar a interdição do incesto.

A castração articulada ao significante toma o caráter de função, não fica restrita apenas à sua dimensão imaginária, reduzida a termos psicologizantes. Na clínica, encontramos o pai real como um pai gozador; é a imagem do pai safado, ladrão, que cometeu algum pecado. Esse gozo do pai, O sujeito localiza esse gozo do pai em seu sintoma, e a clínica confirma a

imaginarização do pai real como um pai privador. Nesse caso, o significante "santo" aparece, na cadeia, associado à "moita", evocando o pai *Don Juan, o moita*. Identificado com o *moita*, pode suportar o desejo incestuoso da mãe ("Nunca pensei que pudesse amar tanto como amo você, meu filho"), bem como o próprio desejo incestuoso em relação à mãe e à irmã. Mas a culpa e a recriminação advindas do seu desejo incestuoso trazem para o sujeito uma de suas versões do pai: o "diabo-monstro-assassino", versão que aparece na série de significantes com os quais descreve seus sonhos ou fantasias. O "diabo-monstro-assassino" que fica "na moita" é uma tentativa de barrar o *santinho da mamãe*, sustentando-o na neurose.

Pedro demonstra extremo interesse pela árvore genealógica da família. Sempre quis ter um filho homem para perpetuar sua existência. Quando o filho nasce, decide lhe dar o nome do pai, uma homenagem que, segundo ele, tem função de "amarração". Considera essas três gerações como a "trilogia dos Pedros". Seu pai chama-se Pedro, o paciente, Pedro Júnior, e seu filho, Pedro Neto. Mas a trilogia revela um mal-estar: "Pedrinho sou eu; na família me chamam assim. Agora, Pedrinho é o outro. Mas quando minha mãe me chama Pedro, meu pai olha".

A superposição dos lugares de pai e filho se evidencia em sua fala. Com freqüência, ele se situa no lugar de seu pai e no lugar de seu filho. Faz correlações entre as idades, imagina-se com a idade do pai (oitenta anos) e calcula a idade que o filho teria (47 anos). Também imagina o filho com sua idade atual (37 anos), conferindo a idade que ele próprio teria (setenta anos). Acha que será um pai como o seu foi: "Eu me identifico com meu pai; olho no espelho e vejo meu pai. Me vejo no meu pai e no meu filho, porque estou no meio. Meu pai teve irmãos e irmãs. Eu sou o único que só tem o pai e o filho. Quando meu pai morrer, estarei perdido".

O nascimento do filho o chama para ocupar o lugar de pai, ao qual ele não pode responder, posto que, neurótico obsessivo, espera pela morte do pai para que possa ocupar seu lugar, mantendo, assim, sua dívida simbólica impagável. Encontramos, na clínica do obsessivo, a conjugação de dois significantes no Outro: o pai e a morte, os quais denotam a articulação da lei com o assassinato do pai. Mesmo com o assassinato do Pai da Horda[7], o gozo permanece interditado, apontando para a castração constituinte do sujeito neurótico e de sua dívida simbólica e impagável, que, no caso de Pedro, aparece na impossibilidade de se exercer como pai.

[7] Freud. Totem e tabu (1912/1976)

Seu pai adoece e, com a doença dele, as idéias obsessivas se acentuam: "Meu pai ficou doente porque eu transei com minha ex-namorada. Se ele ficar bom, nunca mais vou olhar para cara dela; se ele morrer, eu posso".

Recentemente, sua mãe também ficou adoentada. Três anos depois da morte do pai, revive a possibilidade de uma outra perda: a da mãe. Embora seja herdeiro de muitos bens e tenha construído os seus próprios, sente pavor diante da possibilidade de perda da mãe e, principalmente, de sua pensão, enganando-se de que o desamparo é de ordem material. Ele não pode abrir mão da pensão que o pai deixou para a mãe, por esta ser uma referência que se mantém materializada entre ele e a mãe como interdição.

Na teoria psicanalítica, a metáfora paterna concerne à função do pai, centro da questão do complexo de Édipo, que o inconsciente revela. A função do pai no complexo de Édipo indica o lugar em que o pai intervém. Antes de tudo, ele interdita a mãe. Esse é o fundamento do complexo de Édipo; é aí que o pai se liga à lei primordial da proibição do incesto. É o pai quem fica encarregado de representar essa proibição. O matema da metáfora paterna esclarece que a função do pai não é uma questão sociológica. É uma questão referida ao significante Nome-do-Pai. A posição do Nome-do-Pai é uma questão que se situa no nível simbólico. Pode materializar-se sob diversas formas culturais, mas não depende, como tal, da forma cultural; é uma necessidade da cadeia significante. Com a instituição de uma ordem simbólica, alguma coisa corresponde, ou não, à função definida pelo Nome-do-Pai. Nessa função, as significações podem ser diferentes, conforme os casos, mas de modo algum dependem de outra necessidade que não a da função paterna, à qual corresponde o Nome-do-Pai na cadeia significante. O pai, por seus efeitos no inconsciente, realiza a interdição da mãe sob a ameaça de castração. Como aquele que priva mãe e filho do objeto de desejo – objeto fálico –, o pai desempenha papel essencial em qualquer neurose e em todo o desenrolar do complexo de Édipo.

Nesse ponto, é importante destacarmos o matema lacaniano da metáfora paterna:

$$\frac{NP}{\cancel{DM}} \cdot \frac{\cancel{DM}}{x} \longrightarrow NP\left(\frac{A}{Falo}\right)$$

Por meio desse matema, Lacan[8] revela o desejo da mãe (DM) como simples incógnita para o sujeito (x); o Nome-do-Pai (NP) vem barrar esse desejo caprichoso que se apresenta como incógnita. A partir desse momento, o Nome-do-Pai regula o Outro (A) como determinado pela significação fálica. Quando o significante Nome-do-Pai não se inscreve no simbólico, temos a psicose: a relação com a mãe não é mediatizada pelo pai.

[8] Lacan. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (1955-1956), (1998, p.563).

É relevante pontuar que a metáfora paterna opera, ou não, para a criança; dito de outra maneira, ela se refere ao psiquismo da criança, não ao psiquismo dos pais como sujeitos. A fórmula da metáfora paterna esclarece que a função simbólica do pai é estruturante e, por isso mesmo, castradora, barrando o acesso ao mundo do gozo com a mãe.

No caso apresentado, podemos pensar, a com base nos significantes do paciente, como a metáfora paterna operou para esse sujeito. Verificamos que o pai de Pedro, *Don Juan, o moita*, surge como *père-version* no sujeito com o significante o "*moita* Júnior". O pai simbólico, pai morto, reduzido a puro significante, não impede que a incidência do Nome-do-Pai deixe um resto – "Você vai para o inferno" –, e aponte para o pai real. O *moita*, como versão do pai, é um significante que assinala a castração materna:

$$\frac{moita}{\cancel{Santinho\ da\ mamãe}} \bullet \frac{\cancel{Santinho\ da\ mamãe}}{x} \longrightarrow moita\left(\frac{A}{Falo}\right)$$

O x se refere à pergunta "o que o Outro quer de mim?", ao que Pedro responde: "Eu gostaria que fosse a mim". Porém, com a incidência do Nome-do-Pai, Pedro pode dizer: "não é só a mim que ela quer; há outra coisa que mexe com ela". O Nome-do-Pai (NP – *moita*) vem barrar o desejo da mãe (DM – *santinho da mamãe*). O *santinho da mamãe* é uma das interpretações de Pedro para o desejo da mãe.

Na família, são necessárias algumas ultrapassagens para que o sujeito se constitua, já que, para uma mulher, o filho, "carne de sua carne"[9], é objeto de um amor que foi em sua origem, como ensina Freud, plenamente sexual. A mulher está dividida como sujeito do inconsciente e entre seu "ser mulher" e a mãe. Pedro não faz essa ultrapassagem, já que situa sua mulher, mãe de seus filhos, no lugar de mãe, impossibilitando o desejo sexual.

[9] Freud. O mal-estar na civilização. (1930/1976, p.121)

Podemos pensar que, no caso clínico apresentado, o significante Nome-do-Pai (*moita*) enuncia o impossível da relação sexual, pois o encontro sexual não se escreve como encontro intersubjetivo: não há complementaridade. É essa posição do pai a que Lacan define quando diz que "Um pai só tem direito ao respeito, senão ao amor, se o-dito amor, o-dito respeito estiver perversamente orientado, isto é, feito de uma mulher, objeto pequeno *a* que causa seu desejo [...]".[10] O significante "moita", que propicia o gozo a contrabando, refere-se ao gozo do pai real, este que faz existir a mãe como mulher, como causa de desejo para o homem/pai.

[10] Lacan. *R. S. I.* (1974-1975), (Inédito: lição de 21/01/75)

O significante do Nome-do-Pai (*moita*) coloca por terra tanto o "pai santo" (o pai não era santo, era o *moita* que, possivelmente, mantinha secretas relações extraconjugais) quanto a "mãe santa" (a mãe também não era santa, recebia um santo, a *pombagira*, significante oriundo das religiões africanas que, na cultura popular, representa a mulher puta). Tais significantes, o que vem do pai (*santo* x *moita*) e o que vem da mãe (*santa* x *pombagira*), denotam uma conotação sexual, o que os destitui do lugar de santos.

