

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Psicologia
Mestrado em Teoria Psicanalítica

Daniela de Resende Londe

SUBLIMAÇÃO E ÉTICA DA PSICANÁLISE

Rio de Janeiro

Fevereiro/2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

SUBLIMAÇÃO E ÉTICA DA PSICANÁLISE

Daniela de Resende Londe

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Prof^a. Dr^a Angélica Bastos

Rio de Janeiro
Fevereiro/2008

SUBLIMAÇÃO E ÉTICA DA PSICANÁLISE

Daniela de Resende Londe

Orientadora: Angélica Bastos

Dissertação de Mestrado submetida ao programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia – Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Aprovado por

Profª. Drª. Angélica Bastos (Orientadora)

Profª. Drª. Giselle Falbo

Prof. Dr. Roberto Pires Calazans Matos

Rio de Janeiro

Fevereiro/2008

LONDE, Daniela de Resende.

Sublimação e ética da psicanálise/ Daniela de Resende Londe. Rio de Janeiro:UFRJ/IP, 2008.

ix, 96 fls

Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) –

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, 2008.

Orientadora: Angélica Bastos

1. Sublimação 2. Ética da psicanálise 3. Freud – Teses

I. Bastos, Angélica (orientadora). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

AGRADECIMENTOS

à Angélica, pela orientação valiosa, pelo incentivo.

ao Tiago, pois amo em tialgo.

a Rejane, dona Alice, Hermes e Sílvia, pela acolhida carinhosa.

a Nara, Paulim, Júlia e Carla, que me ajudam a me sentir em casa.

ao Ju, ao Atualpa, à Tati e a todos os “amigos do bairro fábricas”.

a Victor Klier, Ana Kely e Marquito, pela força.

a Milene, Carol e Cristina, amizades que o mestrado trouxe.

a Zé Luiz, Lisânia e Salete, por toda a atenção.

à Capes, pelo fomento.

ao PPGTP.

RESUMO

LONDE, Daniela de Resende. **Sublimação e ética da psicanálise**. Rio de Janeiro, 2008. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

O presente trabalho retoma a sublimação a partir de algumas considerações da ética da psicanálise, como o questionamento da lógica dos ideais e a consideração do desejo inconsciente. A sublimação é freqüentemente mencionada como um conceito impreciso, deixado inacabado por Freud, dando margem a vastas discussões. Sendo um destino pulsional, a sublimação engendra uma modalidade de satisfação, o que leva ao campo da ética. Abordaremos, primeiramente, a constituição da civilização, que, em prol de seus ideais, impõe ao sujeito restrições à satisfação pulsional, não sendo este o terreno mais favorável para o exercício da sublimação. Em seguida propomos pensar como se dá a relação entre a sublimação e seu objeto, buscando no texto freudiano e na concepção lacaniana da sublimação a idéia de que a sublimação dispensa a seus objetos um tratamento que extrapola a idéia de um bem, que não converge com os ideais, e com isso abre a via para ser pensada como uma operação ética. De um ponto de vista ético acerca da satisfação pulsional, discutimos algumas das definições de sublimação, dentre elas, a de que ela eleva o objeto à dignidade da Coisa. Por fim, interrogamos a idéia da dessexualização e da inibição quanto ao alvo, para ressaltar a presença do sexual e, em detrimento do resultado, enfatizar o percurso pulsional.

Palavras-chave: sublimação; ética; satisfação; Freud; Lacan.

RESUMÉ

LONDE, Daniela de Resende. **Sublimação e ética da psicanálise**. Rio de Janeiro, 2008. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Le travail present reprend la sublimation de certain considerations sur l'éthique de la psychanalyse, comme l'interrogation de la logique des idéaux et la considération du désir inconscient. La sublimation est fréquemment mentionné comme un concept inexact, laissé inachevé pour Freud, donnant borde les querelles énormes. Étant une destination pulsionnel, la sublimation produit une modalité de satisfaction, ce qu'il mène au champ de l'éthique. Nous nous approcherons, d'abord, la constitution de la civilisation, que, en faveur de ses idéaux, impose aux sujets des restrictions a la satisfaction pulsionnel, celle n'étant pas la terre la plus favorable pour l'exercice du sublimation. Après cela nous envisageons de penser comment la relation entre la sublimation et son objet arrive, cherchant dans le texte de Freud et la conception lacaniana du sublimation l'idée sur laquelle la sublimation excuse à ses objets un traitement qui surpasse l'idée d'un bon, qui ne converge pas avec les idéaux et dans cela il ouvre la façon à être pensé comme une opération éthique. D'un point de vue éthique concernant la satisfaction pulsionnel, nous avons discuté certaines des définitions du sublimation, parmi elles, celle qui affirme que la sublimation lève l'objet à la dignité de la Chose. Finalement, nous interrogeons l'idée de la "desexualization" et l'inhibition par rapport à le but, nous détacher de la présence du sexuel, en détriment du résultat, souligner le passage pulsionnel.

Clef de mot : sublimation; éthique; satisfaction; Freud; Lacan.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1.....	10
CAPÍTULO 2.....	30
CAPÍTULO 3.....	60
CONCLUSÃO.....	79
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	83

Amor, então,
também acaba?
Não, que eu saiba.
O que eu sei
é que se transforma
numa matéria prima
que a vida se encarrega
de transformar em raiva.
Ou em rima.

(Leminski)

INTRODUÇÃO

Neste trabalho pretendemos discutir o tema da sublimação a partir de um ponto de visto ético. Em Freud, a sublimação muitas vezes aparece como uma maneira de aceder aos propósitos “mais elevados” do homem e da civilização. Mas apesar de mencioná-la ao longo de toda a sua obra, a sublimação poucas vezes figurou em primeiro plano, sendo quase sempre tratada correlativamente a outros temas, como, por exemplo, a constituição do caráter e da civilização. Ainda assim, Freud nunca deixa de mencioná-la. Sabemos que sublimação, *Sublimierung*, foi um termo forjado de outro campo de estudo, a química, e que o conceito de sublime teve seu emprego na filosofia. E sempre que Freud emprega um termo já utilizado em outros campos, confere a este um outro emprego, o que nos leva a supor que deve haver algo inerente ao processo de sublimação que a torna um conceito propriamente psicanalítico.

Para delimitarmos o conceito de sublimação, é preciso não perder de vista a sua relação com a pulsão, figurando ao lado do recalque como destino pulsional, e muitas vezes sendo situada como uma alternativa, como um modo de driblar o recalque. Essa referência à pulsão, por sua vez, traz à cena a noção de sujeito. Este, característico do mundo moderno, é acossado por questões que apontam para um campo ético de problemas. Deste modo a sublimação, na medida em que concerne ao sujeito, diz respeito a uma ética. É assim que Lacan (1959-60/1988) a retoma em seu *O Seminário, livro 7*, quando introduz uma discussão acerca da *Coisa do Projeto para uma psicologia científica* de Freud (1895/1969) para delimitar este campo ético de problemas, o qual não é referenciado por um Bem universal ou por qualquer outro modo de orientação

pré-estabelecido. Isto é, uma questão ética se coloca somente a partir do momento em que o sujeito perde a possibilidade de uma orientação natural.

Essa falta de orientação se faz patente no campo da sexualidade, atestando que se trata de um problema relativo à linguagem. De um lado, há a exigência pulsional no sentido de uma satisfação, de outro, a insistência por parte do eu em inscrevê-la na ordem simbólica e tentar conferir-lhe sentido. O recalque figura como um não querer saber acerca do desprazer que o causa. Deve-se lembrar que se trata de um destino, uma modalidade de defesa em relação à pulsão, e que tem como critério o princípio do prazer.

O recalque é o destino privilegiado da pulsão. Contudo, as pulsões podem sofrer um outro tipo de destino em função de sua plasticidade e da ausência de um objeto pulsional privilegiado (FREUD, 1905/1969). São as mesmas forças da pulsão sexual que são empregadas também na atividade profissional, no trabalho de pensamento e no trabalho artístico. Ou seja, são as mesmas forças da pulsão sexual as que são destinadas ao estabelecimento de laços sociais; quer dizer, é preciso que a pulsão se desloque de seu objetivo sexual original para um outro, não sexual, mas relacionado ao primeiro (FREUD, 1908a/1969). E é justamente esta modalidade de defesa que pretendemos estudar: a sublimação – a qual é abordada por Lacan justamente em seu seminário sobre a ética, o que acreditamos não ser sem propósitos. Não havendo um objeto privilegiado para a pulsão, qual seria a especificidade da sublimação em relação a este objeto, e no que ela se diferencia do recalque, tendo em vista a posição do sujeito num campo ético de problemas? E, ainda, podemos questionar como fica a sublimação à luz da segunda teoria das pulsões, considerando a introdução da noção de pulsão de morte, e também da segunda tópica freudiana.

Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (FREUD, 1905/1969), Freud discute acerca de desvios e aberrações sexuais, tendo em vista a modificação do objeto e do alvo, justamente para apontar que a inversão, o fetichismo, e as perversões sexuais, não podendo ser explicados por uma disposição inata ou degenerescência, apontam para a posição do próprio sujeito em relação à escolha de seus objetos amorosos, mais do que para uma suposta orientação natural. Por isso Freud afirma que o objeto da pulsão é o que de mais variável pode haver, pois, uma vez inserido no campo da linguagem, submete-se à ordem significante, descartando a idéia de uma função reprodutiva totalmente orientada. “É provável que, de início, a pulsão sexual seja independente de seu objeto, e tampouco deve ela sua origem aos encantos deste” (FREUD, 1905/1969, p.140). O objeto é apenas aquele através do qual a tensão é descarregada, ou seja, aquele através do qual a pulsão atinge seu alvo, a saber, a satisfação. Num primeiro período do pensamento freudiano, a sublimação é tratada como uma operação presente na formação do caráter e no desenvolvimento psíquico durante o período de latência. Quer dizer, as pulsões, não podendo ser direcionadas à satisfação sexual direta, prestam-se a fins não sexuais, tendo seu alvo dessexualizado, (FREUD, 1905/1969; 1908b/1969; 1913a/1969), dirigido a finalidades mais elevadas, e sem ter sua intensidade diminuída (FREUD, 1908a/1969, p.193). Segundo Freud a sublimação também ocorreria por causa da parcialidade da satisfação pulsional.

“De modo geral, só uma parcela delas [das pulsões sexuais] é utilizada na vida sexual; outra parte é defletida dos fins sexuais e dirigida para outros – um processo que denominamos de ‘sublimação’.” (FREUD, 1908b, p.176-7).

Ainda que seja indispensável uma certa quantidade de satisfação sexual direta (FREUD, 1908a/1969), a sublimação nos é apresentada como uma defesa contra a sexualidade, e, assim, como uma alternativa ao recalque (FREUD, 1910a/1969, p.28).

O papel da sublimação na constituição da civilização é sempre ressaltado. A sublimação emergiria como algo que permitiria o engrandecimento da civilização, gerando reconhecimento social e prestígio. Para Freud, o trabalho de erigir uma civilização só pode ser possível se a energia das pulsões sexuais for, de algum modo, empregada. Assim, ele situa a sublimação como uma atividade que comporta uma inibição quanto a seu alvo sexual, ao qual a pulsão conduziria. Até mesmo o “crescimento de um indivíduo civilizado e normal” (FREUD, 1905/1969, p.182) seria oriundo da energia das pulsões sexuais, presentes desde a infância. Durante o período de latência, a dinâmica das pulsões sexuais não é de maneira alguma interrompida. O que emerge dela, porém, é a produção de uma reserva de energia para a realização de fins não sexuais, ou através do recalque ou pela constituição de formações reativas, contribuindo, desse modo, com a formação de sentimentos sociais. Também o ‘caráter’ seria constituído a partir de excitações sexuais de pulsões componentes, empregadas para eficazmente conter os impulsos perversos que se demonstraram como inutilizáveis para a economia libidinal (FREUD, 1905/1969, p.246).

As articulações entre a civilização e a sublimação se tornam evidentes quando Freud coloca que a civilização só poderá ser erigida através da capacidade de se deslocar o alvo sexual das pulsões sem restringir consideravelmente sua intensidade. É justamente o trabalho de deslocamento de um objetivo sexual para um outro, não sexual, que Freud conceitualiza como sendo a sublimação (FREUD, 1908a, p.193). E é assim que a sublimação das pulsões eróticas poderá dar origem aos “interesses gerais da humanidade” (FREUD, 1911/1969, p.84). Se por um lado as exigências da civilização contribuem com a incapacidade da própria pulsão em alcançar uma satisfação plena, por outro é justamente dessa incapacidade de se obter uma satisfação completa que as

pulsões, ao serem sublimadas, dão origem às “mais nobres realizações culturais” (FREUD, 1912a/1969, p.173).

“Pois, que motivo teria o homem para colocar as forças pulsionais sexuais a outros serviços se, com qualquer distribuição dessas forças, eles poderiam conseguir prazer completamente satisfatório? Não renunciariam nunca esse prazer e jamais realizariam qualquer outro progresso” (FREUD, 1912a/1969, p.173).

Resumidamente, esta é a concepção freudiana da sublimação que encontramos em seus textos durante o período em que vigorava a primeira teoria das pulsões. Contudo, à medida que o pensamento de Freud caminha, alguns de seus conceitos vão sofrendo modificações. Estudando o narcisismo, Freud (1914a/1969) irá repensar tanto o estatuto do eu quanto a dicotomia entre os dois grupos de pulsões privilegiados na primeira teoria pulsional. Até aqui o percurso apresentado é formulado tendo como diretriz o princípio do prazer, enquanto princípio regulador da atividade psíquica. O problema diante do qual Freud se viu é que alguns eventos não obedeciam a tal princípio, não podiam ser por ele explicados. Sonhos traumáticos e brincadeiras infantis, neuroses de guerra e reações terapêuticas negativas, são eventos que começam a intrigar Freud pelo seu caráter compulsivo de repetição. É neste momento que Freud irá desenvolver o conceito de pulsão de morte. E, em virtude desta modificação da teoria das pulsões é que será formulada a segunda tópica, a qual explicará o funcionamento psíquico através das instâncias isso, eu e supereu. O eu aparece aqui articulado à pulsão de morte, comportando em si uma dimensão inconsciente. Assim, o advento do conceito de pulsão de morte é o que aponta a importância de eventos que escapam ao princípio do prazer enquanto regulador da atividade psíquica.

Posteriormente, Lacan (1959-60/1988) retoma a idéia de sublimação em seu *O Seminário, livro 7*, para tratar do tema da ética. O sujeito é situado em relação às suas ações, mas se busca para as mesmas uma regulação exterior, manifesta na tendência a

um Bem, acaba por eleger um ideal de conduta, uma moral. Na psicanálise não se trata de uma moral, mas de uma ética, na medida em que esta situa-se para além do mandamento moral. A questão aqui colocada é de como situar-se no mundo sem ser por uma regra. Uma questão ética “articula-se por meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao real” (LACAN, 1959-60/1988, p.21), e não a um ideal, a uma idéia de Bem/prazer. Quando se coloca em pauta um problema ético há sempre referência a uma ação para a qual não há critérios. Ou, em outros termos: “(...) que devemos fazer para agir de uma maneira reta, correta, dada nossa condição de homens?” (LACAN, 1959-60/1988, p.30).

Para Freud (1930/1969) o homem busca, sim, a felicidade. Mas para essa felicidade não há nada preparado, nem no macrocosmo nem no microcosmo (LACAN, 1959-60/1988, p.23). Para Aristóteles havia um ponto diretivo na realização do homem, pois há no homem algo divino (o fato de pertencer à Natureza) que o orientaria para o Bem; ou, conforme a cosmologia aristotélica, para o Ser, o que de mais perfeito pode haver no universo. Para Freud, o que vai em direção à realidade exige temperança, baixa de tom da energia do prazer. Também as leis morais se afirmam contra o prazer, ou através da regulação dos prazeres. Se anteriormente ao advento da ciência moderna havia uma “alma no mundo”, e os homens podiam se guiar pelo cosmo, a derrocada da cosmologia coloca em xeque essa garantia de orientação, uma vez que o mundo moderno é destituído de qualidades. A própria idéia de bem e mal está contida na ordem das representações (LACAN, 1959-60/1988, p.82), e não como qualidades do mundo. Bem e mal configuram valores advindos da associação entre representações e da avaliação feita por um sujeito.