[11] Nominé. *O sintoma e a família* (1977).

Bernard Nominé, Philippe Lacadé e Marie-Jean Sauret[11], matemizaram a teorização de Lacan sobre a metáfora paterna dos anos 1970, resultando em:

$$\frac{\text{Homem}}{\not{S}} \longrightarrow \frac{\text{Mulher}}{a} \;/\; \frac{\text{Mãe}}{\not{S}} \longrightarrow \frac{\text{Criança}}{a}$$

Parafraseando esses analistas franceses, podemos fazer a seguinte articulação clínica:

$$\frac{\textit{D. Juan} - \textit{o moita}}{\not{S}} \longrightarrow \frac{\textit{Pombagira}}{a} \;/\; \frac{\textit{Santa Amélia}}{\not{S}} \longrightarrow \frac{\text{Pedro}}{a}$$

O desejo do pai, que fica "na *moita*", assegura a divisão materna, encarrega-se da castração da mãe. A divisão entre a mulher (*pombagira*) e a mãe (*Santa Amélia*) mostra que não há a mulher nem a mãe-toda.

Identificado com o pai pelo significante *moita*, que traz, em suas várias significações, a possibilidade de barrar a mãe, Pedro pode situar-se na neurose e estabelecer suas relações

com o Outro sexo, protegendo-se do incesto. Ele está em análise há oito anos. Ao longo desse percurso, vem fazendo algumas destituições. Os sintomas que se manifestavam no corpo e os medos deixaram de ser um empecilho em sua vida. As questões relativas à morte e à paternidade, porém, permanecem trazendo-lhe sofrimento. Este nada tem de urgente; foi essa a forma que encontrou para se proteger da angústia. A angústia é um corte que se abre, que deixa aparecer o inesperado, a novidade; é a proximidade do que causa o desejo. Para evitá-la, Pedro assume a posição de postergar o desejo, mantendo-o impossível. Sua vida é dedicada a tentar satisfazer o desejo do Outro.

Desse modo, esse caso possibilita uma exemplificação clínica sobre a distinção entre o "papel do pai" e a "função do pai". Podemos observar, no relato do caso apresentado, que tanto Pedro quanto seu pai apresentam condutas pessoais e sociais facilmente consideradas como um bom desempenho do "papel do pai". O pai de Pedro é, do ponto de vista familiar e educacional, o mais "adequado", o mais "normal", o mais "maravilhoso", no entanto o essencial nesse caso se refere ao fato de que a estrutura neurótica desse sujeito não foi determinada exatamente pelo papel de "bom pai" que o pai de Pedro desempenha na família e no social. É na *père-version* do *Don Juan*, *o moita* que ele opera como pai de Pedro, ou seja, o filho precisa ter uma *père-version* do pai para advir como o sujeito obsessivo que é. Na verdade, se o "bom pai", que estava dentro de casa cuidando da *pombagira* e tomando conta dos filhos, não transgride nada, não foi ele quem operou e sim o mito paterno construído por Pedro.

Além disso, a função paterna que o significante do Nome-do-Pai instaura é sempre falha e faz sintoma. Como verificamos, a conduta "adequada" do pai de Pedro não evita a emergência dos sintomas neuróticos que causam transtornos na vida do seu filho. Tal constatação possibilita considerar que o "furo" em relação a algo com o filho se dará justamente onde o pai não sabe e não tem como sabê-lo.

referências bibliográficas

FREUD, Sigmund. Caráter e erotismo anal (1908). In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. IX.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu (1912-1913). In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XIII.

FREUD, Sigmund. Inibições, sintomas e angústia (1926 [1925]). In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XX.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930 [1929]). In: *Edição Standard Brasileira das Obras completas psicológicas de S. Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1976. Vol. XXI.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 4: A relação de objeto* (1955-1956). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

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

LACAN, Jacques. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (1955-1956). In: *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. Prefácio da peça de F. Wedekind, *O despertar da primavera* (1891), Shakespeare, Duras, Wedekind, Joyce (1974). In: *Coleção pelas bandas da psicanálise.* Lisboa: Assírio e Alvin, 1989. Vol. IV

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 22: R.S.I.* (1974-1975). Inédito

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 23: O sintoma* (1975-1976). Inédito.

MARTINHO, Maria Helena. *O que é um pai? Do papel do pai à função lógica do pai.* Rio de Janeiro, 2002, 135 f. Dissertação. (Mestrado em Pesquisa e Clínica de Psicanálise) – Instituto de Psicologia. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

NOMINÉ, Bernard. *O sintoma e a família.* Belo Horizonte: EBP, 1997.

PORGE, Erik. *Os nomes do pai em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas.* Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

resumo

Este trabalho utiliza um caso clínico de neurose obsessiva para exemplificar a distinção entre função paterna e papel do pai, revelando como a versão do pai possibilita a divisão da mãe: encarrega-se da castração da mãe, ao demonstrar que é a versão do pai que protege o sujeito da psicose, em detrimento do que um certo discurso social identifica como deficiências no papel do pai.

abstract

This work introduces a clinical case of obsessive neurosis to illustrate the difference between the father's function and the father's role. It demonstrates how the version of the father assures the maternal division: undertakes the castration of the mother, showing that the version of the father protects the person from psychosis in detriment of what a certain social discourse identifies as the deficiencies in the role of the father.

palavras-chave

Nome-do-Pai, pai, versões, neurose obsessiva, castração

key words

Name-of-Father, father, versions, obsessive neurosis, castration

entrevista

O discurso capitalista e seus efeitos sobre o sujeito e a direção do tratamento

Ângela Mucida entrevista Carmen Gallano

A idéia de uma entrevista com Carmen Gallano, psicanalista em Madri, surgiu no fim de fevereiro. Enviei-lhe algumas perguntas por *e-mail*, deixando em aberto a possibilidade de que outras se inscrevessem no *a posteriori* de suas respostas. Antes que ela pudesse se debruçar sobre as mesmas, adveio, em 11 de março, o atentado terrorista em Madri, provocando centenas de mortes e outros efeitos mortificadores sobre os sujeitos. Exposição de uma das faces do "sujeito da barbárie", como diria Carmen, reduzido ao "a-humano", atravessado por um Outro devastador. Mesmo assim, ela manteve seu desejo de atender ao convite que lhe fizera.

Ao receber suas respostas, percebi, pelo tratamento dado às perguntas – cuidadoso e tão bem formalizado –, que a entrevista poderia seguir seu percurso no *a posteriori* de sua publicação, pelos efeitos de sentido que, certamente provocará naqueles que a lerem.

1. Ângela Mucida: Tomando como princípio o percurso clínico de Freud, que não mediu esforços para tentar responder aos problemas colocados por sua época, e sabendo que isso convoca a todo tempo a prática analítica, gostaria de começar com uma questão um tanto quanto geral, mas que pode nos levar a outras: o que pode a psicanálise diante dos efeitos devastadores do discurso capitalista atual?

Carmen Gallano: A psicanálise nada pode diretamente diante dos efeitos de estrago ou de sintoma social do discurso capitalista. Tampouco podia na primeira metade do século XX, desde que foi inaugurada por Freud, diante dos efeitos do discurso do Mestre, antes que este se transformasse em discurso capitalista. Como, então, pensar a incidência da psicanálise no crescente mal-estar de que padecem os sujeitos hoje, arrasados, queiram ou não, pela irrefreável lógica capitalista?

Podemos nos orientar pela elaboração genial de Lacan, formalizada depois de 1968, ou seja, a estrutura dos quatro dis-

cursos (do Mestre, do universitário, da histérica e do analista) e os giros de regressão e progressão que provocam a passagem de cada um deles ao outro, pois esclarecem como o discurso do analista não pode mudar nada diretamente de outro discurso, e como somente a partir da impotência e da impossibilidade específicas de cada um deles pode se dar uma "revolução", que não passa de uma troca de modo da impotência. De fato, se Freud inventou o discurso do analista, foi graças ao giro, ao "quarto de volta" que imprimiu ao discurso da histérica. Sabe-se que o sujeito histérico expôs seu exercício do inconsciente e os enigmas de um corpo que ele leu como obra da linguagem, em seus efeitos de fragmentação do gozo sentido no corpo.

Em *Radiofonia,* Lacan conclui: "Não é senão encurralando o impossível, pressionando-o em seus redutos, que a impotência adquire o poder de fazer o paciente girar, passando a agente". Ao tratar da impotência do saber que a histérica produz para tocar algo de sua própria causa libidinal, Freud encurralou o impossível da relação do sujeito histérico com o Mestre, pressionando o sujeito histérico para vir no lugar do Outro, no trabalho de análise que libera os significantes traumáticos do inconsciente.

Na prática, sejam quais forem as formas clínicas de mal-estar com que os sujeitos de hoje chegam ao analista, cada vez mais afastados das neuroses clássicas descritas por Freud, sempre comprovamos que a condição prévia para que a psicanálise possa incidir em um sujeito é sua "histerização", isto é, a constituição de um sintoma que implique o sujeito em sua particularidade, e que se conecte com seu inconsciente pela via da palavra.