É nesta via que Lacan retorna ao *Projeto para uma psicologia científica*, de Freud (1895/1969), enfatizando o que lá aparece como a Coisa – *das Ding* –, para

delimitar que o campo ético de problemas já está presente na raiz do pensamento freudiano. A Coisa destaca-se das associações significantes. Lacan nos chama a atenção para a diferença – e para o uso preciso que dela faz Freud em seus textos – entre *die Sache* e *das Ding*, duas palavras alemãs para significar o que, na tradução tanto para o francês quanto para o português, entendemos por *coisa*. “A *Sache* é justamente a coisa, produto da indústria ou da ação humana enquanto governada pela linguagem” (LACAN, 1959-60/1988, p.61).

De um lado, temos a Coisa – *das Ding* – como o que fica de fora das redes associativas entre as representações (*Sachvorstellungen* e *Wortvorstellungen*), as quais são reguladas pelo princípio do prazer. De outro, a tendência a reencontrar o objeto tido por perdido se dá pelas vias do significante, das representações, sendo que a única maneira de aceder a esse vazio da Coisa é tentando representá-la (JULIEN, 1996, p.111). Essa busca do objeto regulada pelo princípio do prazer, e as operações do processo primário (condensação e deslocamento), se encarregam de manter essa busca à distância da Coisa.

Essa busca do objeto, a despeito de “reencontrar” sempre um outro objeto, comporta também algo da ordem de uma satisfação, o que se coaduna com a idéia de que não há objeto privilegiado para a pulsão, estando a satisfação mais ligada ao movimento de se constituir um objeto enquanto tal.

E a sublimação, justamente, ao constituir seus objetos, desvela sua relação com a Coisa, representando-a sempre por uma outra coisa. Isso porque uma vez que o objeto tenha sido criado, ou melhor dizendo, reencontrado, retroativamente instaura-se a idéia de que tenha sido perdido. Logo, esse objeto criado, reencontrado, é sempre outro, o que nos leva a pensar que não há objeto capaz de ocupar este lugar, ainda que não deixe de apontar para este vazio que se articula à idéia de *das Ding* (DARRIBA, 2005, p.71).

Contudo, a despeito de sua estranheza ao significante, *das Ding* instaura as relações entre as *Vorstellungen* inconscientes. E Lacan (1959-60/1988, p.140-1) afirma que a sublimação consiste em elevar o objeto à dignidade da Coisa, ou seja, algo para além das representações é apontado pelo processo de sublimação.

Gostaríamos de ressaltar que não é nossa intenção realizar uma análise de qualquer natureza acerca de obras da sublimação, pois concordamos com Lacan quando lembra que Freud já firmava que o artista o precede em sua matéria “e, portanto, ele não tem que bancar o psicólogo quando o artista desbrava o caminho” (LACAN, 2003, p.200). Também não pretendemos modificar o estatuto do conceito de sublimação, tal como o fez Juranville (1987) ao considerar a sublimação como uma estrutura psíquica a qual o tratamento psicanalítico teria por finalidade fazer advir. Nossa intenção é tentar desdobrar o conceito em relação às questões que deixam pontos nodais quando se trata do tema da sublimação. A partir da definição que Lacan elabora acerca da sublimação, de que ela eleva um objeto do mundo à dignidade da Coisa, é que pretendemos pensar como a sublimação, como um destino pulsional, exige do sujeito um posicionamento ético diferente do recalque. Estando do lado do excesso, a sublimação não pode ser situada dentro de uma concepção estética, pois esta supõe o belo como harmônico. A sublimação discrepa com a harmonia.

Assim, o primeiro capítulo desta dissertação trata das relações entre o programa da civilização, a constituição de ideais e incompatibilidade entre uma ‘ética’ pautada em pressupostos morais e a ética da psicanálise, amparada no desejo. A partir das considerações de Freud acerca da ‘visão de mundo’ precária que a ciência oferece, não sendo capaz de fornecer respostas universalmente válidas, é que situamos o sujeito da psicanálise. Em nome de um ideal é que esse sujeito é impelido a renunciar à satisfação pulsional, sendo esta a mesma exigência feita pela civilização. Essa exigência de

renúncia abre a via para se discutir uma das definições da sublimação, de que ela envolve um desvio do alvo pulsional e com isso possibilita que as pulsões sexuais sejam empregadas na atividade profissional, no trabalho de pensamento e no trabalho artístico, auxiliando na constituição de laços sociais.

No segundo capítulo partiremos de uma exposição sobre o recalçamento, a fim de revelar sua solidariedade com o projeto civilizatório, que exige renúncia à satisfação pulsional. Em seguida estudamos o *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1895) para apreender, a partir da experiência de satisfação primária, a relação do sujeito com o objeto, bem como a concepção de uma Coisa, que permanece como um resto das operações psíquicas. A Coisa é retomada por Lacan como o fundamento da ética, pois implica a idéia de perda. Em função dessa perda, os objetos do mundo, submetidos à ordem significante, ganham a característica de poder ser deslocados e substituídos. Tendo isso em vista examinamos três diferentes maneiras de o sujeito se relacionar com o objeto. Aquela expressa no mandamento de amor ao próximo, que busca apagar a diferença sexual, sendo por isso uma proposta impossível de ser efetivada; as questões relativas à escolha do objeto amoroso, que apontam para a falta de medida para este objeto, e que tendem ao fracasso quando guiadas pela lógica do ideal; e o amor cortês, que Lacan apresenta como o paradigma da sublimação, pois tem em seu centro o vazio da Coisa, posição a que a Dama é alçada para que possa ser cortejada. Por fim consideramos a definição lacaniana que diz que a sublimação eleva um objeto à dignidade da Coisa.

No terceiro capítulo examinamos as relações entre sublimação e gozo, que servem de eixo para pensarmos as noções de dessexualização e inibição quanto ao alvo, característicos da sublimação. Finalizamos nosso trabalho com a caracterização da sublimação por seu processo, e não por seu resultado. Deslocando a ênfase para o

processo, é possível aproximar a sublimação do movimento próprio ao desejo, que se situa no cerne da ética psicanalítica.

CAPÍTULO 1

Neste primeiro capítulo falaremos sobre a ética da psicanálise, que será o eixo pelo qual pretendemos abordar o conceito de sublimação. Iniciaremos nosso percurso pelas considerações de Freud sobre a ‘visão de mundo’ que a ciência oferece, abordando em seguida o corte que o advento da ciência moderna instaura no pensamento, para melhor situarmos o sujeito do qual trata a psicanálise. Feitas essas considerações, abordaremos o mal-estar inerente ao projeto civilizatório, considerando este mal-estar como um resto, como algo que permanece insubordinado ao princípio do prazer, com o intuito de pensar que, diante desse mal-estar que resta ao sujeito, só lhe cabe um posicionamento ético. Pela via superegóica, há uma exigência de renúncia à satisfação pulsional – a mesma exigência imposta pela civilização – que se dá em função de um ideal. Temos como efeito uma satisfação advinda da própria exigência de renúncia, contudo atrelada à culpa. Uma outra via é a ética proposta pela psicanálise, orientada não por um ideal, mas pelo desejo inconsciente.

Vejamos como Freud situa a ciência, a partir de suas considerações sobre a *Weltanschauung* científica.

Ao ser questionado se a psicanálise conduziria a uma *Weltanschauung*, a uma determinada ‘visão de mundo’, a resposta de Freud é negativa. A *Weltanschauung*

“é uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo” (FREUD, 1933/1969, p.193).

Concebida assim, a *Weltanschauung* é um ideal dos seres humanos, e funcionaria como uma garantia de segurança na vida, de se saber o que se procura alcançar. Freud diz que a psicanálise é incapaz de construir uma *Weltanschauung* por si mesma, tendo que aceitar a *Weltanschauung* científica. A ciência supõe uma explicação uniforme para o universo, mas apenas como um projeto relegado ao futuro. Além disso, a elaboração intelectual é a única fonte de conhecimento, não havendo lugar para intuições, adivinhações ou revelações. Porém, uma *Weltanschauung* assim é pobre e sem esperança, e diverge da própria definição dada por Freud, de um sistema de pensamento capaz de resolver todos os problemas, nada deixando sem resposta.

Deste modo Freud situa a psicanálise a partir do discurso científico, não do religioso ou de qualquer outro. Não havendo uma solução universalmente válida para os problemas da existência ou uma explicação fechada do universo, algo permanece no centro dessa problemática: o sujeito, que é afetado pelo discurso incompleto da ciência. Por isso a psicanálise só é possível a partir do sujeito da ciência, não do homem da religião ou da magia ou qualquer outro (cf. LACAN, 1965-6/1998, p.871-2).

“(…) somente uma *Weltanschauung* tão pobre quanto a científica poderia dar ensejo ao surgimento do sujeito de que trata a psicanálise. Diante de *Weltanschauungen* tão poderosas quanto a magia e a religião, a psicanálise não faria nenhum sentido, nem o sujeito sobre o qual ela opera. Poderíamos dizer, partindo do comentário de Freud, que o sujeito de que trata a psicanálise surge como o resto dessa *Weltanschauung* pobre que é a *Weltanschauung* científica” (OLIVEIRA, 2005, p.229).

Qual seja, o sujeito da ciência é solidário dessa precariedade da *Weltanschauung* que a ciência produz. A psicanálise levará em consideração exatamente o que a ciência rejeita, que são as *Weltanschauungen* anteriores, questionando o sentido da insistência e sobrevivência destas, mesmo depois de surgido o discurso científico. Porque mesmo

depois da ciência os homens ainda praticam arte e filosofia, magia e religião. “Há alguma coisa a que a ciência não responde e que retorna, como um sintoma, através dessas *Weltanschauungen* antigas” (OLIVEIRA, 2005, p.229). E a psicanálise parte exatamente daquilo que, como sintoma, faz objeção à ciência: a neurose. Nas *Weltanschauungen* anteriores à científica, Freud encontra os mesmos elementos que descobrira no discurso de seus pacientes neuróticos: a supervalorização das operações intelectuais e a crença na onipotência dos pensamentos. Na *Weltanschauung* religiosa não há precariedade, nem imperfeição, nem incompletude. Por isso a precariedade da *Weltanschauung* científica é o que a torna compatível com a psicanálise. Qualquer *Weltanschauung* que se torne absoluta se torna religiosa. Num sentido estrito, seria mais correto dizer que a única *Weltanschauung* que existe é a religiosa. Uma “visão de mundo” tem influências sobre as atitudes intelectuais, éticas e artísticas dos homens. Essa *Weltanschauung*, que poderia servir de guia para a experiência – tal como se propõe a religião – surge empobrecida com a ciência, e a partir daí, nem todos os problemas encontram solução, perguntas permanecem sem respostas e os valores deixam de ter seus lugares fixos. Para melhor compreendermos essa característica que a ciência introduz, vejamos como se efetuou o advento da ciência no mundo.

O que era entendido por “ciência” na Idade Média estava diretamente articulado com uma cosmologia, descrita desde Aristóteles, em que estava em jogo o lugar de cada ser no mundo. Esta cosmologia conferia ao mundo três características: qualidades, hierarquia e finitude. Qualidades, uma vez que o lugar que cada ser ocupava no mundo era devido a certos atributos próprios a cada um. Quando um ser não estava em seu lugar, ele se movimentava para alcançá-lo. Aquele que não precisava movimentar-se era o que já estava em seu lugar natural, sendo por isso mais perfeito do que aqueles que estavam em movimento. Assim, introduz-se a segunda característica, a hierarquia, que

ia do ser mais perfeito ao menos perfeito, passando pelos mais ou menos perfeitos. Como consequência, a terceira característica: a finitude, pois, havendo um mais perfeito que não precisava movimentar-se, havia também um lugar ao qual chegar, um ponto para o qual todos os seres tendiam.

Da mesma maneira que esta cosmologia apresentava uma hierarquia entre os seres, o pensamento da Idade Média estabelecia uma hierarquia entre os saberes. Havia um saber – a física aristotélica – para estudar os seres menos perfeitos, que estavam sempre em movimento irregular e eram seres da nossa experiência cotidiana. Essa física não contava com nenhuma matematização, ou seja, era uma física completamente qualitativa. A matemática, por sua vez, era empregada na astronomia, para estudar os seres mais ou menos perfeitos, as esferas celestes, por causa de seu movimento regular. Somente na astronomia era possível um estudo matemático, pois os antigos entendiam a matemática como uma abstração e somente onde há regularidades poderia haver a aplicação de um saber abstrato. E, por último, um saber – a ontologia – que pretendia estudar o ser enquanto Ser, o qual, estando em seu lugar natural, não precisaria movimentar-se. Ora, se temos esta separação hierárquica de campos de estudos, um não pode articular-se a outro, não havia como aplicar o saber próprio a uma hierarquia para estudar outra. Ou seja, era impossível a concepção de uma física matematizada. Todavia, Galileu produz aquilo que segundo a cosmologia era impossível: uma física não qualitativa e sim matematizada, precisamente calculada. E a matematização da física traz consequências ao modo como o mundo se organizava, já que faz ruir a cosmologia, ao mesmo tempo em que permite o aparecimento de um universo em que a precisão substitui as qualidades e que passa a ser infinito pela derrocada da hierarquia, que situava um ponto último ao qual chegar, e com isso tornava o universo finito. E como uma última consequência, o surgimento de questões acerca de como se orientar no

mundo, resultado da incompatibilidade entre a visão qualitativa do universo e a precisão introduzida pela ciência moderna (KOYRÉ, 1991, p.273).

“(…) para atingir seu objetivo, a ciência moderna tem de substituir o sistema dos conceitos flexíveis e semiquantitativos da ciência aristotélica por um sistema de conceitos rígidos e estritamente quantitativos. (...) substituindo o mundo do mais ou menos, que é o da nossa vida cotidiana, por um Universo de medida e de precisão. Com efeito, essa substituição exclui automaticamente do Universo tudo o que não pode ser submetido à medida exata.” (KOYRÉ, 1991, p.272-3).

Melhor dizendo, esta substituição exclui do universo da ciência tudo o que não pode ser submetido ao *modus operandi* da atividade científica, todas as qualidades e atributos. Estas qualidades não podem mais ser consideradas como dadas. Não havendo mais seres dotados de qualidades, acaba-se também a idéia de um objeto dotado de qualidades; o objeto passa a ser o resultado de um feixe de relações. E não havendo mais um lugar próprio a ser ocupado, como vai então, o homem, orientar-se no mundo?

Não podemos esquecer que a cosmologia aristotélica tinha por alvo último estabelecer um lugar para o homem, fornecendo-lhe uma orientação universalmente válida. Com a derrocada dessa cosmologia, esvai-se a garantia de uma orientação. De um lado temos a ciência como uma atividade que é precisa em suas ações e apresenta as provas de suas proposições, preocupando-se em produzir objetos e formalizar sua lógica de produção, mas que não diz respeito aos problemas de orientação para o homem. Este, por sua vez, continua a demandar uma orientação – a qual não pode ser fornecida pela atividade científica.

Consideremos essa passagem de Koyré:

“(…) para o platônico medieval, o homem nada mais é que uma *anima immortalis mortali utens corpore*, uma alma estranhamente vestida por um corpo. Ela o usa mas, ela própria, é independente do corpo. E mais ainda, ela é antes constringida e entravada do que ajudada por ele em sua ação. Com efeito, da atividade própria ao homem, do pensamento e da vontade, só a alma é que é dotada. A tal ponto que, para o platônico, não se deveria dizer: o *homem* pensa, mas a *alma* pensa e percebe a verdade.” (KOYRÉ, 1991, p.32).

Perdendo a ciência o seu caráter universal, criam-se questões acerca da validade das ações a serem tomadas por esse homem moderno. Não há alma que possa pensar por ele, posto que a atividade científica moderna, caracterizada pela parcialidade e provisoriamente de seu proceder, impede que ele possa ser orientado por um saber. O homem permanece como resto da atividade científica, pois para a subjetividade não há uma objetivação possível. É desse descompasso entre as questões que dizem respeito à validade de uma ação e a objetivação efetuada pela ciência que advém o que, na psicanálise, denominamos sujeito. Todas as questões referidas a valores são postas não pela ciência (que por elas não se interessa), mas por este homem que busca validar sua ação: por um sujeito. O sujeito só aparece quando não mais é possível buscar uma orientação naquilo que lhe é exterior. Não há, para o sujeito, a possibilidade de apelar a uma orientação advinda de um mundo organizado pela Natureza ou por Deus, uma vez que o sujeito do inconsciente, sobre o qual opera a psicanálise, é também um sujeito sem qualidades – consideração essa imprescindível para se pensar uma teoria do sujeito compatível com a ciência moderna (MILNER, 1996, p.33; cf. ELIA, 1999, p.777). O sujeito é aquele que é chamado não somente a pensar, mas também a tomar uma decisão, por cujas consequências é responsável, ainda que não possa prevêê-las. O sujeito é alguém que se questiona sobre os valores que lhe concernem, demanda uma garantia para os efeitos de seus atos e uma orientação válida para futuras decisões (MATOS, 2004). E que se defende contra essa falta de orientação. Freud observa como o avanço da ciência possibilitou um avanço no conhecimento e no controle da natureza; contudo, os relacionamentos humanos não progrediram no mesmo passo (cf. FREUD, 1927/1969, p.17). Podemos dizer, com Lacan, que “o sujeito em questão continua a ser o correlato da ciência, mas um correlato antinômico, já que a ciência mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo” (LACAN, 1965-6/1998, p.875). Para

tratar das questões que o acossam, o sujeito não pode valer-se, como assinalamos acima, de uma orientação advinda do exterior, ou mesmo de uma orientação natural, quer dizer, de um suposto instinto. As leis que se impõem ao sujeito não podem ser outras senão as que regem o inconsciente. E o inconsciente, tal como descoberto por Freud, não pertence mais a um plano ôntico, mas ético, “porque, em alguma parte, esse inconsciente se mostra” (LACAN, 1964/1998, p.37), mostrando assim a hiância que caracteriza o sujeito. Embora Freud não se detenha na categoria de sujeito, podemos depreendê-lo de sua obra, já que trata de um ser falante, cujos sonhos, chistes, atos falhos, demonstram como esse sujeito, mais que afetado pela linguagem, é, antes, um efeito desta. O sofrimento advindo da falta de orientação se manifesta na formação de sintomas, através da operação de recalque. Seria a sublimação uma outra saída?

Freud dizia que o psiquismo é regulado pelo princípio do prazer. Este tem como função evitar o desprazer e reduzir a tensão ao mínimo possível. Evitar o desprazer é, para o eu, um imperativo. Contudo, as brincadeiras infantis e as neuroses de guerra não podiam ser explicadas por Freud segundo o princípio do prazer, uma vez que mostravam uma certa insistência em algo que causava desprazer. Freud observou que a repetição de um desprazer ocorre com mais freqüência que a repetição de algo prazeroso. Cita como exemplo uma piada, que quando repetida já não suscita a mesma graça; e a brincadeira do *fort-da*, a qual a criança repete com maior freqüência a primeira parte, em que o carretel “some”, e não seu reaparecimento. A repetição de eventos desagradáveis, contudo, embora não satisfaça o eu, revela uma satisfação pulsional, e se apresenta como um resíduo, como algo que escapa à tentativa de organização aos moldes do princípio de prazer (FREUD, 1920/1969). Esta repetição, tida pelo eu como desagradável, Freud a explica através do conceito de pulsão de morte, cuja principal característica é a compulsão à repetição. Com isso temos novamente um

dualismo pulsional: de um lado a libido, de outro a pulsão de morte. Em *O eu e o isso* (FREUD, 1923/1969) Freud argumenta que a sublimação pode ocorrer com a mediação do eu, sendo este capaz de retirar libido dos investimentos objetais do isso e tomá-la para si. Contudo, ao sublimar, ou dessexualizar, a libido do isso, o eu opõe-se aos objetivos de Eros, ficando a serviço de “impulsos pulsionais opostos” (FREUD, 1923/1969, p.61), ligando-se, assim, à censura do supereu¹.

Freud, então, reformula sua afirmação, dizendo então que há no psiquismo uma tendência no sentido do princípio do prazer, e não um domínio do mesmo. No texto de 1920 vemos que a ênfase deve ser posta na tendência, posto haver satisfação nos eventos que não se submetiam a essa regulação. Em 1930, a propósito do mal-estar na civilização, Freud diz ser a meta da civilização, o propósito da vida, o mesmo programa do princípio do prazer. O problema que se coloca é que, na tentativa empreendida pelo princípio do prazer de organizar os investimentos libidinais a partir de um critério, o desprazer, aquilo que não se encaixa nessa organização permanece como um resto, o qual, todavia, retorna trazendo problemas, sendo sentido como mal-estar. O conceito que melhor indica esse resto é o de pulsão, que aponta, por um lado, a insuficiência do princípio do prazer, isto é, a falta de uma representação que abarque toda a satisfação pulsional, por outro, a satisfação como um excesso, como aquilo que não permite que a conta se feche. A pulsão só pode ser pensada a partir de seus destinos, sendo que, dentre eles, o privilegiado é o recalque. Contudo, do ponto de vista do princípio do prazer o recalque falha, pois tem por efeito a produção de sintomas. Mas as pulsões podem sofrer um outro tipo de destino em função de sua plasticidade e da ausência de um objeto pulsional privilegiado (FREUD, 1905/1969). São as mesmas forças da pulsão sexual que são empregadas também na atividade profissional, no trabalho de

¹ Cf. Capítulo 3.

pensamento e no trabalho artístico. Ou seja, são as mesmas forças da pulsão sexual as que são destinadas ao estabelecimento de laços sociais; quer dizer, é preciso que a pulsão se desloque de seu objetivo sexual original para um outro, não sexual, mas relacionado ao primeiro (FREUD, 1908a/1969).

Uma das primeiras definições de sublimação que encontramos em Freud é que ela consiste num desvio quanto ao alvo sexual ao qual a pulsão conduz². Embora os impulsos das pulsões sexuais não cessem, sua energia é desviada de seu uso sexual e dirigida para outras finalidades. (FREUD, 1905/1969, p.182). Inicialmente, Freud atribui esse desvio, essa inibição dos impulsos sexuais, à imaturidade da função reprodutora e à imposição, pela sociedade, de certos critérios para a satisfação destas pulsões, que, segundo Freud aponta, são de cunho perverso e polimorfo por não terem um objeto e um caminho pré-definidos para sua satisfação. Assim sendo, este desvio da finalidade original da pulsão ocorre ao longo de todo o processo de constituição do sujeito, já que a produção de excitação sexual não é interrompida. Não havendo meios de se obter uma satisfação diretamente sexual, estes impulsos acabam por originar, por sua vez, sentimentos sociais e traços de caráter (FREUD, 1905/1969, p.239).

“[a pulsão sexual] coloca à disposição da atividade civilizada uma extraordinária quantidade de energia, em virtude de uma singular e marcante característica: sua capacidade de deslocar seus objetivos sem restringir consideravelmente a sua intensidade. A essa capacidade de trocar seu objetivo sexual original por outro, não mais sexual, mas psiquicamente relacionado com o primeiro, chama-se capacidade de *sublimação*” (FREUD, 1908a, p.193).

É desta maneira que a sublimação das pulsões eróticas dá origem aos “interesses gerais da humanidade” (FREUD, 1911/1969, p.84), na medida em que a civilização requer um certo sacrifício da satisfação pulsional, o que permite a formação de laços

² Uma discussão mais detida acerca da inibição quanto ao alvo sexual, característica da sublimação, será encontrada no terceiro capítulo.

mais duradouros. O que mantém uma civilização são esses laços afetivos que unem as pessoas em um interesse comum, afeto este que também encontra suas raízes nas pulsões sexuais, ressaltando sempre o fator da renúncia. A civilização está inteiramente amparada na renúncia à satisfação pulsional, ainda que parte destes impulsos pressione, através da insatisfação do desejo, no sentido de alguma satisfação (FREUD, 1924/1969, p.257).

A sublimação da pulsão constitui um aspecto particularmente evidente do desenvolvimento cultural; é ela que torna possível às atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas ou ideológicas, o desempenho de um papel tão importante na vida civilizada. Se nos rendêssemos a uma primeira impressão, diríamos que a sublimação constitui uma vicissitude que foi imposta às pulsões de forma total pela civilização. Seria prudente refletir um pouco mais sobre isso.” (FREUD, 1930/1969, p.117-8)

Da exigência civilizatória de renúncia à satisfação pulsional decorrem alguns efeitos, entre eles a formação de um ideal que alimenta o supereu; o que, por sua vez, se contrapõe ao movimento do desejo. Este ideal ganha força na medida em que a felicidade é esperada e desejada pela maioria.

“O que pedem eles [os homens] da vida e o que desejam nela realizar? A resposta mal pode provocar dúvidas. Esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim permanecer” (FREUD, 1930/1969, p.94).

É assim que Freud resume, em 1930, o que seria o propósito da vida e os anseios do homem. A felicidade, essa experiência de um prazer intenso, só acontece mediante a satisfação de “necessidades represadas em alto grau” (FREUD, 1930/1969, p.95), ocorrendo apenas episodicamente, posto que é derivada de um contraste. O mal-estar seria constitutivo não só da sociedade, mas de cada sujeito, posto que o psiquismo é a sede do sofrimento destacado por Freud. A busca pela felicidade teria, assim, dois aspectos: uma meta positiva, que consistiria na experiência de sentimentos intensos de prazer; e uma meta negativa, que seria a ausência de sofrimento e de desprazer. As ações do homem, assim, seguiriam duas direções, conforme busque realizar uma ou

outra dessas metas. Já o sofrimento ameaça o homem a partir de três fontes, as quais Freud enumera como sendo o próprio corpo, o mundo externo e os relacionamentos com outros homens – sendo que este último é o mais penoso, uma espécie de “acréscimo gratuito” (FREUD, 1930/1969, p.95), ainda que não seja possível evitá-lo mais do que aos outros tipos. Diante de tamanha pressão das tantas possibilidades de sofrimento, os homens acabam moderando suas pretensões de felicidade, colocando-as em segundo plano em relação à tarefa de evitar o sofrimento.

Freud então enumera várias técnicas possíveis para se evitar o desprazer e o sofrimento que o acompanha, tais como o isolamento voluntário dos outros homens, contra o sofrimento advindo dos relacionamentos, e que traria a felicidade da quietude; o agrupamento em comunidade, contra as adversidades do mundo externo, e que exigem uma dose de renúncia em função do bem comum; e os métodos que influenciam nosso organismo e alteram as sensações.

Contudo, a estrutura do aparelho psíquico lhe permite ser influenciado de outros modos. A felicidade pode equivaler à satisfação de uma pulsão, e é possível padecer de um sofrimento intenso, caso o mundo externo se mostre ineficiente em suprir necessidades. “Podemos, portanto, ter esperanças de nos libertarmos de uma parte de nossos sofrimentos, agindo sobre os impulsos pulsionais” (FREUD, 1930/1969, p.97). Outra vez Freud enumera várias maneiras de se efetuar essa intervenção sobre as pulsões, a fim de se evitar o sofrimento, como a ioga que aniquila os impulsos pulsionais de forma extrema, a sublimação que emprega os deslocamentos da libido reorientando a meta pulsional para o trabalho psíquico e intelectual, sem, contudo, convulsionar nosso ser físico. Várias outras “técnicas de viver” são citadas, entre elas o trabalho comum, que consome grande montante de energia das pulsões; o eremita que desistiu do mundo; a religião, que busca recriar o mundo em seus aspectos mais

insuportáveis, sendo da ordem de um delírio compartilhado; o amor, que extrai da relação com seus objetos a sua satisfação.

A civilização fracassa em sua tarefa de proteger o homem do sofrimento, sendo ela própria a fonte desse mal. Quando em *Mal-estar na civilização* (FREUD, 1930/1969, p.105-6) Freud sustenta que a própria civilização é a grande responsável por nossas desgraças, não fortuitamente chama este argumento de espantoso, pois, por outro lado, todas as formas de proteção contra o sofrimento também se originam desta mesma civilização. Anos antes, Freud (1908a) responsabilizava a civilização por possibilitar a produção das neuroses, as “doenças nervosas modernas”. E em 1933 afirma que devemos à evolução cultural o melhor daquilo que nos tivermos tornado, bem como boa parte daquilo de que padecemos. Para melhor entender este argumento, recorreremos ao texto *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (FREUD, 1915a/1969), no qual ele tece algumas considerações sobre o sentimento de desilusão que acompanhara a guerra. Este sentimento, diz-nos Freud, ancora-se sobre uma ilusão, e fora despertado pela baixa moralidade dos Estados, que outrora representavam os mais altos padrões morais (os quais, inclusive, são impostos a seus cidadãos), e pela brutalidade de indivíduos que, por participarem da mais alta civilização, julgamos incapazes de qualquer atrocidade. A afirmação de que a nobreza da civilização e de seus cidadãos não passa de ilusão encontra explicação no processo pelo qual o sujeito chega a esse alto plano de moralidade. Se por um lado a educação exerce sua influência no sentido de tentar erradicar as tendências consideradas más ou substituí-las por boas, por outro não há modo de se erradicar esse mal, pois em todos os homens há impulsos pulsionais semelhantes que visam a satisfação e que, em si mesmos, não são nem bons nem maus, sendo assim classificados segundo as necessidades e exigências da própria civilização. Deste modo, os impulsos condenados como maus são de ‘natureza primitiva’, tendo

sido inibidos, dirigidos no sentido de outras finalidades, mesclados a outros impulsos, alterando seus objetos e revertendo-se em seus opostos (FREUD, 1915a/1969, p.317-8). A mudança de conteúdo desses impulsos é enganadora, pois as pulsões surgem em pares de opostos, e, no inconsciente, não há negação, coexistindo as contradições (Freud, 1915a/1969, p.335). Este tema já interessara a Freud alguns anos antes, ao examinar a *Significação antitética das palavras primitivas* (FREUD, 1910b/1969). Os sonhos, a fim de realizar um desejo, valem-se de seu contrário, podendo combiná-lo em uma unidade, ou um par de opostos poder se representado como uma coisa só. O contrário serve de medida para seu positivo e sustenta o sentido deste último na medida em que engendra uma comparação. “Todo conceito é dessa maneira gêmeo do seu contrário” (FREUD, 1910b/1969, p.143). Alguns anos mais tarde, o mesmo argumento dará ensejo às considerações sobre o estranho, que Freud diz ser não o oposto daquilo que é familiar ao sujeito, mas uma transformação desse conteúdo familiar através da repetição (FREUD, 1919/1969, p.277-98).

À influência da educação, soma-se um outro fator, que pode ser descrito como a necessidade de amor, ou, em outros termos, a influência do erotismo sobre as pulsões agressivas, na medida em que esses componentes eróticos possibilitam que estas últimas sejam transformadas em sociais. Assim estimulada, a sociedade se permitiu o engodo de tornar o mais rigoroso possível o padrão moral, alheando seus membros de suas próprias disposições pulsionais. Um engodo que logo é traído pelos fenômenos de reação e compensação resultantes da tensão gerada entre exigência pulsional de satisfação e exigência civilizatória de renúncia a essas satisfações associadas e perversas. Isso é particularmente visível no campo da sexualidade, onde a supressão das pulsões é mais difícil de ser levada a cabo, e o resultado se manifesta na produção de sintomas neuróticos. Freud chama de hipocrisia a obediência aos preceitos morais.