Assim, diante dos efeitos devastadores do capitalismo, a psicanálise poderá algo apenas com relação ao que torna impossível para cada sujeito – um a um, cada um distinto do outro – suportar a pressão do discurso capitalista, pressão tão sedutora quanto tirânica em sua vida.

2. Ângela Mucida: Quais as dificuldades relativas às questões de dinheiro, tempo e duração que você observa hoje em torno do tratamento analítico, pois sabemos que a ciência farmacológica promete melhoras em um tempo curto e tem-se a idéia de que o tratamento analítico se restringe a uma prática de longa duração,sendo, portanto, algo muito dispendioso em termos tanto financeiros quanto libidinais. Reportagens veiculadas pela mídia têm insistido sobre esse ponto, e sabemos que os significantes veiculados pelos discursos têm sua eficácia sobre os sujeitos.

CARMEN GALLANO: Sim, a eficácia dos significantes transmitidos pelos discursos no social é enorme, pois sua incidência sugestiva captura os sujeitos quando agita o chamariz do bem-estar que eles obteriam ao consumir determinados objetos produzidos pela ciência e pela tecnologia, e por todo tipo de empresas que competem no mercado das ideologias. Você sublinha o "*time is money*" e a publicidade dos laboratórios farmacêuticos multinacionais, que vendem a promessa de cura dos mal-estares mentais, corporais, afetivos, apenas pela ingestão de substâncias que atuam neuroquimicamente.

É verdade que, cada vez mais, sujeitos consomem medicamentos e pagam terapias que incidem diretamente sobre o corpo, desejosos de se libertarem de seu sofrimento do modo mais rápido possível. Mas o que poupam em tempo e dinheiro – e nem sempre é em dinheiro – não só indica a adesão ao discurso capitalista, em seu princípio de "máxima rentabilidade imediata", como também a conveniência de seu *eu* se poupar de qualquer questionamento subjetivo, seu temor de aproximar-se do opaco de seus impulsos íntimos.

A Ciência, ainda que não seja este o desejo do cientista, tem um modo muito especial de acolher o "não querer saber", que é estrutural nos humanos. Mas a dessubjetivação que conseguiu imprimir aos transtornos psíquicos, com a cumplicidade dos psiquiatras organicistas, rentável para as multinacionais farmacêuticas e referindo cada vez mais a complexidade da vida humana a uma causalidade biológica, volta contra os sujeitos uma faca de dois gumes.

A questão da verdade que os habita como sujeitos retornará, antes ou depois, em outros padecimentos. Mesmo grandes investigadores científicos terminam caindo de maneira estrepitosa na religião ou em delírios místicos, fazendo retornar, pela janela do fantasma, a dimensão da transcendência à qual a Ciência fecha a porta do Simbólico em sua ascendência sobre o sujeito. Assim, nos meios urbanos, onde o capitalismo fez estalar a trama dos vínculos sociais nos quais os sujeitos se alojavam em um Outro que guiava as linhas de seu destino, e por onde transitavam em seus vínculos com as identificações tomadas desse Outro transcendente, não é de se estranhar que os sujeitos se mostrem mais extraviados que antes, e sabendo menos da verdade do que lhes acontece.

Pareceria e, como você assinala, é o que a mídia propaga, que nada no discurso ambiente poderia levar os sujeitos a se aproximarem da experiência psicanalítica. Mas isso é teoria. De fato, na Conferência em Milão, em 12 de maio de 1972, ao

propor a escrita do discurso capitalista, Lacan disse que "é o que se fez de mais astucioso como discurso". Mas acrescenta: "loucamente astucioso, mas condenado a arrebentar. Porque é insustentável". Mas cuidado, porque Lacan não quer dizer que vai arrebentar por si só, e que em vão esperaremos sentados, pois: "Vai sobre rodas, não poderia ir melhor, mas justamente, vai depressa demais, se consome, se consome até se consumir".

Como não me vir à mente, nestes dias, o "Espanha vai bem", lema do Aznar, que se tornou o homúnculo de Bush e agente para o povo espanhol dos ditados capitalistas mais neoliberais, em uma política que deixou mares enegrecidos de destruição em todos os terrenos e, não só no ecológico. Pois bem, vemos agora pela TV, neste agente da multinacional do "eixo do Bem", o sorriso empedernido de êxito transformado em careta azeda por não suportar que o horror e a dor do massacre terrorista de Madrid tenham despertado os cidadãos, num lancinante *après-coup* sobre o que já sabiam e não tinham querido saber, e que o tenham com seus votos expulso do poder.

Mas voltemos ao assunto da psicanálise na conjuntura atual, a dificuldade – entendo que esse é o fundo latejante da sua pergunta – de que um indivíduo, alienado em seu ego pelo discurso capitalista, possa acreditar que compensa pagar o preço em tempo, em dinheiro, em gasto libidinal... só para saber a secreta verdade de seu ser em dívida com o Outro – familiar, social, casal – de seus males, só para apostar, a longo prazo, na libertação de seu desejo aprisionado, e para livrar-se de um modo de gozo do qual se sente um servo consumido, sendo ao mesmo tempo seu ativo consumidor.

Ao ler hoje mais atentamente essa Conferência de Lacan em Milão, ainda que já tivesse a intuição a partir da experiência clínica, entendi melhor que a chave não está no êxito ideológico e social que o psicanalista pode vir a ter. A este respeito, Lacan é absolutamente pessimista. Ele diz que aparecerá outra coisa, "que deve manter a posição do semblante, e que se chamará talvez o discurso PS... segundo o modo em que se enuncia que Freud via a importação do discurso analítico pela América... será PST, PESTE. Um discurso que viria a ser verdadeiramente pestilento, inteiramente dedicado, enfim, ao serviço do discurso capitalista".

O psicanalista hoje tem de renunciar a qualquer posição de semblante e a qualquer padrão para dar a oportunidade de uma análise aos sujeitos que se aproximam dele. Há cada vez mais sujeitos para os quais é impensável fazer mais de uma sessão semanal, outros que não podem pagar, o que agravaria suas já precárias condições materiais de vida. Até a IPA renun-

ciou ao padrão das três sessões mínimas semanais – classicamente, para as análises didáticas eram cinco sessões semanais obrigatórias... Custa-lhes mais renunciar aos 45 minutos de sessão, e como, no mundo de hoje, "*time is money*", não podem baratear o preço das sessões.

Os lacanianos, justamente com a prática das sessões de tempo variável e de sessões curtas, podem atender mais pacientes e a um preço menor por sessão. Não importa que sejamos nós a dizer que as sessões curtas não diminuem a autenticidade e a eficácia da análise, coisa que comprovamos em nossa prática. São os pacientes que fizeram análise com o padrão de 45 minutos que verificam e concluem que, falando menos tempo de relógio, experimentaram um dizer mais produtivo para sua análise.

Hoje mesmo, uma paciente que terminou um tempo de análise de menos de dois anos, com duas sessões semanais – suficiente para ela, pois mudou de posição e lhe bastou para sentir-se em paz e alegre em sua vida –, disse-me que, ao começar seu tratamento comigo, não entendia como eu não respondia a seu pedido de mais tempo de sessão, mas que agora tem de me agradecer e dizer que "essa terapia" – como ela não queria uma análise longa, não deitou no divã – lhe serviu muito, mais do que imaginava. Anos atrás, deitada num divã, passou três anos de "análise" com uma analista que praticava os 45 minutos de sessão, e que não lhe serviu mais (são suas palavras) que uma psicoterapia sugestiva, que a confortou no papel de mãe e de esposa, única empregada da empresa do marido, da qual vivem bem, ou mal, segundo as flutuações do mercado. Depois dessa "análise" ficou ainda mais apegada ao desejo do marido e às demandas dos filhos. É um exemplo, como muitos outros do cotidiano; outros são mais complexos.

Ainda que as mensagens da ideologia segredada pelo discurso capitalista sejam desanimadoras, nós analistas, sem ficarmos presos aos pedidos dos sujeitos por "terapias" curtas e rentáveis, e sem esforço para inventar modos em que o desejo do analista possa operar segundo a particularidade da conjuntura subjetiva de cada um, podemos desbaratar, sem querer convencer, a massa de preconceitos alienantes que vazaram do discurso social para os sujeitos.

Com base em nossa experiência clínica, não nos faltam respostas consistentes aos que nos interpelam sobre tais preconceitos, na mídia ou em foros públicos. Seus "ataques" à psicanálise me inquietam menos que os semblantes com que alguns psicanalistas se disfarçam para "vender" no mercado das terapias, a fim de competir com os que querem tirar pro-

veito deste novo negócio que floresce cada vez mais com o capitalismo, e que alguns pensadores chamam hoje "o mercado da experiência subjetiva". A psicanálise não é uma terapia como as demais. Sua radicalidade só pode se apresentar fazendo um furo nesse mercado, mas é um furo de ar, por onde alguns podem respirar como sujeitos, fora da asfixia a que estão condenados pela pressão capitalista.