“Qualquer um, compelido dessa forma a agir continuamente em conformidade com preceitos que não são a expressão de suas inclinações pulsionais, está, psicologicamente falando, vivendo acima de seus meios, e pode objetivamente ser descrito como um hipócrita, esteja ou não claramente cômico dessa incongruência.” (FREUD, 1915a/1969, p.321).

A civilização favorece essa hipocrisia na medida em que é nela que se alicerça. Na seqüência desta passagem, Freud diz haver muito mais hipócritas culturais do que homens verdadeiramente civilizados, mas que um certo grau de hipocrisia é indispensável à manutenção da civilização. Se essa ‘hipocrisia’ denuncia um certo tipo de laço social efetuado às expensas das pulsões e em prol de um certo ideal civilizatório, isto é, de um ordenamento moral da conduta, poderíamos aqui já ousar um pequeno incursão no tema da sublimação: No texto *Sobre o narcisismo, uma introdução* (FREUD, 1914a/1969, p.111-2), Freud, ao expor o mecanismo de formação do eu, eu ideal e ideal do eu, propõe um exame da relação entre a formação de um ideal do eu e a sublimação. Enquanto a sublimação estaria ligada à pulsão, desviando seu alvo para uma outra que não seja diretamente sexual, a idealização estaria ligada ao objeto, o qual é enaltecido psiquicamente, sem que tenha sofrido qualquer alteração em sua natureza. Freud afirma se tratar de dois conceitos que facilmente se prestam à confusão, já que o ideal do eu, de certo modo, exige a sublimação das pulsões. O ideal, nesse sentido, pode estimular a sublimação, porém não pode fortalecê-la, e sua execução ocorre independente deste estímulo. Ainda, um elevado ideal do eu não indica, necessariamente, sucesso em sublimar as pulsões. “(...) é muito mais difícil convencer um idealista a respeito da localização inconveniente de sua libido, do que um homem simples, cujas pretensões permaneceram mais moderadas” (FREUD, 1914a/1969, p.112). Em seguida, Freud argumenta como o ideal age a favor do recalque, na medida em que aumenta as exigências sobre o eu, ao passo que a sublimação seria uma saída, posto que possibilita atender a essas exigências sem passar pelo recalque. Até aqui podemos considerar que o

ideal, por um lado, pode tanto exigir a sublimação como apresentar-se como um entrave a esta atividade; por outro lado, parece haver alguma afinidade entre a formação de um ideal e o recalçamento. Ou seja, se é mais fácil a um homem simples sublimar suas pulsões do que a um idealista convicto, é que este último só é assim em função do recalque de grande parte das exigências pulsionais dessas pulsões, da renúncia à satisfação relativa a estas pulsões. Poder-se-ia pensar que a renúncia pulsional é um efeito do sentimento moral, quer dizer, que uma ‘ética’ pautada em ideais assim existisse desde o início. Mas o que Freud atesta é justamente o contrário, que o senso moral é que é criado em consequência à renúncia pulsional, passando então a se expressar no campo da consciência e aí, então, passa a exigir renúncias ulteriores. O resultado que advém daí é o sentimento de culpa, o qual atesta uma tensão entre as instâncias do eu e do supereu (FREUD, 1924b/1969, p.212). A renúncia pulsional é capaz de promover um certo tipo de laço social, mas que, por sua vez, se coaduna com a hipocrisia de que nos fala Freud, sendo o alto padrão moral deste idealista nada mais que uma formação reativa contra as pulsões originais, delas se nutrindo. Dito de outro modo, o idealista seria aquele que busca satisfazer-se segundo um certo padrão moral, que busca regular as satisfações pulsionais segundo um critério de ordenamento social. A formação de um ideal implica uma superestimação do objeto. O homem simples encontra-se menos imerso nessa tensão conflitual, posto que não é o ideal do eu o legitimador de seus desejos. (COTTET, 1989a, p.138).

Essa “dificuldade” em sublimar do idealista, contrasta com a facilidade de que dispõe o ‘homem simples’ (lembramos que em 1914 Freud se referia à sublimação como uma mudança relativa ao alvo/finalidade pulsional, sendo um processo relativo à libido objetal, a qual seria direcionada no sentido de uma finalidade afastada da sexual). Isso não nos apontaria para uma outra maneira de se estabelecer laços? Ou, ao menos,

não seria uma operação que não se subordina totalmente aos padrões morais exigidos pela civilização, abrindo a via para o questionamento desses padrões, entendidos como valores sociais, e possibilitando um novo posicionamento do sujeito? Por outro lado, sendo a sublimação uma mudança da finalidade sexual original da pulsão para uma finalidade outra, ela não estaria justamente agindo em prol do projeto civilizatório e sua exigência de renúncia à satisfação pulsional?

Mas antes de adentrar nesta discussão, cabe-nos perguntar: a que se deve a formação de um ideal? Nenhum homem se dispõe a abdicar de uma satisfação outrora experimentada, diz-nos Freud. Os objetos sexuais são derivados de experiências de satisfação. A libido, inicialmente empregada de maneira auto-erótica, posteriormente é dirigida a outros objetos, e, em certos casos, retorna ao eu. O eu ideal torna-se alvo do amor-próprio do eu, pois representa miticamente um tempo em que o eu era provido de toda perfeição, sendo alvo de amor. Concomitantemente, temos que o eu, diante desse eu ideal, mostra-se insuficiente, indigno de ser amado por não mais desfrutar da perfeição suposta na infância. O eu ideal é o substituto do narcisismo da infância, onde eu e ideal coincidiam. A tentativa de se recuperar aquela perfeição e a satisfação que a acompanhava será condensada no ideal do eu.

Tanto é a partir do sofrimento que é possível que uma civilização seja erigida, como é a partir de uma experiência de desprazer que se constitui o eu – essa instância que se considera autônoma e dotada de unidade. Deste modo, a primeira experiência de satisfação só é tida como tal retroativamente, logicamente depois do sujeito ter experienciado a dor e o desprazer. A fim de não abrir mão dessa satisfação outrora desfrutada (FREUD, 1914a/1969, p.111) é que são criados um eu ideal, que se confundia com o eu real da infância, alvo de satisfações, e um ideal do eu, o qual seria um modelo a ser alcançado a fim de se recuperar a satisfação “perdida”. Freud descreve

o ideal do eu como uma instância crítica que aumenta as exigências sobre o eu para que este, no futuro, fique à altura de um objeto que fora engrandecido e exaltado psicologicamente, sem haver sofrido nenhuma alteração em sua natureza. Deste modo, o ideal funcionaria de modo a exigir renúncia pulsional, favorecer o recalque e limitar a satisfação, já que o recalque, ao tentar impedir o investimento libidinal em certas representações, reduziria as possibilidades de investimento. O supereu, por sua vez, se utiliza do ideal para medir o eu, sendo que a não satisfação do ideal geraria culpa. Como bem pontua Cordeiro (2007, p.9-10), “o ideal do eu está no plano simbólico e suas exigências são as da lei”. Deste modo, compete ao ideal a responsabilidade pelo recalque, acompanhada da exigência de renúncia pulsional, e da imposição de limites à satisfação. Para além dessa lei, o supereu atuaria exercendo a função de criticar, vigiar e censurar, torturando o sujeito. “Para Freud, o ideal do eu tem um importante papel social, já que é o ideal de uma comunidade também” (CORDEIRO, 2007, p.10). Em contrapartida, o supereu reforça a exigência de renúncia da satisfação pulsional imposta pela civilização, alimentando-se dessa renúncia. O ideal do eu, segundo Freud (1921/1969, p.163), é construído a partir dos mais variados modelos, extraídos das identificações que um sujeito desenvolve em seu trânsito por vários grupos sociais. O eu ideal é a aspiração de ser “um eu que nunca sou completamente mas que me define” (BARROS, 1997, p.25), ao passo que o ideal do eu funciona como um modelo, um ponto de referência pensado como futuro. Esse modelo representa o lugar de onde posso ver-me como amado, isto é, em que de algum modo me articulo a um ideal do Outro, o que confere ao ideal uma certa alteridade – que se estende ao eu. Se de um lado o ideal tem o cunho de uma promessa de esperança e felicidade, por outro, ao alimentar o supereu, dá lugar a um mal, a um gozo atrelado ao desprazer e à culpa.

Por uma outra via, podemos considerar ainda que a idealização do objeto ocasionada pelo ideal do eu, em última instância, acaba por tornar o objeto inacessível (SILVESTRE, 1987, p.133), posto que o supereu se encarrega de manter o eu numa posição sempre aquém daquela que lhe permitiria desfrutar deste objeto idealizado. Ou seja, exige do eu cada vez mais renúncia. Supervalorizar o objeto, colocando-o na posição de ideal, é, assim, uma forma de não tê-lo, de torná-lo impossível e, ao mesmo tempo, de eternizá-lo num horizonte futuro. A saída propiciada pela sublimação para evitar o sofrimento, para evitar certos escolhos, seria o prolongamento indefinido do trajeto pulsional. “O ideal é um ponto fixo, ainda que só o alcance a esperança. A sublimação é um circuito, sempre por refazer” (SILVESTRE, 1987, p.130). Esta definição de Silvestre nos remete ao próprio percurso da pulsão, sempre por ser refeito, cuja satisfação, sempre insuficiente, impulsiona o sujeito.

É uma conseqüência lógica do mecanismo pulsional que a satisfação nunca se dê completamente; é da natureza da própria pulsão que ela nunca seja capaz de se satisfazer por completo, o que legitima a sua força constante no sentido de exigir que uma satisfação se dê. O homem não teria motivos para empregar suas pulsões sexuais em atividades culturais caso conseguisse produzir satisfação completa. E é a essa incapacidade que se devem as realizações culturais e a manutenção da civilização, a qual se utiliza da força das pulsões inibidas e de um certo grau de coerção sobre as desinibidas. A coerção das pulsões atua como fator civilizador, “acha-se em consonância com o curso do desenvolvimento humano que a coerção externa se torne gradativamente internalizada, pois um agente mental especial, o supereu do homem, a assume e a inclui entre seus mandamentos” (FREUD, 1927/1969, p.22), e é dessa maneira que uma criança se torna “um ser moral e social”. Desta forma, é possível que aquilo que a princípio constituía um entrave à civilização – a exigência pulsional de

satisfação – seja transformado em veículo civilizatório, dada a capacidade das pulsões inibidas em formar laços. Contudo, a liberação das tendências pulsionais não garantiria um final mais feliz, pois é tarefa impossível livrar-se das exigências pulsionais. Além disso, é mediante o recalçamento que um desejo, tornado inconsciente, ganha força e pode se organizar.

“o poder mental e somático de um desejo, desde que se baldou o respectivo recalque, se manifesta com muito mais força quando inconsciente do que quando consciente; indo para a consciência, só se pode enfraquecer. O desejo inconsciente escapa a qualquer influência, é independente das tendências contrárias, ao passo que o consciente é atalhado por tudo quanto, igualmente consciente, se lhe opuser” (FREUD, 1910c/1969, p.49).

Pois bem, a renúncia à satisfação pulsional engendra o sentimento de culpa, pois “os efeitos do supereu são tanto mais fortes quanto o sujeito tenha franqueado o limite dos ideais da moralidade” (COTTET, 1989b, p.8). Contudo, se o sujeito acredita que são certos ideais que o impedem de gozar, a sua transgressão só faz reforçar ainda mais esse impedimento, e a transgressão não livra o sujeito da culpa. Quanto mais goza, mais culpa, pois o gozo é proibido. Este paradoxo do gozo se refere ao que Freud alude como paradoxo da consciência moral.

Ademais, quando se tenta abolir algo que funciona como uma interdição ao desejo, o efeito disso decorrente é, por um lado, abrir a via para o gozo; por outro, reforçar ainda mais a proibição. “Em outras palavras, a transgressão da lei não somente não libera o desejo mas reforça a inibição e a interdição” (COTTET, 1989b, p.8).

O supereu se alia aos objetivos da pulsão de morte, fazendo com que a lei moral seja ela mesma uma vontade de gozo. Ou seja, enquanto a civilização modera a vontade de gozo através da formação de ideais, o supereu encarrega-se de que esse ideal seja atingido. Quando uma interdição está presente não se goza muito e quando ela desaparece é pior. O significante da interdição é mais forte morto do que vivo. E

“quanto mais reduzido ao significante morto, mais perseguidor, mais imperativo.”
(COTTET, 1989b, p.12).

Deste modo, vemos como uma ética que se pauta em ideais de moralidade, em uma ascese moral, poder-se-ia dizer, longe de conferir ao sujeito um bem-estar, desemboca nos efeitos da face cruel do supereu. A ética que se deduz do *Mal-estar na civilização* se fundamenta nos imperativos do supereu: na agressividade e crueldade do sujeito contra si. O supereu se alimenta da inibição da agressividade exigida pela civilização, e torna-se tanto mais severo quanto mais virtuoso o sujeito for. Mas Freud não se posiciona a favor das exigências da civilização, de que o sujeito ceda quanto a seu desejo e renuncie a seu gozo. Julien lembra que Lacan indica a possibilidade de se constituir uma outra ética, “a da sublimação. Mas a que preço? Ao preço de dar ao conceito de sublimação um novo sentido, mais exato que o do texto freudiano” (JULIEN, 1996, p.73), porém não sem Freud. Se é possível pensar em uma ‘ética da sublimação’, depreendemos que deve haver algo na sublimação que se coaduna com o desejo – o desejo em relação ao qual não se deve ceder, o desejo decidido que deve orientar a ação analítica.

CAPÍTULO 2

Com base no primeiro capítulo, questionamos a constituição de uma ética pelas vias do bem-estar, e buscamos relacionar a ética da psicanálise ao desejo. Partiremos de uma exposição acerca do recalque, um dos destinos da pulsão, com o intuito de revelar sua solidariedade com o projeto civilizatório, que exige renúncia à satisfação pulsional. Em seguida trabalharemos a noção de falta a partir a concepção freudiana da Coisa, estendendo-a até a definição de sublimação formulada por Lacan em *O Seminário, livro 7*, como a operação que eleva o objeto à dignidade da Coisa. Com o intuito de demonstrar dois diferentes modos de se lidar com essa falta, com esse impossível de dizer, propomos uma retomada das considerações sobre a impossibilidade de se amar o próximo, tal como Freud a coloca em *Mal estar na civilização*, relacionando-a com as considerações anteriormente realizadas por ele acerca da vida amorosa, bem como as considerações de Lacan acerca do amor cortês. Abordaremos o amor cortês do ponto de vista da sublimação, como uma outra maneira de se posicionar diante de um gozo, trocando em miúdos, como um posicionamento ético.

No texto *A pulsão e seus destinos* (FREUD, 1915b/1969), Freud trabalha o conceito de pulsão, delimitando-o em função de suas características, a pressão ou medida da exigência de trabalho feita ao psiquismo, o alvo, que é sempre a satisfação, a fonte, caracterizada pelo representante psíquico de um processo somático, e o objeto, que é aquilo através do qual a pulsão alcança a satisfação. Este objeto pode ser, inclusive, o próprio eu do sujeito. Contudo, se o investimento libidinal no eu torna-se

excessivo, faz-se necessário investir em outros objetos, a fim de evitar o desprazer (FREUD, 1914a/1969).

Isso quer dizer que deve haver uma escolha objetal por parte do sujeito. Entretanto, este não conta com critérios dados para realizar esta escolha, posto que a satisfação vem não do objeto, mas do circuito que a pulsão realiza em torno dele. Em função disso a pulsão deve sofrer um destino, que aqui podemos ligar à idéia de trabalho, por parte do pensamento, para tentar responder ao princípio do prazer, ao qual o psiquismo tende. Entre os destinos possíveis, Freud apresenta o recalque como o destino privilegiado da pulsão, incidindo sobre as representações que vierem a causar desprazer ao eu. Paralelamente temos, por parte do sujeito, uma construção fantasmática que se dá na visada de dar uma vestimenta ao desejo, e, assim, orientar a pulsão quanto ao que deve ser investido. Também o fantasma obedece à tendência do princípio do prazer, e aquilo que escapa a esse critério retorna como sintoma, motivo de sofrimento para o sujeito. Ou seja, temos por conseqüência a insistência de um desejo insatisfeito pela eterna insuficiência do objeto escolhido, pois falta uma justa medida para o mesmo.

Podemos dizer que o recalque age no sentido de tentar inibir uma representação cujo investimento causa desprazer, funcionando como uma defesa do aparelho psíquico. Segundo Freud (1915c/1969, p.191), a representação sobre a qual incide o recalque é sempre a representação de uma pulsão, a qual visa tornar-se consciente. Ou melhor, o recalque incide sobre a parte ideativa da representação pulsional (que é composta por este elemento ideativo mais uma quota de afeto). E um destino possível a toda pulsão é se deparar com resistências que visam torná-la inoperante³. Essa tendência se dá em

³ No *Projeto*, como veremos adiante, o eu é responsável por inibir o investimento em certas representações. Posteriormente isso se torna um problema à teoria de Freud, pois ele não poderia explicar a promoção do recalque pelo eu já que o recalque é um processo inconsciente. Mais tarde, em *O eu e o isso*, é que Freud repensará o estatuto do eu, cujo funcionamento é, em parte, inconsciente.

função do desprazer gerado pelo investimento no representante pulsional, desprazer este que não é senão uma expressão de que há satisfação pulsional. Quando o representante que causa o desprazer coincide com a percepção, ou seja, o objeto hostil está presente, a tendência primordial é a fuga. Mas “para a pulsão, a fuga não tem qualquer valia, pois o eu não pode escapar de si próprio” (FREUD, 1915d/1969, p.169). Assim, não sendo possível fugir, o processo de recalque é o que se apresenta como uma das defesas possíveis.

Contudo, essa produção de desprazer não é algo óbvio aos olhos de Freud. Ao contrário, a satisfação de uma pulsão deveria ser sempre agradável. O que acontece é que tal satisfação acaba sendo irreconciliável com outras reivindicações e intenções do sujeito. Há prazer em virtude da efetivação da satisfação pulsional, e desprazer devido às condições em que se dá essa satisfação. Passa a ser condição para o recalque que o desprazer seja, então, de intensidade muito maior que o prazer. (FREUD, 1915d/1969, p.170). Até 1920, o desprazer não necessariamente vai contra o princípio do prazer, pois o que é sentido como desprazer por uma instância, é prazer para outra.

Mas como funciona o recalque? Segundo Freud, ele afeta todos os derivados psíquicos do representante pulsional primitivamente recalcado⁴, recalcando-os também; ou mesmo sucessões de pensamento que venham a entrar em ligação associativa com esse representante pulsional, ainda que tenham se originado de outra fonte. (FREUD, 1915d/1969, p.171). Desta forma,

“o recalque não impede que o representante pulsional continue a existir no inconsciente, se organize ainda mais, dê origem a derivados, e estabeleça ligações. Na verdade, o recalque só interfere na relação do representante pulsional com um *único* sistema psíquico, a saber, o do consciente” (FREUD, 1915d/1969, p.172).

⁴ Não nos adentraremos numa exposição acerca do recalque primário, mas cabe dizer que é a operação que impede que o representante pulsional possa vir a se tornar consciente. Este representante funda o inconsciente, ficando, então, fixado e inalterado, e toda a atividade pulsional permanece ligada a ele. (FREUD, 1915d/1969, p.171)

Agindo deste modo, o recalque fortalece ainda mais o representante pulsional, uma vez que não destrói o representante que representa a pulsão, mas apenas evita que se torne consciente. Retirado da influência do consciente, tem a chance de se desenvolver com maior profusão. Ele “prolifera no escuro” (FREUD, 1915d/1969, p.172), e terminará por encontrar expressão em formas que o neurótico não reconhece como índice de uma satisfação.

Ainda, a satisfação frustrada, represada pelo processo de recalque, desloca sua força para a própria pulsão. Ou seja, o próprio recalque fortalece a pulsão, parecendo, assim, agir contrariamente ao seu propósito.

Como dissemos acima, a pulsão pode ser decomposta em um elemento ideativo – o representante –, e por uma quota de afeto, que o investe. Após o processo de recalque, o representante (a idéia), desaparece da consciência (caso lá estivesse), ou é dela afastada (caso estivesse em vias de se tornar consciente). Já o afeto pode ter três destinos possíveis: a supressão, supondo que poderia haver um recalque bem sucedido; o reaparecimento como um afeto modificado qualitativamente (FREUD, 1915d/1969, p.177); ou a transformação em angústia. Sendo o propósito do recalque evitar o desprazer, o destino dado a essa quota de afeto é tão ou mais importante que o da idéia. Pois se o recalque não consegue impedir a produção de desprazer, então ele falhou, ainda que tenha sido bem sucedido no tocante à idéia.

Pois bem, o mecanismo do recalque só é dedutível a partir de seu resultado. E se há um resultado, é sinal de que o processo falhou. Freud diz a respeito do recalque na então chamada histeria de angústia (mas que acreditamos poder estender ao processo neurótico), que a operação de recalque é “radicalmente destituída de êxito. Ela apenas remove e substitui a idéia, falhando inteiramente em poupar o desprazer. E também por

esse motivo que o trabalho da neurose não cessa” (FREUD, 1915d/1969, p.179). No caso da neurose obsessiva, “o recalque, que foi de início bem sucedido, não se firma; no decorrer dos acontecimentos, seu fracasso se torna cada vez mais acentuado” (FREUD, 1915d/1969, p.181). O recalque é, então, por definição, um processo falho que, longe de desfazer-se daquilo que julga estar causando desprazer, fixa ainda mais tal representação ao torná-la inconsciente. Falho também porque irá se guiar pelo princípio do prazer, ao passo que a pulsão não obedece este critério, e satisfaz-se.

Um outro destino possível é a sublimação, que é retomada por Lacan em *O Seminário, livro 7* (LACAN, 1959-60/1988). Ele a define como a atividade que é capaz de elevar um objeto à dignidade da Coisa – aquilo em torno do que se articulam as representações. Quer dizer, este objeto pode, através da visada da sublimação, ser capaz de capturar o sujeito, suscitando-lhe o desejo. O objeto ligado à sublimação passa a funcionar como aquilo que causa o desejo do Outro, e não como uma meta final que garantiria a felicidade.

Para que possamos prosseguir nesta via de pensamento, primeiro é necessário esclarecer os conceitos nos quais estamos amparando nossa discussão. Primeiramente, a Coisa: como Freud nos apresenta *das Ding*?

Buscando uma explicação para os processos psíquicos aos quais o saber médico se mostrava insuficiente, Freud propõe o esquema de um aparelho neuronal. Contudo, o rigor com que monta tal aparelho acaba por ser o motivo mesmo de seu próprio fracasso (DREYFUSS, 1982, p.47), já que essa proposta acaba por levantar questões que fogem ao domínio médico-biológico, mas que dizem respeito, sobretudo, ao desejo e às relações do sujeito com seu próximo.

Este aparelho neuronal descrito por Freud obedecia ao princípio de inércia em seu funcionamento e estrutura. Quer dizer, o aparelho psíquico (neuronal) deveria

descarregar toda quantidade, toda tensão que o atingisse, sendo que a via de descarga preferencial seria a fuga ao estímulo. Contudo, não é difícil nos darmos conta de que este aparelho é atingido não somente por quantidades do mundo externo, mas também por quantidades endógenas (como a fome, por exemplo), o que torna impossível a fuga ao estímulo. Para aplacar essa excitação endógena é necessário o que Freud chamou de “ação específica”, que consistiria numa ação do sujeito que resultasse numa alteração do mundo externo, de modo que essa alteração promovesse, ou tornasse possível, uma descarga (FREUD, 1895/1969, p.422). O problema que aqui se coloca é que, para realizar essa ação específica, é necessário que haja um mínimo de quantidade retida no aparelho psíquico, ou seja, o princípio de inércia (que visa descarregar toda a tensão) é substituído pelo de constância, que consiste em manter a quantidade presente no aparelho o mais baixo, e sempre tendendo a uma constância. Este processo pode ser descrito a partir da primeira experiência de satisfação.

A primeira excitação endógena sentida pelo aparelho psíquico aumenta a quantidade no mesmo, o que é sentido como um desprazer; e este aparelho então, tentará descarregá-la através de uma ação motora. A primeira via a ser seguida conduz a uma alteração interna, como a expressão das emoções, grito, inervação muscular. Uma descarga dessa espécie não produz alívio, já que o estímulo endógeno continua a ser recebido. Esta estimulação só cessa por meio de uma intervenção que suspenda provisoriamente a liberação de quantidade no interior do aparelho psíquico, e uma intervenção dessa ordem requer uma alteração no mundo externo que, por sua vez, necessita da assistência alheia para ser efetuada. É neste ponto que Freud situa o desamparo do vivente como a origem dos problemas morais, posto que esse desamparo exige a presença do Outro, fazendo com que enderece uma demanda. Assim, no caso da fome, a alteração interna, o grito, por exemplo, chamará a atenção daquele que cuida da

criança. Este último trata de interpretar o grito do infante, alimentando-o, e isto promove então a descarga requerida, que é acompanhada por uma sensação de prazer. Como consequência, constitui-se no aparelho psíquico uma representação, uma idéia acerca do objeto que fora percebido simultaneamente à descarga, bem como uma representação do movimento reflexo executado. Estas representações, em função da descarga ocorrida, ficariam trilhadas entre si, ou seja, reaparecendo a excitação, isto é, restabelecendo-se um estado de desejo (FREUD, 1895/1969, p.424), a quantidade tende a seguir o mesmo percurso que outrora promoveu a descarga: investir na representação do objeto para então executar a ação específica. Trata-se de reencontrar o caminho da satisfação, ao qual corresponderia essa ação motora (LACAN, 1959-60/1988, p.56). Este investimento pode ser de uma magnitude tal que o aparelho psíquico a entenda como uma percepção do objeto, quer dizer, alucina-o, o que leva à execução do ato reflexo (sucção). Como o objeto encontra-se ausente, é liberada ainda mais quantidade, aumentando a excitação do aparelho psíquico e a sensação de desprazer. Há uma frustração desse desejo, o infante fica num estado de desamparo (FREUD, 1895/1969, p.424)⁵.

A fim de se evitar a alucinação e seu consequente estado de desapontamento, torna-se necessário um processo de distinção entre a percepção de um objeto e um investimento na representação desse objeto, numa lembrança, para que um movimento não seja executado na ausência do objeto desejado. O que servirá de critério para esta diferenciação serão os signos de qualidade, produzidos por uma outra classe de neurônios, diretamente ligada àqueles responsáveis pelas representações perceptivas.

⁵ A idéia de que a evocação de uma lembrança possa suscitar uma descarga nos é particularmente interessante, posto que, posteriormente, a mesma lógica de pensamento será mantida, a despeito do abandono da explicação neuronal. Do mesmo modo, a teoria da fantasia apontará que não somente uma lembrança, mas também uma construção fantasmática é capaz de produzir um efeito – o sintoma. Ou seja, coloca-se aqui a questão de uma satisfação.

Assim, cada vez que o investimento da representação mnêmica do objeto desejado for acompanhada de um signo de qualidade, isto será um indicativo de que o objeto está realmente presente e que é possível haver a descarga. Contudo, Freud se detém quanto a essa hipótese, pois um investimento muito intenso em uma representação que não a da percepção, a ponto do objeto ser ativado alucinatoriamente, também produz a mesma indicação de descarga, através dos signos de qualidade, como no caso de uma percepção. Em outras palavras, o critério falha (FREUD, 1895/1969, p.431).

Torna-se então necessário o estabelecimento de um outro critério, capaz de diferenciar percepção e lembrança. Será o eu quem agora se encarregará desta tarefa, inibindo os processos primários, os quais conduzem à descarga independentemente da percepção do objeto. Quer dizer, o eu inibe o investimento que estiver sendo feito em representações que possam vir a gerar desprazer, desviando a quantidade para outra representação que já se encontra investida – o que intensifica o trilhamento entre as duas representações, além de tornar a segunda hiper-investida. Trata-se da defesa primária. No exemplo da experiência de satisfação, o investimento muito intenso da representação do objeto almejado provocou desprazer (posto que a alucinação do objeto não foi suficiente para aplacar o aumento da tensão originada pela fome), e a defesa do eu consistiu em inibir o investimento nas representações de movimento construídas na experiência de satisfação, e num segundo momento, a não ocupar a representação tão intensamente, de modo a não fornecer nenhum signo de qualidade.

A importância de se assegurar esta identidade entre uma lembrança (representação mnêmica do objeto) e a percepção de um objeto está em poder executar a ação que é específica a um certo estado de desejo, ou seja, como “saber” se o objeto que se apresenta na realidade é aquele cuja representação está investida. Este processo que

visa estabelecer uma relação de identidade entre objeto lembrado e objeto percebido, Freud chamou de pensamento, simbolização, ou juízo (FREUD, 1895/1969, p.434).

“A diferença entre a *representação* e a percepção recém-chegada dá origem, então, ao processo de pensamento, que chegará ao seu fim quando se haja encontrado uma via pela qual as catexias perceptivas supérfluas (isto é, indesejáveis) possam ser convertidas em catexias ideativas. Com isso se terá obtido a *identidade*.” (FREUD, 1895/1969, p.474-5, grifos no original).

Deste modo, se a identidade entre a percepção e a lembrança é facilmente alcançada, cessa a atividade de pensamento, e tem início a ação específica e o processo de descarga; enquanto que o descompasso entre ambas age como motor para o pensamento. A identidade, contudo, nunca é alcançada de imediato (DREYFUSS, 1982, p. 55). Assim, ocorrerá que o objeto percebido coincide apenas parcialmente com a lembrança investida, e o pensamento irá buscar elos entre as representações, que permitam estabelecer a identidade. Todo complexo perceptivo, por conseguinte, pode ser dissociado em duas partes, “das quais uma dá a impressão de ser coerente como uma *coisa*, enquanto a outra pode ser *compreendida* por meio da atividade da memória” (FREUD, 1895/1969, p.438).

Dessa tentativa de se estabelecer uma relação de identidade entre percepção e lembrança, resta algo sem ser simbolizado, sem ser “compreendido”, algo que se esquia ao juízo (FREUD, 1895/1969, p.441). Isso que sobra, Freud denominou *Coisa*.

“(…) as percepções despertam interesse devido à sua possível conexão com o objeto desejado, e seus complexos são decompostos em um componente (a coisa) não assimilável e uma porção conhecida do eu através de sua própria experiência” (FREUD, 1895/1969, p.480-1).

Essa *Coisa* seria aquilo que se repete em todas as imagens perceptivas, e a outra parte do complexo seriam os atributos da Coisa, isso que pode ser reconhecido e assimilado. A *Coisa* funciona como um eixo em torno do qual se movem os pensamentos (DREYFUSS, 1982, p.63), designando o que há de comum a todas as

percepções relativas ao Outro. E isso tudo em consequência da coincidência entre percepção e lembrança ser sempre parcial.

“os complexos perceptivos se dividem em uma parte constante e incompreendida – a *coisa* – e outra variável, compreensível – os atributos ou movimentos da coisa. Como o complexo-coisa continua reaparecendo em combinação com uma série de complexos-atributo e estes, por sua vez, em combinação com uma série de complexos-coisa, surge a possibilidade de elaborar vias de pensamento que liguem esses dois tipos de complexos com o estado de desejo da coisa, de uma maneira que tenha, de certo modo, validade geral e seja independente da circunstancial e momentânea percepção real. (...) Pois os complexos-coisa e os complexos-movimento nunca são totalmente idênticos” (FREUD, 1895/1969, p.502).

A Coisa, o que resiste à operação de simbolização, aquilo que resta sem ser simbolizado (FREUD, 1895/1969, p.441) é o que move o próprio pensamento, e este, entendido como a articulação entre os significantes, agiria no sentido de tentar reconhecer o objeto desejado.