3. Ângela Mucida: Tudo isso nos reenvia à questão do estatuto do sujeito. A psicanálise, principalmente com Lacan, radicalizou a noção do sujeito. O sujeito com o qual a psicanálise opera é um sujeito evanescente e que só surge no tempo lógico de sua aparição, nomeado por Lacan fenda pela qual a psicanálise opera. No discurso capitalista, tal como formalizado por Lacan, temos, no lugar de agente, o sujeito dividido, mas que só o é sob a forma de semblante, já que há uma incidência direta dos objetos sobre ele. Ou seja, só em aparência esse sujeito é autônomo e escolhe e goza livremente como o discurso capitalista quer fazer crer. Podemos pensar numa outra forma de evanescência do sujeito inaugurada pelo discurso capitalista? Gostaria que você comentasse um pouco essas duas concepções de sujeito e em que ponto elas se cruzam. Quais as incidências clínicas dessas duas concepções?

Carmen Gallano: Eu não diria que são duas concepções do sujeito. Prefiro partir do termo que você introduz, "estatuto do sujeito", que resulta do lugar que ocupa em um discurso (os lugares possíveis nos discursos que Lacan formalizou são quatro: agente, verdade, Outro, e produção) e das relações, as conexões ou desconexões em que está situado com relação aos outros termos do discurso (os termos também são quatro: significante Mestre, saber, sujeito e gozo-a-mais).

Orientando-me pela estrutura e pela lógica dos quatro discursos de Lacan, e deste discurso que é o discurso capitalista – do qual ele escreveu a fórmula e o anômalo, com relação aos outros discursos, dos vetores que orientam a topologia de seu incessante girar interno, sem solução de continuidade –, propus, quando vocês me deram a honra de apresentar uma palestra na Jornada da Associação Brasileira dos Fóruns do Campo Lacaniano, em novembro último, na Bahia, um modo de situar os diferentes estatutos do sujeito: no discurso da histérica, no discurso capitalista e no discurso do analista. Pois a pergunta que me animava era, como explicitei: pode a psicanálise subverter o sujeito do capitalismo?

Como já me estendi muito na resposta às duas primeiras perguntas, vou me remeter ao que desenvolvi naquela conferência[1], que talvez os leitores de *Stylus* possam ler. Propus que o estatuto do sujeito no discurso capitalista é o de "um sujeito sem outro". Desenvolvi brevemente como a clínica mostra o que Lacan escreve sobre a sua posição no discurso capitalista: ocupa o lugar do semblante, está preso à verdade invisível do significante Mestre, desligado do saber que trabalha no lugar do outro, e está movido diretamente, em curto-circuito, pelo objeto de consumo, que o mantém como sujeito só em sua falta-de-gozo.

Por isso, esse "sujeito sem outro" é só aparência, como você diz, um sujeito autônomo enquanto agente do discurso, mas, mais do que livre em seu gozo, capturado pela livre oferta de objetos no mercado, que o torna insaciável. Sua vinculação à verdade oculta do significante Mestre o reduz a indivíduo, que mais do que "*self made man*" se revela "*self made ego*". Nesse ego isolado do outro não há desvanecimento do sujeito, mas consistência do eu, pois acontece o inverso do discurso do Mestre, com o que Lacan escreve também o discurso do inconsciente. No discurso do Mestre, é o significante que, em sua intimação, oculta como verdade seu efeito: um sujeito desaparecido, desvanecido, debaixo de um significante.

A formulação de sua pergunta sobre se há dois modos de desvanecimento do sujeito, o do sujeito do inconsciente – em sua divisão, causado pela temporalidade lógica de sua causa, no intervalo entre um primeiro significante e um segundo significante, que lhe chega pela chamada ao Outro – e o do sujeito inaugurado pelo discurso capitalista, deu-me inspiração para propor algo que até agora não havia pensado: que o sujeito alojado no discurso capitalista se desvanece não como efeito de significante, mas à proporção que sucumbe ao gozo de um objeto que cai fora do campo do Outro.

É um fato na clínica atual, no que alguns chamamos "patologias do ato" – do *acting out* e da passagem ao ato –, que o sujeito desaparece em um gozo, fazendo-se objeto, mero dejeto de gozo, quando esse gozo não se prende à verdade inconsciente do sujeito em um sintoma pois só o sintoma liga a verdade de um sujeito e uma fixação de gozo, só o sintoma faz o real de um sujeito. Esse estranho modo de gozo do sintoma, estranho duplamente, pois perturba a representação do sujeito e a satisfação a que aspira em seu desejo, é ao mesmo tempo o que mantém um sujeito como tal, como sujeito do inconsciente que o fez humano, ser falante.

[1] Gallano, Carmen. *Um sujeito outro: Há uma subversão psicanalítica do sujeito sem o outro do capitalismo?* Trabalho apresentados no IV Fórum Nacional da AFCL. O sujeito em questão na psicanalise; 2003, novembro; Salvador, Brasil. (Essa conferência será publicada em livro pela Associação Científica Campo Psicanalítico de Salvador, no prelo.)

Eu diria que o sujeito do discurso capitalista se desvanece como "a-humano": é o a-sujeito da barbárie, no desconhecimento que desencadeia a pulsão na cena do mundo em sua vertente letal, ao não se prender no desejo, ao não passar pelo desejo do Outro. Torna-se objeto de uma realização selvagem de fantasia como gozo do Outro, perdendo o real do seu ser de sujeito ao não se dividir por um sintoma, ao recusar sentir, nem mesmo intimamente, qualquer conflito subjetivo.

Há pouco, recebi uma jovem que só veio por indicação de sua mãe – para ela sim, esta filha é um conflito – e que me fala jactando-se do que para os outros é sentido como a barbárie de seus excessos, aos quais se lançou desde os 13 anos, tornando-o o relacionamento com ela insuportável. Ainda que todos os seus parceiros masculinos, até os mais marginais, afastem-se dela, e que as amigas a ignorem, ela afirma, desafiante: "Eu não vou mudar para os outros, se os perder, para mim tanto faz". Acredita que pode continuar usando drogas como lhe apetece, e embora seus amantes – e mais de um é traficante – a tenham maltratado fisicamente, tratando-a como um farrapo, e por mais que eu lhe tenha mostrado as coordenadas significantes e a constância de sua repetição, ela não se deixa afetar, pois sua exaltação de seguir na carreira irrefreável – "louca, para os demais" – é animada pela idéia de que "encontrarei quem me aceite como sou".

Por sorte, esta jovem é histérica e fala sem parar de seu pai, um industrial rico (por herança de um pai, empresário capitalista bem-sucedido) que queria que ela se ocupasse de seus negócios, pelos quais já não está disposto a se responsabilizar, pois escapa de tal carga com cocaína, álcool e uma série de amantes de ocasião, que estão com ele para tirar-lhe dinheiro, o que a mãe tolera por não poder abandonar esse "pobre homem" que "não é nada sem o apoio de minha mãe". É também o caso da filha, mas para ela isso também não é um problema.

Trago este caso clínico, porque, com esta jovem, mais que em outros casos, pude observar de perto como o discurso da histérica (embora o sujeito não o tenha subjetivado) mostra que nenhum sujeito humano, que é o que habita em um corpo vivente, libidinal, pode se realizar como o "a-humano" do discurso capitalista, enfiado na couraça de um ego fabricado em conformidade com os significantes do sistema. Pois o que não deixou que ela perdesse completamente a direção, que lhe permite manter um fio condutor como sujeito de sua vida, é o seu "não" radical à vontade do pai, que pretende ditar seu destino de ser quem trabalha para manter sua empresa. A par-

tir desse "não", o que importa para ela é "mudar algo para si mesma e não para o outro", enunciado proposto por mim, aceito por ela e que a animou a continuar as sessões comigo. Aqui ela pôde reconhecer o que a preocupa em sua dificuldade para se concentrar nos estudos numa escola de desenho. Algo pode se tornar sintoma, uma falta nela, e essa é a fissura pela qual esse sujeito deposita alguma expectativa de saber sobre o que falha nela.

É a histerização, por menor que seja, desse sujeito histérico que apresentava uma clínica selvagem do *acting-out*, o que a faz emergir como "um sujeito com Outro", o que foi desde menina, embora no auto-engano da "autonomia" de seu ego e em sua ilusão de controlar seus modos de gozo – "ser a agente" que dispõe de múltiplos objetos pareceria um sujeito só animado pelo insaciável de sua falta –, em gozar na dispersão de "passo bem indo com todos, caindo bem a qualquer um, e se não lhe caio bem, vou com outros, pois não me prendo a ninguém". Isso não dá a medida de como ela está presa não só às drogas, mas aos objetos de consumo, pois com o dinheiro dos pais, tal como seu pai adquire bens e prostitutas, pode adquirir qualquer objeto do mercado.

A aposta do desejo do analista, nesse caso, como em outros – e é mais radical com os sujeitos nos quais o capitalismo faz estragos –, é fazer-se ativo como agente, tomar o lugar do semblante, do objeto que talvez subverta o sujeito, encarnar o enigma de seu desejo como desejo do Outro. Dito assim, é muito abstrato. O analista pode intervir mais concretamente com seu dizer, embora sem expor a rede titubeante das palavras em que o sujeito experimenta algo de sua divisão, alguma vacilação sensível a algum efeito de verdade no qual, entre seus ditos, vá emergir em seu desvanecimento como sujeito. Pois o dizer do analista, que é contingente e não é garantido em absoluto, talvez possa fazer surgir esse desvanecimento do sujeito na surpresa de um corte que, por ser inesperado, levanta ondas ao mesmo tempo na mente e no corpo do sujeito.

Então, à luz de minha experiência, nem sempre feliz, seja pela recalcitrância no fechamento de alguns sujeitos, seja por minhas inabilidades – das quais inteirar-me *aprés-coup* não resolve nada para abrir a porta à análise desse sujeito, mas só para aprender algo, pois como bem disse Freud, "o leão salta apenas uma vez" –, mantenho que a psicanálise pode subverter um sujeito – por mais que este se encontre dissociado como sujeito no discurso capitalista –, se o faz advir como "um sujeito Outro", outro do que é no que o captura em sua representação, nas

performances de seu ego, outro do que desaparece como objeto nos gozos que o separam do Outro e de seu desejo inconsciente.

"Um sujeito Outro", desconhecido para si mesmo e para os outros, é um sujeito que consente – queira ou não na vontade de seu ego – em trabalhar para decifrar sua verdade nas determinações de sua história. Lacan disse acertadamente: histerizar-se é historizar-se. O "sujeito sem outro" do capitalismo é tanto mais "a-humano" quanto mais se faz "a-histórico". Advirto sobre a peste – aqui encontro uma concretização do que já citei do enunciado por Lacan em sua Conferência em Milão de 1972 – que substituiu a psicanálise a partir das ideologias "*made in USA*", uma invasão que já domina a velha Europa. Velha porque a história que os determina, desde seus ancestrais, é cada vez mais ignorada pelos cidadãos europeus, sobretudo os jovens. Afirmo que, valham o que valerem minhas fórmulas sobre estes três estatutos do sujeito – sujeito sem outro (no discurso capitalista), sujeito com Outro (no discurso histérico), sujeito Outro (no discurso analítico) –, é tangível para qualquer analista que um sujeito que não interroga nada de sua história não pode analisar-se.

4. Ângela Mucida: Lacan foi incisivo ao afirmar que a psicanálise é o único discurso que se propõe a tratar o real. A ciência não trata o real, escamoteia-o. A eficácia da psicanálise – um discurso avesso ao discurso do mestre, seja ele o antigo ou o atual – estaria na estrutura do ato, já que o ato analítico, contrapondo-se ao ato médico, constitui-se, exatamente, num momento sem fiador, sem garantia e sempre avesso à prescrição, como o é o ato médico? Seria essa a via principal por onde a psicanálise pode continuar a provocar seus efeitos?

Carmen Gallano: A afirmação que introduz sua pergunta apresenta problemas, pois não podemos falar do real de maneira geral. O real de que a ciência e suas aplicações tecnológicas tratam, ao adquirir um saber sobre a biologia do organismo vivo no humano e incidir no real com os objetos que a tecnologia produz – avanços que modificaram e continuarão modificando a vida dos humanos –, não é o real de que trata a psicanálise. A Ciência trata do real, mas é um real alheio ao sujeito, que por isso o exclui. A psicanálise só trata desse fragmento de real que dá sua condição ao sujeito incluído no Simbólico, na estrutura de linguagem na qual nasce como sujeito.

Para dizê-lo rapidamente, a psicanálise só trata, no sujeito, do real do que Freud chamou de "libido", e que Lacan

definiu, em seu escrito *Posição do inconsciente*, como "o organismo que vai além dos limites do corpo". Não se confunde nem com o organismo, que é o real da biologia, nem com o corpo, forjado em sua forma pelo Simbólico e pelo Imaginário.

Leiam esse escrito para entender isso, que não posso desenvolver aqui, e leiam o que Lacan diz sobre o corpo em *Radiofonia*. Antonio Quinet falou disso nas Jornadas da Bahia, em sua palestra "Histerossomática", e Jairo Gerbase abordou esse real em seu rastro na lógica significante da metáfora. Muitas palestras excelentes, teóricas e clínicas, extraíram as consequências desse real que incide em cada sujeito.

Além disso, os quatro discursos de Lacan são quatro modos de tratar o real, e não só o discurso do analista. O real de cada discurso está em sua impossibilidade, e em cada um dos quatro discursos a conseqüência é a impotência, como barreira irredutível entre o produto de um discurso e sua verdade. Para reorientar sua pergunta, citarei o que Lacan diz nas duas últimas linhas de *Radiofonia:* "A linguagem só se aproxima do real na medida do discurso que reduz o dito a fazer um furo em seu cálculo. No momento atual, não há muitos desses discursos".

O que podemos questionar é se o discurso capitalista trata do real, pois gira em círculo, sem impossibilidade, e portanto sem impotência. Nada se inscreve de impossível para o sujeito, nada coloca a barreira da impotência entre sua produção e sua verdade. Por isso, como você bem diz, o ato analítico, pura contingência, não tem fiado; e se pode ter efeitos, são incalculáveis e alheios a qualquer prescrição médica ou outras que se oferecem aos sujeitos.

Não tenho uma elaboração pronta para a questão do que ocorre com o real, e com que real, no discurso capitalista. Por isso a deixo, em aberto. Mas os fatos que tocamos na clínica psicanalítica e no "que não acontece no social", nos impasses sofridos, nos sintomas e estragos particulares e coletivos dos quais padece o sujeito contemporâneo, dão testemunho de que o discurso capitalista, por mais "loucamente astucioso" que seja, não consegue eliminar o real da condição humana, seja qual for a carreira em que prende os sujeitos, em sua assubjetivação e nas derivas de seu gozo, que pretende reduzi-lo ao "furo calculado" da falta-em-gozar e dos objetos que a amplificam.

5. Ângela Mucida: Para encerrar, e tentando continuar na via aberta até então, gostaria que você comentasse um pouco sobre os efeitos de solidão que o ato impõe, já que ele separa o sujeito dos objetos que o fazem gozar. Quais as diferenças en-

tre a solidão inscrita no percurso de uma análise e a solidão advinda pelos efeitos do discurso capitalista? A solidão, inerente à análise, encontra em alguns momentos o contraponto da cultura atual, que deixa o sujeito numa "má solidão" e até no isolamento. Como você observa isso em sua clínica?

CARMEN GALLANO: Primeiro, parece-me necessário mostrar que é impossível que um sujeito humano, um ser falante, adapte-se sem resto real que escape a esse discurso, como mal-estar irredutível, inabordável no discurso capitalista. Pois enquanto existirem seres falantes em nosso planeta, eles serão – exceto em distorcidas formas fantasmáticas que os sujeitam como sujeito – inassimiláveis ao discurso capitalista. E a respeito de como este discurso "está condenado a arrebentar", retomo o que já citei de Lacan: não o entendo como destinado a desaparecer – não nos deixemos iludir –, e sim a se demonstrar, quando não o furamos, a partir das forças políticas que atuam no social e a partir da dissidência da política dos desejos dos sujeitos, desejos inéditos nas vias que marcam o sistema, e que nunca poderão se encaixar sem resto real, que é o que faz os avatares na vida de cada humano.

Os economistas mais lúcidos passam anos advertindo sobre a inviabilidade do discurso capitalista para assegurar a sobrevivência das populações humanas em nosso planeta. Enquanto uma minoria enriquece em alguns países, as massas da população aumentam em outros, ameaçadas de não poderem se manter, a não ser num desafio desumano para sobreviver. Morrem de fome, de epidemias, das violências homicidas que resultam das barbáries provocadas por muitos governos. E a maioria daqueles que, com trabalho ou desempregados, são os povoadores da suposta "sociedade do bem-estar", vivem cada vez pior. Há pouco, Susan George, uma das mais conhecidas estudiosas da globalização, voltou a fornecer dados muito precisos sobre a insustentabilidade da globalização capitalista, em sua atual forma neoliberal, para a ecologia de nosso planeta.

Mas ainda que arrebente por toda parte, o discurso capitalista não será freado. O terrorismo, ameaça que se faz real para todos, sem que nenhum governo consiga vencê-lo, por mais dispositivos de segurança que empregue, não é obra de nenhum "eixo do mal" contra um "eixo do bem". É o mal que esse real inflige na vida privada, marcada pelos maus-tratos de uns sujeitos a outros, e na vida pública, marcada pelos diversos modos de maus tratos na vida social, esse real que é produto do capitalismo e que não pode ser englobado pelos objetos que oferece no mercado, pelo saber da ciência que a tecnologia

é ávida em aplicar, nem pelas vontades dos indivíduos, aprisionados por falta de recursos.