Mas qual seria a relação entre o objeto desejado, escolhido segundo os parâmetros da identificação, e *das Ding*, a Coisa? Lacan (1959-60/1988) trabalha o tema da ética a partir da referência ao *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1895/1969), para delimitar que o campo ético de problemas já está presente no pensamento freudiano desde que ele se coloca a questão do que seria a realidade para o homem, ou, em outros termos, como se constitui um psiquismo. E nessa releitura do *Projeto*, Lacan “encontra” no texto freudiano a explicação do que seria um aparelho psíquico, descrito em termos “neurônais” e traçando articulações entre estes neurônios. Porém, algo permanece exterior a toda esta rede de relações: aquilo que Freud chamou a Coisa, o que escapa à identificação entre os investimentos perceptivos e mnemônicos, permanecendo como resíduos dessa operação (FREUD, 1895/1969, p.441).

Utilizando os termos de Lacan, poderíamos depreender que a Coisa é justamente o que escapa às associações significantes. Como adiantamos na introdução deste

trabalho, “a *Sache* é justamente a coisa, produto da indústria ou da ação humana enquanto governada pela linguagem” (LACAN, 1959-60/1988, p.61).

“*Das Ding* é o que – no ponto inicial, logicamente e, da mesma feita, cronologicamente, da organização do mundo no psiquismo – se apresenta, e se isola, como o termo de estranho em torno do qual gira todo o movimento da *Vorstellung*, que Freud nos mostra governado por um princípio regulador, o dito princípio do prazer, vinculado ao funcionamento do aparelho neurônico.(...) *Das Ding* deve, com efeito, ser identificado com o *Wiederzufinden*, a tendência a reencontrar, que, para Freud, funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto. Esse objeto, observamos bem, não nos é nem mesmo dito. (...) Da mesma forma, esse objeto, pois trata-se essencialmente de o reencontrar, nós o qualificamos igualmente de objeto perdido. Mas esse objeto, em suma, nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo.” (LACAN, 1959-60/1988, p.76)

Ou seja, definir a Coisa como um objeto a reencontrar, mas um objeto que nunca existira, é dizer que a Coisa não é o objeto. Um objeto especifica suas direções e os pontos de atrativo que tornam interessante sua imagem, e não é disso que se trata em relação à Coisa. A Coisa está para além do objeto e de sua imagem.

De um lado, temos a Coisa como o que fica de fora das redes associativas entre as representações (*Sachvorstellungen* e *Wortvorstellungen*), as quais são reguladas pelo princípio do prazer. De outro, essa tendência a reencontrar o objeto tido por perdido se dá pelas vias do significante, das representações.

“Não há outro meio de aceder a esse vazio central da Coisa senão *representá-lo*, colocando um dado objeto nesse lugar vazio através de um *ato criador*. (...) É instaurar uma falta, *ali onde* não faltava nada; é “esvaziar” a evidência. (...) é representar a Coisa por um objeto *a partir* desse Nada que é o real da Coisa” (JULIEN, 1996, p.111).

Essa tentativa de representar a Coisa põe em movimento o pensamento, o qual, em sua natureza inconsciente, é regido pelo princípio do prazer. E as operações de pensamento, deslocamento e condensação, se encarregam de manter a busca desse objeto perdido à distância daquilo em torno do qual gira. As representações associam-se umas às outras segundo as regulações do princípio do prazer. Nessa busca, acaba-se por

encontrar uma série de satisfações advindas da relação com o objeto (LACAN, 1959-60/1988, p.77).

E o que temos como o resultado dessa busca?

“(…) o que se buscou no lugar do objeto inencontrável é justamente o objeto que se reencontra sempre na realidade. No lugar do objeto impossível de reencontrar (reaching) no nível do princípio do prazer algo aconteceu que não é nada mais do que isto, que se reencontra sempre, mas apresenta-se sob uma forma completamente fechada, cega, enigmática” (LACAN, 1959-60/1988, p.90).

Essa busca do objeto, a despeito de “reencontrar” sempre um outro objeto, comporta também algo da ordem de uma satisfação, o que se coaduna com a idéia de que não há objeto privilegiado para a pulsão, estando a satisfação mais ligada ao movimento de se constituir um objeto enquanto tal, ou seja, revestir de significantes a Coisa. Assim, a despeito de sua estranheza ao significante, *das Ding* instaura as relações entre as representações (*Vorstellungen*) inconscientes, entre os significantes, servindo de eixo para suas associações. “No nível das *Vorstellungen* a Coisa não é nada, porém, literalmente não é – ela se distingue como ausente, alheia” (LACAN, 1959-60/1988, p.82). Como ausência, a Coisa precisa ser ‘representada’, por outra coisa, em cada um dos objetos que faz reencontrar, por mais diversos que possam ser tais objetos.

A Coisa, tal como a retoma Lacan, coloca a questão do mito originário do gozo e sua perda ulterior. Seria um “real puro”, anterior à significantização e que escapa a qualquer tentativa de apreensão; qualquer representação a altera. Mesmo quando se imagina o seio ou o corpo da mãe, são imagens que guardam uma relação com a Coisa na medida em que há um mundo produzido e estruturado pelo simbólico o qual permite tais produções imaginárias em torno de um real ao qual é impossível retornar. Enquanto mito da falta, a Coisa se constitui como o alvo absoluto do desejo. Mas não devemos perder de vista que a Coisa é um efeito da linguagem, é a partir da linguagem que se introduz a idéia de uma falta e que somos separados dela. Basta aceder ao simbólico

para que a Coisa se crie e se perca, e assim o gozo fica marcado com um menos. A Coisa deixa um saldo inassimilável, o do gozo perdido, causa do desejo, posteriormente formalizada como objeto *a*. Através das demandas endereçadas ao Outro vai-se desenrolando o fio do desejo, e o Outro, em contrapartida, reenvia ao sujeito signos que não preenchem o vazio deixado no gozo. Dito de outro modo: o Outro não é capaz de responder ao que se lhe demanda, pois também é barrado. Como a Coisa é irrepresentável, permanece o vazio. Os objetos que vêm substituir o objeto perdido, habitar este vazio, são objetos fantasmáticos. Deste modo podemos distinguir a Coisa (*das Ding*) dos objetos (*die Sache, die Objekte*), e podemos considerar o objeto *a* como o que, ao provocar o desejo, recoloca a pulsão em movimento. (BRAUNSTEIN, 2005, p.72-4). “É porque a Coisa falta que os objetos do mundo aparecem e se multiplicam” (BRAUNSTEIN, 2005, p.74), e que os sujeitos, pela via da linguagem, se constituem como tais por sua divisão, situada agora entre a Coisa e os objetos. “Todos os objetos derivam da perda, eles não são mais que sucedâneos, que representações fantasmáticas” (BRAUNSTEIN, 2005, p.75).

[A Coisa] “marca precisamente a dimensão irrecuperável do objeto perdido do desejo, objeto cujos atributos, esses signos que a alucinação recupera, permitem re-conhecer, pois nunca poderá o sujeito conhecê-lo, sempre será inassimilável. (...) Esse núcleo inassimilável que remete ao objeto perdido, faz surgir a pergunta sobre o porquê de dito caráter. Pode dizer-se, em uma primeira aproximação, que aquilo que permanece *Fremde*, estrangeiro, alheio, se perfila como um resto, como um resíduo, que não se incorpora ao sujeito” (RABINOVICH, 1988, p.16-7).

A concepção da Coisa implica que a perda do objeto seja estrutural. A perda é a estrutura da relação do ser humano com seu objeto de desejo, na medida em que sua inclusão (do sujeito) no campo do Outro implica a perda, desde sempre, da naturalidade do objeto. A busca pelo objeto perdido é um rodeio através do qual o sujeito busca se situar para voltar a encontrá-lo. Essa busca, tentando comprovar a existência do objeto,

acaba por fazê-lo existir. (RABINOVICH, 1988, p.17). Deste modo, a perda da satisfação da necessidade, isto é, a desnaturalização do objeto, aponta para o nascimento do desejo. Desejo, em Freud, é o conceito fundante; e a primeira perda, a do objeto do desejo, visado pela satisfação, é a condição de outras duas perdas: a do objeto real, que é então incorporado no auto-erotismo, abrindo o movimento pulsional, e a perda do objeto de amor, entendido como um objeto total, abrindo a via para o amor. É também essa perda primordial que possibilita a substituição, e, “nesse sentido, o objeto da pulsão e o do amor são já formas de substituição do objeto perdido do desejo” (RABINOVICH, 1988, p.23). O objeto é perdido na estrutura mesma do simbólico. A desnaturalização do objeto é solidária à entrada na linguagem, de modo que não há complementaridade possível entre o sujeito e o objeto – e essa é a condição de nascimento do desejo. (cf. RABINOVICH, 1988, p.101)

Este objeto perdido não é o objeto do conhecimento, tampouco o objeto do instinto (ou de qualquer forma de objeto harmônico e complementar ao sujeito). O nascimento do desejo implica que o objeto perca suas “propriedades naturais”, ou seja, ele deixa de ser fixo, pré-determinado. (RABINOVICH, 1988, p.101-2). E com isso temos a ênfase deslocada do objeto para a satisfação. Freud (1940/1969, p.179), de maneira simples, chama a atenção para a “obstinada persistência” do bebê em sugar, independentemente de um propósito de nutrição. Reforça-se, assim, que a pulsão seja uma atividade que visa sempre a satisfação, e que para alcançá-la é necessário um certo percurso em torno de um objeto – o qual, para Freud (1915b/1969), é a mais variável das características da pulsão. É necessário que haja um objeto através do qual a pulsão, em seu percurso, possa obter satisfação, mas a pulsão não está atrelada ao objeto.

“Somos, assim, alertados a afrouxar o laço que, em nossos pensamentos, estabelecemos entre a pulsão e o objeto. Parece provável que a pulsão sexual seja, em primeiro lugar, independente de seu objeto; nem é provável que sua

origem seja determinada pelos atrativos de seu objeto” (FREUD, 1905/1969, p.149).

Se o objeto, como acabamos de afirmar, é variável, como escolhê-lo, então? Quanto à escolha do objeto a ser investido, Freud (1914a/1969) assinala que as crianças derivam seus objetos sexuais a partir de suas experiências de satisfação. Primeiramente essa satisfação estaria ligada a funções vitais cuja finalidade seria a autopreservação. Mais tarde Freud reavalia esta idéia, salientando que mais importante do que a função vital é quem assegura ao sujeito essa satisfação, o que ressitua essa função vital no campo do Outro, trazendo assim a marca do desejo. E, como todo desejo, traz sempre a marca de uma falta cujo objeto se tenta recuperar. Logo, a fonte das escolhas objetais seria constituída pelo seio, sendo os objetos amorosos apenas seus substitutos. (FREUD, 1914a/1969, p.94). O seio, como relembra Rabinovich (1988, p.23), é um objeto parcial; não é a mãe, objeto totalizado. Há uma incompatibilidade entre o objeto e a pessoa, entre a totalização visada pelo amor e o caráter parcial da satisfação pulsional, o que constitui um problema para o amor que busca fazer um todo completo. O próprio termo ‘escolha’ é referente ao objeto total.

Essa escolha objetal, que se dá a partir dos primeiros investimentos libidinais feitos pelo sujeito, só poderá basear-se no próprio eu ou na figura materna⁶ (ou daquele que cuida da criança), a qual constitui o segundo modelo do investimento libidinal. Originalmente há um investimento no próprio eu. Visto que nas neuroses o represamento da libido no eu é tido como desagradável, caberia perguntar o porquê. Lembremo-nos que o desprazer é sempre a expressão de um excesso de tensão. A necessidade de sair do estado de narcisismo e investir em objetos ocorreria, por

⁶ “Dizemos que um ser humano tem originalmente dois objetos sexuais – ele próprio e a mulher que cuida dele – e ao fazê-lo estamos postulando a existência de um narcisismo primário em todos, o qual, em alguns casos, pode manifestar-se de forma dominante em sua escolha objetal.” (FREUD, 1914a/1969, p.95).

consequente, quando o investimento no eu excedesse uma certa quantidade, tornando-se aflitivo. Neste caso, deve haver uma elaboração mental para auxiliar no escoamento das tensões incapazes de descarga por si mesmas ou aquelas cuja descarga não é desejável no momento, sendo indiferente que esta elaboração se dê com objetos reais ou imaginários. A partir daí é que se torna possível diferenciar libido do eu de libido objetal, que funcionam de modo antitético: quando uma passa a ser mais empregada, a outra se esvazia (FREUD, 1914a/1969, p.84). No estado de narcisismo elas coexistem, indistintas, e é o investimento objetal que as distingue. E esse investimento objetal é que também dará ensejo ao processo identificatório, que, por sua vez, é constitutivo do eu, do ideal do eu e do eu ideal. Como assinalamos, não é possível, no campo da linguagem desvincular do desejo as funções do organismo, e nesse caso a identificação seria uma maneira de tentar traçar as coordenadas para esse desejo. Todo o desenrolar desse processo se dá unicamente na tentativa de não abrir mão de um prazer supostamente outrora experimentado. O processo identificatório, assim, ao constituir o eu, delimita critérios de escolha de possíveis objetos amorosos: os que se assemelhem ao próprio eu, ou que remontem ao primeiro objeto amoroso investido como tal. Inicialmente, “a pulsão sexual tem um objeto sexual fora do corpo do próprio infante, sob a forma do seio da mãe. Somente mais tarde é que a pulsão perde esse objeto” (FREUD, 1905/1969, p.228). Todos os objetos posteriormente investidos serão substitutos destes. “O encontro de um objeto é, na realidade, um reencontro dele” (FREUD, 1905/1969, p.229). Do lado da identificação temos alguns significantes que se destacariam pelo fato de o sujeito se reconhecer neles. Deste modo, podemos situar o processo identificatório como uma defesa contra a falta de critérios da pulsão em relação a seus objetos, sendo o recalçamento um operador indispensável a este processo, já que incide também sobre a representação do objeto – um dos componentes da pulsão – e transforma a exigência

pulsional de satisfação em renúncia pulsional, no caso desse objeto escapar aos critérios do eu.

Toda essa discussão que Freud levanta sobre a permutabilidade dos objetos sexuais serve ao propósito de afirmar que, no campo pulsional, a natureza e a importância do objeto perdem terreno. “O que é constante na pulsão sexual é algo diferente”, diz Freud, já no texto dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (FREUD, 1905/1969, p.150). Curiosamente, Freud não explica o que poderia ser esse algo diferente, sendo que esta citação é seguida de um novo tópico, e acompanhada de uma nota de rodapé acrescentada em 1910 em que ele comenta que na antiguidade dava-se muito mais importância à própria atividade pulsional, sendo o objeto menos importante; ao passo que em sua época, a vida erótica seria mais marcada pela valorização do objeto, em detrimento da própria pulsão.

O objeto da experiência de satisfação primária, o seio, é, *a posteriori*, tido por perdido, juntamente à satisfação que ele causou. Ora, se o primeiro objeto que fora alvo dos investimentos libidinais do sujeito é assim considerado – perdido – podemos questionar se algum dia ele realmente esteve presente enquanto tal, ou se não é produto de uma construção. É esse objeto “perdido” que o sujeito buscará, em vão, substituir. E embora isso não seja possível, este objeto servirá de eixo em torno do qual se darão todos os investimentos e escolhas amorosas.

Uma das maneiras de se lidar com o objeto se expressa no amor ao próximo. Primeiramente devemos lembrar que Freud afirmava ser intolerável uma aproximação demasiada com o próximo, posto que toda relação emocional que perdura por algum tempo também é constituída por sentimentos hostis e de aversão. O recalçamento destas representações permite-lhes escapar à percepção, todavia. E “a mesma coisa acontece quando os homens se reúnem em unidades maiores” (FREUD, 1921/1969, p.128), isto

é, a hostilidade advém juntamente ao fator libidinal, indispensável à manutenção dos laços que consolidam um grupo ou uma civilização.