Digamos que o discurso capitalista torna cada vez mais errático o real, justamente por eliminá-lo como impossível de seu discurso, e torna cada vez mais insubjetivável a impotência de preencher o indivíduo solitário com os gozos dos consumos em uso. São gozos que o consomem na tensão, no esforço, ou na excitação que dele transborda. Quanto menos carente desses gozos, mais ele sentirá falta de um companheiro, de uma companheira feita de massa humana como ele, e mais lamentará ter perdido a verdade do amor em seu espírito, e o segredo do desejo sexual que o atraia para o hetero de outro corpo humano, homem ou mulher.

O discurso capitalista aumenta a solidão dos sujeitos, no social e em sua vida erótica, pois os separa dos seus objetos de desejo. Quanto mais os prende aos objetos de um gozo que os aliena em seus consumos compulsivos de objetos que não se alojam como objetos, olhar ou voz, no vivo que habita outro humano, mais eles se sentem fechados em uma solidão, em isolamento, como você diz. O que vejo e ouço em minha experiência clínica não é simplesmente o lamento da solidão de quem anseia pelo que não recebe do outro, em sua demanda de amor e em seu desejo, nem para dar-lhe um ser, nem para dar-lhe a satisfação de um gozo sexual no sexuado da inscrição libidinal de seu desejo. Esse é o lamento que nasce no encontro, sempre traumático, com a castração como falta do Outro, o doloroso do impossível da satisfação com o Outro de seu desejo.

A dor, a angústia e a tristeza acompanham o sujeito de todos os tempos em seu anseio pelo Outro, como afetos que o confrontam com o real, com o impossível da proporção sexual que nos faz sexuados, seja no todo fálico masculino, seja no não-todo fálico feminino. Isto está além e aquém da organização edípica que determina o sujeito do desejo em um inconsciente. Nem pai nem mãe resolvem o assunto do gozo do filho em seu ser sexuado. E o falo, por posse ou privação no simbólico, que é o que orienta um sujeito em sua vida erótica, se projeta o brilho do objeto de seu desejo em outro, deixa-o em falta do gozo sexual. Se é homem, só o alcançará atuando o "perverso" de seu fantasma, e se é mulher, na "loucura" de um gozo, em sua entrega a um amor absoluto que transcende o fálico de um homem.

Lacan formulou em *A terceira*, em Roma, em 1974 – digo sem rigor, de memória, sem consultar o texto –, que a psicanálise, pela via do equívoco do significante, pode fazer "arreben-

tar" o sintoma de um sujeito no real. É o contrário do que faz a religião, enchendo-o de sentido.

Ocorre-me terminar dizendo que, diante do que está condenado a arrebentar do discurso capitalista, que deixa o sujeito sem saída, a aposta da psicanálise é que ele possa sair do discurso capitalista ao encontrar seu modo particular de arrebentar o sintoma, e que a partir desse real *a-social*, o sujeito só, sem garantia, sem Outro, se faça Outro com seu desejo, outro diferente do que era antes, sendo sempre o mesmo, para seu mal, na repetição. Talvez isso, que não é garantido senão por seus atos, e não sem escolha, abrirá para ele um novo modo de ser com os outros, para uma solidão de seu ser, mas na companhia de outro.

Belo Horizonte/Madri, março de 2004.
Tradução: Angela Lobo

resumo

A entrevista detém-se na análise dos efeitos do discurso capitalista sobre o sujeito e a direção do tratamento. Enfocando questões relativas ao estatuto do sujeito para a psicanálise, ela contempla ainda a questão dos discursos e a eficácia da psicanálise no mal-estar da cultura atual.

abstract

The interview resides on the analyses of the capitalist speech effects over the subject and the direction of the analytical treatment. It focuses on issues related to the subject's statute for the psychoanalysis. It also contemplates the matter the speeches and the efficacy of the psychoanalyses in the nowadays civilization's discomfort.

palavras-chave

Discurso, sujeito, capitalismo, ato analítico, direção do tratamento

key words

Speech, subject, capitalism, analytical act, treatment's direction.

resenhas

Mulheres histéricas

ELISABETH DA ROCHA MIRANDA

Resenha do livro: *Mulheres histéricas*, de Vera Pollo.
Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003

MULHERES HISTÉRICAS FOI ELABORADO a partir da tese de doutorado de Vera Pollo, defendida em novembro de 1997 no Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, sob a orientação de Maria Anita Carneiro Ribeiro.

A autora parte de uma pergunta genuína, que traz em seu bojo o desejo de investigar a validade de uma assertiva repetida por muitos, a de que "não se fazem mais histéricas como antigamente". Em sua investigação, Vera atravessa os conceitos de estrutura, sintoma, questão, discurso e tipo clínico, para então discutir a política da histeria, tema que é o cerne do livro.

O primeiro capítulo do livro contém uma primorosa descrição da imagem da mulher desde Platão até Freud, evidenciando a maneira como a histeria se tornou uma das principais doenças do sexo feminino. A histérica desfila seus sintomas e provoca comentários e teorias que inicialmente equiparam histeria e sensualidade exacerbada, e posteriormente afirmam que ela não se inclina, em absoluto, aos prazeres sexuais. Da imagem da mulher que a um só tempo velava e desvelava a hiância entre o corpo histérico e o campo do saber médico, a histérica de nossos dias "faz a lógica do gozo feminino".

Com Freud, a histeria adquire estatuto de estrutura, invertendo o aforismo "cessada a causa cessam os efeitos", como bem observa a autora em seu minucioso estudo do texto freudiano. Nesse ponto, Vera desenvolve os conceitos-chave que, surgindo em diferentes momentos na obra de Freud, constituem o suporte da estrutura do sintoma histérico. Os conceitos de fantasia inconsciente, trauma, identificação e complexos de Édipo e de castração são articulados às especificidades do recalque na histeria, em que "a lembrança se comporta como evento". Com um estilo que prima pela clareza e elegância, a autora situa o modo como Freud concebeu a "arquitetura histérica" ao localizar as razões que o levaram a afirmá-la como uma neurose eminentemente feminina.

No terceiro capítulo, percorremos com a autora a original articulação entre histeria e adolescência da menina. Vera se utiliza de casos clínicos de sua experiência para fornecer alguma especificidade ao sintoma da adolescência feminina. Uma primeira observação é valiosa e dá uma indicação clínica precisa: na histeria, sempre há a presença de um certo *indecidível*, seja entre homem e mulher ou entre o lugar do todo e da exceção.

Com o caso Glória, uma histérica homossexual, a autora discorre sobre a precisão do diagnóstico diferencial em relação à estrutura e à homossexualidade, pontuando a diferença entre o "fazer-se como um homem de desejo" da histérica e o "fazer-se como um homem de gozo da homossexual." No caso Márcia, os sonhos revelam o desejo feminino, desejo de falo, sem dúvida, mas também um desejo que apela a uma nova ordem. Utilizando-se de uma escuta clínica que encanta pela precisão, Vera demonstra a teoria lacaniana de que a sexualidade se divide em três grandes etapas: o sexo anatômico ou "real mítico do sujeito", o discurso sexual e a sexuação lógica.

E retoma o debate ocorrido nos anos 1920 e 1930 sobre a sexualidade feminina, percorrendo a doutrina dos psicanalistas que dele participaram e contrapondo-a aos trabalhos eminentemente clínicos de Freud. Para a autora, a maior importância desse debate é constatar a emergência dos primeiros desvios teóricos em relação à teoria freudiana da sexualidade feminina, bem como ressaltar que a resposta de Freud era invariavelmente a mesma: "isso não corresponde a minha clínica". Lacan retoma as observações clínicas de Freud para desenvolver o que ficou conhecido como "as fórmulas lacanianas da sexuação", tão claramente descritas no texto. A posição da mulher situada por Lacan entre o gozo fálico e o lugar vazio d'A Mulher, gozo indizível, é articulada pela autora à posição do psicótico, o qual "sem estar entre deve inventar para si próprio uma sexuação inédita."

O capítulo em que trata da relação entre discurso e tipo clínico traz a observação do que Lacan, mantendo-se rigorosamente freudiano, pode aprender com as histéricas para além de Freud. Para Lacan, o que interessa aos sujeitos histéricos é a construção de um nome que se inscreva em determinada linhagem familiar. A histeria o levou a distinguir entre o pai que nomeia – função simbólico-imaginária – e o pai do nome – função simbólico-real –, nos diz Vera.

O capítulo "Histeria e política" aborda as relações entre política e a política própria do inconsciente, com a qual lida a

psicanálise. A sexualidade feminina determina o que seria uma política de mulheres, e a política da histeria é situada na tensão entre uma e outra. A política das mulheres não se confina à *penisneid*, situada por Freud como o rochedo intransponível na análise de uma histeria. A feminilidade interroga a metapsicologia freudiana e o texto avança com a discussão das teorias propostas por vários autores. Lacan, com a releitura da significação fálica no texto freudiano, acrescenta à relação do sujeito com o falo o "ser", pressuposto necessário e logicamente anterior ao advento da questão neurótica "ter ou não ter." Ser o falo é antinômico ao ser feminino, porque instaura a completude do Outro. Assim, homens e mulheres não podem ser pensados com base na mesma lógica, o que leva a autora a dizer que "a lógica fálico-masculina e a lógica feminina do real são registros diferentes do pensar e do dizer." A interpretação de Vera da teoria dos discursos, amplamente trabalhada neste capítulo, situa com clareza e precisão a política das mulheres e a política das histéricas.