“o toque e o contato físico são a finalidade imediata dos investimentos objetivos agressivos e amorosos. Eros deseja o contato porque se esforça por tornar o eu e o objeto amado um só, por abolir todas as barreiras espaciais entre eles. Mas também a destrutividade, que (antes da invenção de armas de longo alcance) só poderia efetivar-se de perto, deve pressupor contato físico, um engalfinhamento.” (FREUD, 1926/1969, p.145).

As pulsões de vida almejam contato físico na tentativa tornar um só o eu e o objeto amado. As pulsões agressivas também desejam este tipo de contato, uma vez que, primordialmente, a destrutividade se efetuava apenas em proximidade física. Julien (1996) situa, em termos de gozo, este problema. Um gozo que é sentido como um mal, que me é infligido em nome do meu bem-estar, ou que inflijo a este próximo na melhor das intenções. Freud, explorando o tema da formação sintomática na neurose obsessiva, nos remete a esta lógica, quando argumenta acerca do tabu de tocar. O toque físico presta-se tanto às pulsões de vida quanto às pulsões de morte. Às primeiras, o contato físico é almejado na tentativa de fazer do eu e do objeto amado um só. Às pulsões de morte o contato físico permitia, primordialmente, a efetivação da destrutividade.

Em *O Mal estar na civilização* Freud comenta como a civilização tem como aspecto característico a tentativa de regulação dos laços com o próximo através de modificações das disposições pulsionais. O amor se apresenta como um entrave aos interesses da civilização, e esta, por sua vez, restringe o amor em sua corrente sensual (FREUD, 1930/1969, p.123). O mandamento que ordena amar ao próximo como a si mesmo é uma exigência ideal que faz injustiça a seu objeto, já que deve se estender a todos de maneira igual. Freud argumenta que numa relação amorosa a outra pessoa é tida como merecedora desse amor, e isso ocorrerá se essa pessoa for semelhante a mim, ou mais perfeita, ocupando o lugar do próprio ideal do eu. Se essa pessoa for um estranho, será difícil amá-la; não raro esse estranho nem é digno de ser amado, pois

apresenta-se como hostil. Questiona-se justamente o sentido de tal preceito, já que seu cumprimento não é razoável, podendo-se mesmo dizer que é impossível. O próximo é não somente um possível objeto sexual, mas sobretudo um alvo da agressividade. (FREUD, 1930/1969, p.130-3). Em outros termos, esse amor ‘divino’, ‘cristão’, ao esvaziar-se de seu conteúdo sexual, busca anular a diferença sexual, e com isso, exclui o desejo (RABINOVICH, 1992, p.38).

Amar o semelhante é deveras fácil, e para isso não há a necessidade de um mandamento. Este mandamento que ordena amar o próximo tem seu sentido na objeção que a maldade do próximo faz ao meu amor; e esta maldade, ao mesmo tempo, faz do mandamento um preceito impraticável. (JULIEN, 1996, p.22). Essa maldade, esse gozo do Outro, afigura-se como um enigma quanto ao que o Outro deseja de mim, quanto ao seu bem querer ou mal querer.

“Qual é o caminho que permitiria não fugir ao horror do gozo e de sua malignidade? A barreira do bem é tão frágil! Qual é o recurso para chegar o mais perto, o mais próximo possível do que nos faz recuar tão facilmente? Não se furtar ao horror é inventar uma ética, não do dizer o bem, mas do bem-dizer: que assim, a partir do Nada (*ex nihilo*), possa gerar-se uma criação, que Freud ousa chamar de *sublimação*. (JULIEN, 1996, p.114).

A sublimação, a despeito das noções de dessexualização e idealização do objeto, seria uma via para responder à questão que o Outro, em sua estranheza, coloca – “representada , por exemplo, pela mulher ou pela morte, por tudo aquilo que não pode exercer a função de semelhante no espelho e alimentar o narcisismo” (JULIEN, 1996, p.115). O modo de se haver com essa estranheza do Outro, de “domesticar” esse lugar é através da sublimação, capaz de colocar “um objeto (o outro), no lugar do Outro” (JULIEN, 1996, p.115). Por esta via, não podemos mais considerar a sublimação como a passagem de um objeto sexual para um outro não sexual, mas o próprio ato de

deslocamento ao qual se submete o objeto. Por isso passaremos agora à questão das escolhas amorosas.

“O que é que é valorizado como objeto? É isto que está no fundo das questões da escolha, isto é, a que gozo você vai renunciar para escolher outro.” (COTTET, 1989b, p.48). Esta idéia, lembrada por Cottet, a encontramos claramente nos textos que Freud dedicou à psicologia do amor. Em *Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens*, Freud (1910c/1969), menciona que a idéia de algo insubstituível, quando ativa no inconsciente, surge como subdividida em uma série infinda, “pelo fato de que cada substituto, não obstante, deixa de proporcionar a satisfação desejada”. (FREUD, 1910c/1969, p.153). Quer dizer, a escolha do objeto amoroso traz não só a marca de uma perda, mas também a da impossibilidade de se ter um objeto eleito. Também a noção de univocidade não se aplica à relação amorosa, pois o que Freud observa é uma dissociação entre uma afeição – corrente afetiva – e o interesse sexual – corrente sensual. Essas correntes, conjugáveis em um relacionamento, não raro falham em se combinar (FREUD, 1912a, p.164). Mas a despeito de todas essas impossibilidades, o sujeito deve efetuar escolhas, mesmo que isso se dê por uma via ilusória, pois “não há qualquer sentido em decidir-se por uma escolha de objeto se nenhuma escolha será de todo permitida ou se não há nenhuma perspectiva de ser capaz de escolher alguma coisa adequada” (FREUD, 1912, p.165).

Freud nos diz que, quando um objeto é escolhido com a finalidade de evitar o incesto, alguma característica, por vezes imperceptível, desse objeto relembra o objeto proibido. A depreciação do objeto sexual é uma medida protetora contra isso, ao passo que a supervalorização permanece ligada ao objeto incestuoso e seus representantes. A mencionada falha da combinação entre as correntes sensual e afetiva se deve a fixações infantis, à barreira do incesto e à frustração posterior à puberdade – elementos presentes

na vida de todos os seres civilizados. Assim, Freud chega a afirmar que a inibição psíquica (queixa comum em casos amorosos) seria não uma manifestação de casos isolados, mas uma condição da civilização; uma característica do amor do homem civilizado. (FREUD, 1912a, p.167-8).

A causa dessa inibição, dessa impotência, seria a participação de componentes perversos entre os alvos sexuais, componentes estes que de certo modo são inibidos. A liberdade sexual concedida pelo casamento não é capaz de proporcionar satisfação completa. Tampouco uma liberdade ilimitada desde o início alcança tal resultado, pois a ausência de obstáculos reduz o valor psíquico dos impulsos eróticos (FREUD, 1912a/1969, p.170). Por um lado, a proibição e conseqüente frustração de um desejo sexual faz aumentar a importância psíquica de uma pulsão. Mas por outro lado, a satisfação da pulsão não lhe diminui a importância; e isso porque há algo na natureza mesma da pulsão que “é desfavorável à realização da satisfação completa” (FREUD, 1912a/1969, p.171). Essa incapacidade da pulsão em se satisfazer completamente, Freud a atribui a uma falta, à marca da ausência do objeto que se perdeu em conseqüência do recalque, passando a ser representado “por uma sucessão infundável de objetos substitutos, nenhum dos quais, no entanto, proporciona satisfação completa.”⁷ (FREUD, 1912/1969, p.171). Ou seja, uma vez tido o objeto “original” como perdido, perde o sentido a idéia de um objeto sob medida para a pulsão, pois quaisquer objetos que venham a participar de seu circuito nunca se apresentarão à altura exata da satisfação exigida pela pulsão.

“As pulsões do amor são difíceis de educar; sua educação ora consegue de mais, ora de menos. O que a civilização pretende fazer deles parece inatingível, a não ser à custa de uma ponderável perda de prazer; a persistência dos impulsos que não puderam ser utilizados pode ser percebida na atividade sexual, sob a forma de não-satisfação.” (FREUD, 1912/1969, p.172).

⁷ Freud relaciona a atividade de sublimação a essa própria incapacidade da pulsão em se satisfazer completamente. Nos deteremos melhor nesse assunto no terceiro capítulo.

Assim, as escolhas a serem realizadas pelo sujeito fracassam nessa tentativa de dar um rosto à satisfação e de significantizá-la. Há um resto que resiste à organização significativa, que escapa ao princípio do prazer (MILLER, 1989, p.116). Como lidar com essa satisfação, com o próprio gozo? A questão da escolha amorosa também vincula-se à mesma lógica do ideal. Valoriza-se um significante, ao qual a escolha do objeto amoroso deverá subordinar-se. Mas frisemos: o que orienta essa escolha é um significante. Como resultado dessa operação, tem-se a produção de mal-estar. O ideal apresenta-se como um valor que se tenta aplicar, em vão, à escolha amorosa. Há um juízo de valor em questão na vida erótica, mas o que confere esse valor psíquico ao objeto é o investimento libidinal. (MILLER, 1989, p.28-9). Quer dizer, a sexualidade coloca em primeiro plano a questão dos valores; o valor sexual é uma questão de significação, sendo estimado entre o rebaixamento (por exemplo, a condição de pertencer a um terceiro, necessária à mulher para que seja desejada) e a supervalorização (tal como no extremo oposto ao citado, a mulher virgem). Em ambos os casos, a mulher permanece igualmente inacessível, ou melhor, não-toda inscrita na rede significativa (MILLER, 1989, p.37).

Por um lado, o termo amor, em seu sentido comum abrange numerosos tipos de relações emocionais; por outro, Freud diz haver dúvidas acerca da veracidade do amor, se ele seria real. Em alguns casos o amor designa nada mais que o investimento de um objeto pelas pulsões sexuais, almeja satisfação diretamente sexual e finda tão logo este objetivo seja alcançado. “Mas, como sabemos, raramente a situação libidinal permanece tão simples. Era possível calcular com certeza a revivescência da necessidade que acabara de expirar e, sem dúvida, isso deve ter constituído o primeiro motivo para

dirigir um investimento duradouro sobre o objeto sexual e para ‘amá-lo’ também nos intervalos desapixionados” (FREUD, 1921/1969, p.141).

A supervalorização do objeto sexual faz com que suas características sejam mais valorizadas que as das pessoas que não são amadas, e até mesmo do que essas mesmas características num tempo em que este objeto não era amado. Tem-se a impressão de que o objeto foi merecedor desse amor, por seus ‘méritos espirituais’, quando, de fato, tais méritos vieram de empréstimo através dos encantos sensuais, que até então encontravam-se recalcados ou postos de lado. (FREUD, 1921/1969, 142). No caso da idealização, o objeto é tratado da mesma maneira que o eu, de modo que o objeto é investido por libido narcisista. “Em muitas formas de escolha amorosa, é fato evidente que o objeto serve de sucedâneo para algum inatingido ideal do eu de nós mesmos. Nós o amamos por causa das perfeições que nos esforçamos por conseguir para nosso próprio eu e que agora gostaríamos de adquirir, dessa maneira indireta, como meio de satisfazer nosso narcisismo” (FREUD, 1921/1969, 143).

Se a supervalorização aumenta demasiadamente, os impulsos que se inclinam a uma satisfação diretamente sexual acabam indo para segundo plano. O eu vai se empobrecendo cada vez mais, ao passo que o objeto vai se tornando cada vez mais precioso, até que obtenha todo o amor-próprio do eu, que, como consequência, efetua seu auto-sacrifício. “O objeto, por assim dizer consumiu o eu. (...) Isso acontece com especial facilidade com o amor infeliz e que não pode ser satisfeito, porque, a despeito de tudo, cada satisfação sexual envolve sempre uma redução da supervalorização sexual” (FREUD, 1921/1969, p.143). Concomitante a essa devoção do eu ao objeto, as funções do ideal do eu deixam de funcionar. Sua crítica silencia, o objeto ganha supremacia. A consciência não se aplicará a nada que se faça em nome desse amor ao

objeto. Resumidamente: “o objeto foi colocado no lugar do ideal do eu” (FREUD, 1921/1969, 144).

No caso da identificação, o eu se enriquece com as propriedades de um objeto que fora perdido ou abandonado, e então foi novamente erigido no eu. A supervalorização do objeto amoroso, ao contrário, pressupõe que o objeto seja mantido e superinvestido às expensas do eu, do que resulta o empobrecimento do eu. (FREUD, 1921/1969, p.144).

Em *O tema dos três escrínios* (1913b/1969) Freud traz à cena algumas histórias em que uma escolha deve ser feita, sendo que há sempre três escolhas possíveis, entre três mulheres ou algo que as substitua (tal como os escrínios), e coloca em questão a aparente liberdade de uma escolha:

“onde quer que nosso tema ocorra, a escolha entre as mulheres é livre e no entanto recai na morte. Afinal de contas, ninguém escolhe a morte e é apenas por fatalidade que se torna vítima dela” (FREUD, 1913b/1969, p.376).

A terceira mulher, sempre escolhida, aparece sempre como a mais bela, a mais desejável. A morte é substituída por um oposto desejável: o amor. A própria escolha também já é uma substituição, ocupando o lugar do destino, da necessidade. É a maneira de o homem de suportar a morte. “Faz-se uma escolha onde, na realidade, há obediência a uma compulsão; e o escolhido não é uma figura de terror, mas a mais bela e desejável das mulheres” (FREUD, 1913b/1969, p.377). Ou seja, a livre escolha entre as três mulheres não é exatamente livre, uma vez que deve recair sempre na terceira, ou então malefícios poderão suceder-se, como na história do Rei Lear, lembrada por Freud, em que a herança do rei é dividida entre as duas filhas que o exaltam e professam seu amor por ele, ao passo que a terceira recusa-se a fazê-lo, oferecendo-lhe sua mudez. O resultado é a ruína de sua fortuna e de seu reino. Ao final do texto, Freud resume sua visão acerca do tema: de que encontram-se representados os três tipos de relação de um

homem com uma mulher: a que tem com a mãe, com sua companheira e com aquela que o destrói; em suma, com as figuras da mãe, da mulher e da morte. “são as três formas assumidas pela figura da mãe no decorrer da vida de um homem – a própria mãe, a amada que é escolhida segundo o modelo daquela, e por fim, a Terra Mãe, que mais uma vez o recebe.” (FREUD, 1913b/1969, p.379).

Uma outra maneira de lidar com o objeto é expressa pelo que ficou conhecido como amor cortês. Quando a psicanálise propõe um novo amor, “não se trata de mudar de companheiro, não se trata de um novo objeto de amor. Um novo amor é uma ocasião para falar de amor.” (SILVESTRE, 1987b, p.197), uma nova maneira de falar de amor. O amor cortês assinala uma mudança dessa forma de falar de amor. Compreendido como uma demanda, o amor se dirige a um ser inapreensível, que não tem o que responder. “O amor se dirige a esse ponto da palavra em que a palavra se detém. Quando o sujeito falha frente a esta prova, se lhe propõem duas soluções: ou bem tenta cercar esse ponto em que já não tem palavras, ou bem o fecha com um tampão” (SILVESTRE, 1987b, p.202). Uma maneira de girar em torno deste ponto onde a palavra falta é a sublimação, que “produz uma satisfação sem tocar a meta. Chegar à meta seria apreender o objeto de amor” (SILVESTRE, 1987b, p.202). Assim, não se faz mais do que acercar-se, rodear a Coisa, sustentando o desejo, posto que a meta não é atingida. Esse próprio prazer de desejar, o prazer de experimentar um desprazer, que valoriza os estados preliminares do amor (LACAN, 1959-60/1988, p.189). No nível pulsional, não há meios de se apreender o corpo do outro por completo; sempre permanece a falta de algo, e o que falta é essencial, assim como a sensação de não se conseguir dizer com precisão o que se pensa: mais importante é aquilo que não se consegue dizer. Assumir a falta que resta sempre serve, por fim, para que se continue desejando, para nunca estar satisfeito. No limite do que pode dizer, o sujeito pode

recorrer à sublimação, girando ao redor deste ponto, ou tapar este lugar de falta de palavras. (SILVESTRE, 1987b, p.202-3).