O texto traz de volta a irredutibilidade da política da histeria, que não se rende às manobras da política econômica e social, a serviço do discurso do mestre ou da ciência. É o que nos dizem Berta Pappenheim, a famosa paciente de Freud, e Chiquinha Gonzaga, a maestrina. Segundo a autora, a vida de Bertha demonstra tanto a função civilizadora da histeria quanto sua traição ao governo totalitarista da época. Chiquinha, por sua vez, põe em cena um desejo que jamais se satisfez. Ambas servem de demonstração da política da histeria, que opera "a mais estrita equivalência entre histeria e história". Como desenvolve Vera, elas construíram para si um nome próprio porque souberam passar ao mundo o objeto de sua fantasia, seu sintoma incurável, "viveram entre os homens como Um Homem".

Mulheres histéricas vem a público em um momento precioso, este em que a psiquiatria tenta abolir a histeria de sua nosografia. Os modernos manuais de diagnóstico, usados nos serviços públicos de saúde mental, eliminaram as antigas entidades nosológicas e instituíram novas categorias e classificações. O diagnóstico diferencial se embaralha e perde sua função de situar o clínico perante o particular de cada sujeito. O livro de Vera sustenta a aposta no discurso do analista e trata com rigor conceitual a política da histeria, a partir do que nela "não se cura," ou seja, o desejo de desejo de desejo.

Entre o dom de amor e o amor narcísico

Sonia Alberti

Resenha do livro de Malvine Zalcberg: *A relação mãe e filha*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

Enfrentando um tema ainda pouco explorado na literatura psicanalítica – é muito mais freqüente encontrarmos textos que desenvolvem a relação mãe-bebê–, este livro se baseia na teoria de Sigmund Freud e em sua releitura feita por Jacques Lacan para inserir a lógica edípica na articulação das posições subjetivas: da mãe e da filha, ou seja, parte da premissa de que, em psicanálise, é fundamental a referência lógica para cingir o sujeito que é, necessariamente, sujeito do desejo – referido ao falo – e sujeito da fala. As conseqüências disso se tornam visíveis inclusive no que tange à relação mãe-filha, mesmo se esta é não-toda fálica.

Assim, se "o pai deve instituir uma primeira separação entre a mãe e a criança" – coisa estruturalmente necessária, pois é com a intervenção dele que a criança, como observa a autora, é liberada do domínio absoluto que a mãe tem sobre sua vida,–, no caso da menina, apesar da identificação masculina que surge em consequência disso, "ela ainda terá, à saída do Édipo, de continuar a procurar uma identificação feminina", justamente "junto à mãe, mulher como ela". A hipótese principal da autora então é que "o processo edípico, no caso da menina, deixa um *resto* na condição de separação com a mãe". Resto não simbolizável, que exigirá que ela forje "uma identificação feminina pelos caminhos da inventividade e da criação". Quando não há a primeira separação, vetorializada pelo pai, deparamo-nos com a psicose, e, para ilustrá-la, o livro retoma o caso, analisado por Freud, da jovem paranóica.

Em decorrência de sua principal hipótese, a autora sustenta que a identificação feminina é forjada, sustentada na relação com a mãe. É preciso que a mãe tenha podido "viver-se mãe e mulher, sem abdicar de nenhum desses dois aspectos", para poder transmiti-lo de alguma maneira. Quando a mãe não se dá conta da existência dessas duas dimensões – de mãe e de mulher – para sua filha, surge o que Freud nomeou como *catástrofe*, e Lacan, como *devastação*.

O livro procura cingir a seguinte questão: "Como uma mulher constitui sua feminilidade, a partir da qual, um dia, a

filha constituirá a sua?". Pergunta perfeitamente freudiana, já que retoma a observação de Freud segundo a qual só é possível compreender uma mulher analisando sua relação com a mãe. Eis outra razão para a mulher amar mais ainda o seu sintoma do que o homem – sintoma esse que é seu próprio Édipo.

Atravessando inúmeros exemplos clínicos do texto freudiano, Malvine Zalcberg tece, de forma feminina, a trama da estruturação do sujeito, que deverá responder subjetivamente ao fato de que não há "um símbolo específico de seu sexo, como o falo o é para um homem" – forma da castração feminina. Mas não só os textos freudianos vêm em socorro da autora; ela também se utiliza de sua própria clínica e da clínica de outros psicanalistas, da mitologia e da literatura, do cinema, do teatro, em suma, das artes, para examinar o processo de feminização de um sujeito, com base nas relações observáveis entre mães e filhas.

É também com a ajuda de suas próprias experiências clínicas que a autora introduz temas, às vezes bastante complexos, da teoria psicanalítica. Por exemplo, para falar da importância do olhar na relação entre mãe e filha: "Maria, jovem mulher em análise, dizia: 'Que alegria tive com o nascimento de minha filha; ela enche meus olhos'". A partir dessa observação clínica, Malvine aborda a função do olhar da mãe, retoma a constituição do imaginário, e então examina o apagamento desse olhar, da perda de seu brilho, o conceito de objeto *a*. Por sua vez, outra observação exemplifica a permanência na solicitação do olhar do Outro: "Minha mãe mandou-me uma caixa de vestidos e de sapatos que nada têm a ver comigo; ela não me vê".

Sustentado numa experiência clínica de muitos anos, esse livro de Malvine Zalcberg é um importante documento sobre as tentativas e acertos já realizados pela psicanálise para teorizar a relação mãe-filha, talvez a mais complexa de todas as relações.

Iniciando com a descoberta freudiana da importância da mãe para uma menina, o livro segue questionando a maneira como a menina se inscreve no desejo da mãe, estuda a especificidade da castração feminina e o envolvimento da mãe na sexualidade da filha, para então examinar a filha como outro imaginário da mãe e a função narcísica entre ambas. Assim sendo, ao cabo da leitura, a questão que surge tangencia uma possível derivação da própria constituição narcísica do feminino em função do Édipo: é porque o sujeito pode ter um lugar através do dom de amor, mediatizado pelo pai, que, a partir da puberdade, lhe é franqueada a via para reexaminar o lugar do sujeito diante de sua imagem especular, sempre furada. Razão pela qual Malvine pode afirmar: "Mais do que ser, a feminilidade é tornar-se".

O ato psicanalítico

Silvana Pessoa

Resenha do livro *O ato psicanalítico.*
Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico, 2003.

O ato psicanalítico é uma coletânea de textos dividida em quatro seções, de acordo com as apresentações ocorridas na II Jornada do Campo Psicanalítico, em novembro de 2002.

A primeira seção é dedicada à clínica do ato. Nela, encontramos o trabalho de Fátima Pereira, que, na tentativa de articular o sintoma ao ato analítico, aproxima-se da filosofia de Nietzsche para trabalhar o conceito de sintoma como algo que está no lugar do nada, como os juízos humanos e as tolices, de que nenhum sujeito pode prescindir, e que pede respostas e demanda ao analista uma interpretação de sentido. A autora responde dizendo que o analista, ao não aceitar a atribuição feita pelo analisando, estabelece um lugar que lhe cabe, de onde poderá operar o ato analítico. Deste lugar ele instaura e sustenta o fazer do analisando, que, na associação livre, fundada no sujeito-suposto-saber, pode atravessar uma análise, reduzindo, em seu fim, o analista à posição de dejeto.

Dando continuidade a essa seção, Amélia Almeida toma a autobiografia de Catherine Millet, publicada em 2001, para levantar questões sobre o ato sexual. A autora indaga se os atos sexuais ali descritos podem ser considerados atos sintomáticos, compulsivos – que, pela repetição, visavam fazer suplência à cópula de significantes, à relação sexual que não existe –, ou se são um modo de tornar possível a relação sexual.

Dominique Fingerman, em seguida, também levanta uma questão. Partindo da afirmação de Lacan em *Televisão*: "A psicoterapia conduz ao pior", a autora se interroga que tipo de resposta é dada à demanda oriunda do sofrimento que é dirigido à psicanálise. Ao pior? Para responder a essa questão, trabalha os conceitos de psicoterapia – seus efeitos e seus limites – e de psicanálise, trazendo a clínica com a demanda, e a transferência, o ato analítico e a ética na dimensão trágica da sua experiência.

Simey Soeiro abre a segunda seção, "Limites ao ato", aproximando o ato de educar à psicanálise de dois modos. O pri-

meiro é que na educação, tal como na análise, está em jogo o sujeito do inconsciente implicado no processo de aprendizagem. Para justificar esta afirmação, usa a teoria dos quatro discursos, dizendo que a posição que se ocupa é que determinará a forma como cada um se relacionará com o saber. Segundo sua argumentação, o construtivismo está para o discurso histérico, assim como o ensino tradicional está para o discurso universitário e o discurso do mestre. O segundo ponto de aproximação da educação com a psicanálise abordado pela autora é o conceito de sujeito-suposto-saber. Simey afirma que esta é a posição ocupada pelos analistas e pelos professores, sendo que o primeiro está fadado a desaparecer no percurso de uma análise, enquanto o último, situado apenas no eixo significante, seria infinito. Por fim, responde afirmativamente à questão que se coloca neste trabalho, "há lugar para a psicanálise na escola?", justificando que é um lugar que tratará da escuta e da particularidade de cada um, pontuando os momentos de curto-circuitos na produção de saber.

Marcus do Rio, em seu trabalho sobre ausência e excesso de limites, levanta a seguinte questão: o próprio mercado não funcionaria como uma instância que, ao mesmo tempo em que afirma esse ideal de liberdade e autonomia, provoca um desvanecimento do sujeito ao produzir uma materialização do objeto? Para responder a esse questionamento, analisa o discurso capitalista e a economia do livre mercado em que a verdade chega ao sujeito como um imperativo de gozo, fazendo-o transpor limites e, portanto, constituindo um convite a viver no excesso.

Outro trabalho nessa mesma seção é o de Eliane Nascimento, o qual reflete sobre os efeitos de uma gestação indesejada na adolescência, idade de muitas mudanças no corpo e na constituição da subjetividade, em tempos pós-modernos, caracterizados por um extremado individualismo narcísico e pelo imperativo superegóico GOZE. Ela aproxima a gravidez da dimensão do ato pelas irrupções das atuações dos adolescentes, por não haver intermediação do discurso por faltarem palavras para justificar por que engravidaram.

Na seção que trata da transferência e da interpretação, Juliana Campos ilustra, por meio de um caso clínico, os tempos da entrevista preliminar e da entrada em análise, evidenciando que o analista deve estar na sua posição desde o início, mas que, mesmo assim, isso não é garantia para que surja uma demanda de análise. Em seu percurso, a autora não perde de vista o ato analítico e suas conseqüências.

Angélia Teixeira trabalha a diagonal da transferência, uma das três grandes operações ordenadoras do dispositivo psicanalítico, com o intuito de abordar todo o percurso da análise do analista. No começo, do lado no analisante está a transferência, e do lado do analista, o ato do mesmo. É preciso passar pelo outro e separar-se dele de forma radical para se chegar ao final. Essa passagem de analisante a analista é o que Lacan chamou de ato analítico, afirma a autora.

Helson Ramos encerra essa seção fazendo um recorte da obra lacaniana, de *Os escritos técnicos de Freud, livro 1,* à topologia das superfícies e dos nós borromeanos, para demostrar que a psicanálise é uma praxe, um saber fazer, uma intervenção prática no campo dos discursos, uma operação de ato. O autor faz uma analogia entre a psicanálise e a arte do cirurgião. O analista, com o corte preciso no significante, faz com que haja um novo reenlace calcado na ocupação de outros lugares.

A última e não menos interessante seção desta coletânea trabalha a análise e o seu final. Jairo Gerbase interroga o final de análise lacaniano, articulando-o ao freudiano. Freud não acreditava no final da análise; afirmava que ela poderia ir o mais longe possível, mas esbarrava sempre no rochedo da castração, no repúdio à feminilidade. Para Lacan, entretanto, a análise termina na passagem de analisando a analista. Em seu texto, Jairo faz inúmeros desdobramentos, averiguando o conceito de travessia da fantasia, relativizando-o e advertindo que, no fim, os analistas não devem supor que os analisandos agüentam uma terapêutica que vá longe demais.

Ida Freitas traz o diálogo de *Menon*, de Platão, e o paralelo feito por Lacan para ilustrar a idéia de uma extensão sem fim, ou de uma duração sem limites do saber inconsciente e do final de análise. Seu trabalho, questiona o que pode limitar, tornar finito o discurso analítico. Lançando mão do recurso da poesia e de um fragmento referente a um final de análise, trabalha o final de análise do lado do analista e do analisando.

José Antônio aborda, em seu trabalho, a função do olhar na experiência analítica, referindo-se ao quadro de Velázquez e a duas aulas do Seminário sobre o ato psicanalítico, de Lacan. No decorrer de seu texto, aborda o final de análise do lado do analisando como um saber fazer com o seu mais de gozar, definindo uma nova relação do sujeito com a castração e com a pulsão; e do lado do analista, diz que este, ao aceitar ser rejeitado à maneira do objeto *a*, favorece o dispositivo analítico e o seu término.

Freud e Lacan sabiam que a análise fazia alguma coisa com aqueles que dela se aproximavam e sempre convidavam os analistas a dar testemunho daquilo que sabiam ou faziam. Esta coletânea, organizada pelo Campo Psicanalítico, é o resultado dessa demanda. Nela, o leitor encontrará interessantes reflexões sobre o ato analítico, seu início e seu fim, e o ato propriamente dito, na cultura e na contemporaneidade. O leitor também certamente verificará que essa é uma boa leitura, afinada com a clínica e com o seu tempo.

Sobre os autores

Ângela Mucida
Psicanalista, mestre em Filosofia, membro da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano, membro da AFCL e de Formações Clínicas do Campo Lacaniano – BH. Diretora de Ensino em exercício das FCCL–BH, professora titular e coordenadora da Pós-graduação em Saúde Mental e Clínica do Unicentro Newton Paiva – BH, docente do Curso de Psicanálise das FCCL–BH.

Carmen Gallano
Psicanalista de Madri, membro da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano.

Christian Ingo Lenz Dunker
Psicanalista, professor da Pós-Graduação em Psicologia da Universidade São Marcos, Prof. do departamento de Psicologia da Universidade de São Paulo, membro do Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo.

Daniela Scheinkman Chatelard
Psicanalista, recém-Doutora no Departamento de Psicologia Clínica e no Programa de Pós-Graduação em Psicologia na Universidade de Brasília, membro da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano. Doutorado em Filosofia na Universidade de Paris 8.

Dominique Fingermann
Psicanalista, membro da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano e da Associação Fóruns do Campo Lacaniano, Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo.

Elaine Starosta Foguel
Psicanalista, pós-graduada em Clínica da Dor (Unifacs), psicanalista da Clínica da dor do Ambulatório de Dor do Hospital das Clínicas da Universidade Federal da Bahia.

Eliane Z. Schermann
Psicanalista, AME da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano, doutora em Psicologia pela UFRJ, professora do curso de especialização do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora.

Elizabeth da Rocha Miranda
Psicanalista, AME da da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano, membro do Colegiado de Formações Clínicas do Campo Lacaniano – Rio de Janeiro. Mestre em Pesquisa e Clínica em Psicanálise – UFRJ, professora do curso de especialização em Psicologia Clínica da PUC–RJ.

Henry Krutzen
Psicanalista, membro efetivo do Questionnement Psychanalytique (Bélgica), membro da Sociedade Psicanalítica da Paraíba e do Círculo Brasileiro de Psicanálise.

Lenita Pacheco Lemos Duarte
Psicanalista, membro da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano, FCCL-RJ, pós-graduada em Psicanálise pela UNESA, mestranda da UERJ.

Maria Célia Delgado de Carvalho
Psicanalista, membro da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano – Fórum São Paulo, membro da AFCL.

Maria Helena Martinho
Psicóloga / Psicanalista, membro da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano – Fórum Rio e das Formações Clínicas do Campo Lacaniano – RJ. Mestre em Pesquisa e Clínica em Psicanálise pela 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.

Sonia Alberti
Psicanalista, AME da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano. Pós Doutora pelo IPUB/UFRJ. Doutora em Psicologia pela Universidade de Paris X - Nanterre. Mestre em Filosofia pela PUC/RJ) e em Psicologia pela Universidade de Paris VIII - St. Denis. Professora adjunta do IP/UERJ, procientista da UERJ, pesquisadora do CNPq e autora de vários artigos e livros.

Silvana Pessoa
Psicóloga, psicanalista, membro participante do Fórum do Campo Lacaniano – São Paulo, Campo Psicanalítico de Salvador e da Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano.

Vera Pollo
Psicóloga, AME da Escola de Psicanálise do Campo Lacaniano – Fórum Rio, membro do Colegiado de Formações Clínicas do Campo Lacaniano-Rio de Janeiro. Doutora em psicologia pela PUC-RJ, professora do mestrado em Psicologia do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora e da Especialização em Psicologia Clínica da PUC–RJ e coordenadora do Setor de Saúde Mental do Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente do Hospital Universitário Pedro Ernesto – UERJ.

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, que poderá fazer uso de consultores "ad hoc", a seu critério, 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 Equipe de Publicação de Stylus (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 dez laudas ou 21.000 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).

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; 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.

EPFCL
Fórum do Campo Lacaniano - SP
Biblioteca Luiz Carlos Nogueira
26 MAIO 2011
TOMBO Nº 000635

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.

O sujeito não é outra coisa - quer ele tenha ou não consciência de que significante ele é efeito - senão o que desliza numa cadeia de significantes. Este efeito, o sujeito, é o efeito intermediário entre o que caracteriza um significante e outro significante, isto é, ser cada um, ser cada qual, um elemento.

Jacques Lacan.
O seminário, livro 20, Mais Ainda