A descoberta que traz o amor cortês é o próprio trovar, é aquilo que, a partir do nada, se inventa. E é a partir desse vazio central que A mulher vem a existir. Uma mulher precisa, particularizada por seu nome, por sua beleza, voz, olhar, é colocada no lugar desse vazio, desse nada. Não se trata de fugir de A mulher, de fugir do vazio, mas sim de girar em torno dele, cercando-o através do dizer e do cantar. Do ato de cortejar advém a beleza, não meramente contemplativa, mas que instiga o desejo. E aí torna-se necessária a função do obstáculo, pois no amor cortês a dama coloca à prova seu amante, o que impõe uma certa demora. Essa demora consiste num tempo de bem dizer, o qual possibilita o nascimento do desejo (JULIEN, 1996, p.116-7). “A interdição do “fato” é o esteio necessário a sua transgressão, como condição do *joi*. Sem a interdição, só há tédio e tristeza.” (JULIEN, 1996, p.118). Assim, na sublimação, o amor consente no gozo, submetendo a demanda a um bem dizer, de onde surge a fantasia como o suporte do desejo.

O amor cortês é o retorno daquilo que o amor cristão, expresso através do mandamento de amar ao próximo, exclui: o desejo (RABINOVICH, 1992, p.38). O amor divino situa-se segundo o modo lógico do possível, do que “cessa de escrever-se”, pois funda-se na abolição da diferença sexual, tentando esvaziar o amor de seu conteúdo sexual. Com isso, fecha-se a via para o desejo. O amor cortês, por sua vez, instaura o desejo a partir do impossível que cria. Situa-se segundo o modo lógico do impossível, do “não cessa de não escrever-se” (cf. Figura 1). Deste modo o amor cortês explora o campo da Coisa, pois se sustenta justamente na perda que a linguagem introduz.

Possível	Cessa de escrever-se
----------	----------------------

Impossível	Não cessa de não se escrever
------------	------------------------------

Figura 1

A sublimação alcança uma satisfação bastante paradoxal, “pois o gozo é obtido pelas vias aparentemente contrárias às do gozo” (HOLCK, 2006), cingindo a Coisa ao invés de ir ao seu encontro. *Ex nihilo*, a partir do nada, o trovador cria seu poema. Uma mulher vem ocupar esse lugar do vazio, em torno do qual gira o trovador, cercandoo através da arte do dizer e do cantar. Deste modo, o objeto feminino é esvaziado e introduzido pela via da inacessibilidade. É precisamente a idéia de uma barreira que cerque, que isole a Dama, que possibilita que o trovador a cante (LACAN, 1959-60/1988, p.185-6). “A Mulher ou a Dama é isolada por uma barreira que a circunda, protegendo o sujeito do encontro com o inominável” (HOLCK, 2006).

Embora conserve a visada do ideal, o amor cortês funciona como limite. Ao contornar o objeto, torna-o inacessível, e assim evita o gozo insuportável do encontro com a Coisa. Esse contorno, essa demora, constitui o tempo do bem dizer (JULIEN, 1996, p.117). Trata-se de uma função ética do erotismo, pois põe em relevo modos intermediários de se relacionar com o objeto, que engendram prazer. O cortejo, situado como um obstáculo, conduz não a interdição que leva ao recalçamento do desejo; pelo contrário, o torna possível. A interdição do ato é justamente o que funciona como condição pra que se realize, pois faz surgir o desejo.

“A sublimação perde, assim, seu caráter freudiano de dessexualização e, associado aos prazeres preliminares, permite um jogo de sedução prévio ao ato, uma preparação de onde nasce, com a fantasia, o suporte do desejo como desejo do Outro. O gozo é domesticado pela beleza que o recobre com seu brilho. Trata-se, no amor cortês (...), de enfrentar a crueldade do *assai*⁸ e de conquistar o desejo do Outro” (HOLCK, 2006).

⁸ Trata-se de um termo que indica ‘bastante’, ‘muito’.

O que faz do amor cortês uma obra de sublimação é esse processo em que um objeto, a Dama, adquire o valor de “representação”⁹ da Coisa, funcionando não no que lhe concerne como mulher, mas como objeto de desejo (HOLCK, 2006). Mais precisamente, trata-se de imitar o objeto, o que faz outra coisa desse objeto. Instaura-se uma relação entre o objeto e a Coisa “que é feita simultaneamente para cingir, para presentificar e para ausentificar” (LACAN, 1959-60/1988, p.176).

O amor cortês representa um ideal, o “princípio de uma moral” (Lacan, 1959-60/1988, p.180), regulando comportamentos, serviços e servindo de exemplo de conduta. Trata-se de uma arte de sedução cujas regras determinavam o que deveria ser ou não dito, e conservando a intenção de coibir o descomedimento sexual na corte, apresentava-se como um ideal de conduta. Porém, “mais do que a posse vale o desejo de possuir” (DOMINGUES, 2006, p.15). O que chama a atenção de Lacan é que esse ideal se organiza em torno de uma erótica. Uma atividade de criação poética exerceu influência determinante nos costumes, tendo incidências na “organização sentimental do homem contemporâneo” (LACAN, 1959-60/1988, p.184-5). As técnicas do amor cortês retêm, põem em suspensão o *amor ininterruptus*, e sustentam, deste modo, o próprio prazer de desejar, “o prazer de experimentar um desprazer” (LACAN, 1959-60/1988, p.189). Um ponto importante na discussão sobre o amor cortês é a importância do objeto, ainda que ele aí “se coloque como engodo ou substituto daquilo que a sublimação visaria, isto é, a Coisa”. (FRANÇA NETO, 2007, p.168).

“A questão de *das Ding* permanece, hoje, suspensa ao que existe de aberto, de faltoso, de hiante, no centro de nosso desejo. Eu diria, se me permitirem este jogo de palavras, que se trata para nós de saber o que podemos fazer desse dano para transformá-lo em dama, em nossa dama” (LACAN, 1959-60/1988, p.107).

⁹ Embora estejamos utilizando a expressão ‘representar a Coisa’, cabe ressaltar que a Coisa é irrepresentável. Como diz Lacan (1959-60/1988, p.195), “o que não pode ser atingido na Coisa é justamente a Coisa e não um objeto”.

Mas, sobretudo, gostaríamos de enfatizar como o amor cortês sustenta o desejo, o prazer de desejar. Não se trata de algo óbvio, já que o desejo coloca em cena um conflito e, conseqüentemente, defesas contra ele (FREUD, 1900/1969, p.154). Nos sonhos a defesa é indicada pela distorção dos mesmos, que podem apresentar conteúdos penosos. Aliás, é por esta via que Freud mantém sua afirmação de que um “sonho é a realização de um desejo” (FREUD, 1900/1969, p.143), e que o sonho que ficou conhecido como o da bela açougueira vem ilustrar. A bela açougueira, que apresenta seu sonho como não indicando nenhuma realização de desejo, também renuncia a certos desejos em sua vida de vigília:

“ao mesmo tempo que estava ocupada com o sonho da renúncia a um desejo, também tentava provocar um desejo renunciado (...) na vida real.” (FREUD, 1900/1969, p.158).

“ela era obrigada a criar um desejo não realizado para si própria na vida real e o sonho representava essa renúncia como tendo sido posta em vigor. Mas por que ela necessitava de um desejo não realizado?” (FREUD, 1900/1969, p.157).

Essa questão se torna a chave para a interpretação de Freud, que chega então a afirmar que a não realização de um desejo equivale à realização de outro. De nossa parte, enfatizamos a manutenção do próprio desejar, que a renúncia enseja. “a açougueira transmuta o objeto de sua demanda em significante de seu desejo impossível de satisfazer. Ela faz disso o *nada de que se alimenta seu desejo*, mais do que o grão que encheria sua boca” (ANDRÉ, 1988, p.144).

Afirmamos, com Lacan (1959-60/1988, p.140-1), que a sublimação eleva o objeto à dignidade da Coisa. Seria isso o equivalente a dizer que o objeto ocupa o lugar da Coisa? França Neto (2007, p.35) é da opinião que na dama idealizada do amor cortês essa sobreposição do objeto à Coisa acontece, passando o objeto a se colocar como a própria Coisa, ao passo que a sublimação deve ser caracterizada não por esta situação

estabelecida, mas pelo seu movimento, pelo circuito, pelo percurso de elevação do objeto à dignidade da Coisa.

“o ato de criar cria o objeto, porém apresentando-o como se fosse a Coisa. Como esse ato está condenado ao fracasso, já que a Coisa não é representável, a sublimação, que nasce com o ato e se continua a partir dele, se perde nos caminhos de tentar consolidar aquilo que ela própria, ao se instituir, impossibilitou a si mesma o acesso” (FRANÇA NETO, 2007, p.67).

Concordamos que a sublimação deve ser pensada mais em função de seu processo do que de possíveis resultados, mas questionamos sua afirmação de que o objeto viria a ocupar o lugar da Coisa, pois entendemos que isso seria uma maneira de representar a Coisa – tarefa logicamente impossível. A Coisa, como tal, não é sexual. Já o objeto, na medida em que é capaz de metonímia, isto é, de ser substituído, aponta sua inserção nas articulações representantes, sendo, portanto, da ordem do sexual. Deste modo, elevá-lo à dignidade da Coisa indicaria não uma superposição, mas a retirada desse objeto de uma certa ordem em que se encontra.

“A definição que lhes dei [a sublimação eleva um objeto à dignidade da Coisa] não encerra o debate, (...) porque devo mostrar-lhes que para que o objeto se torne assim disponível é preciso que algo tenha ocorrido no nível da relação do objeto com o desejo” (Lacan, 1959-60/1988, p.142).

Os objetos do mundo estão submetidos às leis significantes, sendo passíveis de substituição e deslocamento. Isso produz uma certa volatilização do objeto, e com isso a impossibilidade de apreendê-lo por completo (RABINOVICH, 1988, p.147). Se a sublimação é capaz de dar ao objeto uma função especial, tornando-o passível de ser estimado, valorizado e aprovado pela sociedade, é porque o encanto não advém da condição de objeto, mas situa-se além da utilidade desse objeto, isto é, na Coisa que subsiste no objeto (Lacan, 1959-60/1988, p.144). A Coisa caracteriza-se pela ausência, o que abriria a possibilidade de pensar se esse vazio deixado pela Coisa poderia vir a ser preenchido. E é da tentativa de preenchê-lo, desse intervalo entre o objeto do mundo e a Coisa, que a sublimação se realiza. “Entre o objeto, tal como é estruturado pela relação

narcísica, e *das Ding* há uma diferença, e é justamente na vertente dessa diferença que se situa, para nós, o problema da sublimação” (LACAN, 1959-60/1988, p.124). Ou seja, é da diferença entre o objeto e a Coisa que advém a impossibilidade de preencher o vazio, valorizando-se, assim, a própria tendência pulsional, e não o objeto.

CAPÍTULO 3

Não há um significante capaz de oferecer soluções e trazer paz. Se, por um lado, um significante-mestre possui um poder apaziguador e é capaz de promover a coesão da civilização através do amor dos laços identificatórios, por outro lado permanece isso que Freud chamou de mal-estar, o qual testemunha o fracasso dessa tentativa de se resolver, pela via da identificação significativa, o problema do gozo que acossa o sujeito. Essa problemática do gozo, ou, em outros termos, isso que excede o nível do significante, é subtraído em nome de um ideal (MILLER, 1989, p.47-8).

"Se trata de saber aonde vai o gozo, e sem dúvida, aonde vai o gozo na ordem social, no vínculo social que, em nome do amor, em nome do interesse da humanidade ou da nação ou da seita, exige o sacrifício do gozo pulsional, onde vai o mais de valor, o que também é uma questão política. O gozo é sempre subtraído." (MILLER, 1989, p.48).

Sempre que há a visada de um certo modo de gozar, podemos afirmar que está em pauta um problema de ordem ética. Quer dizer, um problema ético surge quando um sujeito se questiona sobre o que deve fazer, como deve agir. “Se sacrifico meu gozo, o

supereu vai pedir de novo um gozo, e se me lanço no caminho do gozo sem fim, é forçosamente me apoiando sobre a transgressão da lei” (COTTET, 1989b, p.23). Deste modo, o gozo é incompatível com os preceitos da moral e, logo, viola os ideais de altruísmo. Contudo, renunciar ao gozo, renunciar à satisfação pulsional tal como manda a moral, resulta em danos, em sofrimento. Por esta via, a renúncia à satisfação pulsional pode ser entendida não como virtude, mas ao contrário, como covardia. Dois tipos de renúncia são possíveis: aquela imposta pela civilização e a que o próprio sujeito se impõe. Qualquer que seja a renúncia, todavia, ela se efetua em nome de um ideal. O adoecimento advém quando se abdica de um ideal, mas também advém quando se tenta alcançá-lo. Guiar-se pelo ideal significa tomar partido de um ou outro dos termos – significantes – de um conflito, e é a isso que um critério moral induz o sujeito. O resultado dessa empreitada, sabemos, é o mal estar. A moral tende para o recalque na medida em que pretende subtrair o desejo. “O mal-estar da civilização é redutível, de fato, ao mal-estar do desejo” (COTTET, 1989a, p.122).

O gozo, sendo uma modalidade de satisfação pulsional, é incompatível com a moral, pois implica numa violência aos ideais altruístas. Deste modo o gozo revela-se incompatível com o sacrifício exigido pela civilização. A moral, na medida em que engendra um ideal de conduta, orienta a ação, mas traz atrelado o sentimento de culpa. A ética está para além do mandamento (LACAN, 1959-60/1988, p.11). De um lado, o sacrifício da satisfação não garante a felicidade nem do sujeito, tampouco do Outro; e ainda, o sujeito, ao ceder sobre suas pretensões, encontra nada mais que o afeto de culpabilidade (COTTET, 1989b, p.23-5). Nos termos de Freud, o sacrifício pulsional acaba por produzir homens “fracos mas bem comportados” (FREUD, 1908a/1969, p.202). Deste modo, o sujeito encontra em si mesmo um elemento com o qual sua

relação está longe de ser pacífica. Se goza, o sujeito perde a possibilidade de estabelecer uma vida plena de significado.

“Conservar a vida não implica que se conserve as razões de viver. Há aí uma disjunção pela vida, que a vida possa não ter sentido, se você suprimir as suas razões. (...) Porém, uma vida sem gozo não é uma vida” (COTTET, 1989b, p.30).

Podemos dizer que esse descompasso entre gozo e moral se deve ao fato de que o gozo não se traduz em significante. O que entendemos por objeto *a* é esse "resto da conta do gozo no significante" (MILLER, 1997, p.357). Miller (1997, p.309) aponta que a relação entre *das Ding* e o objeto *a* encontra-se na perda de gozo que a linguagem introduz. Atrelando libido e pulsão de morte, o gozo se apresenta como um misto de satisfação e incômodo, em outros termos, em mal-estar. Por isso é que Lacan situa justamente o gozo como o fundamento de uma ética. Não uma ética do bem-estar, do prazer, do conforto, mas que traz em seu cerne a consideração de que, estando atravessado pelo significante, o ser humano tende a algo que não é prazeroso. O que a ética freudiana aponta é que o homem tende a um mal fundamental, que não busca seu bem, mas seu gozo, o qual está do lado de seu mal, já que o bem supremo não existe (RABINOVICH, 1989, p.15).

O lugar do objeto *a* é delimitado pela renúncia ao gozo. (RABINOVICH, 1989, p.24). Uma vez na linguagem, o ser vivo perde, de saída, sua identidade, e o objeto *a*, tal como situamos acima, pode ser definido como o resto dessa perda. O gozo impede que o sujeito esteja todo compreendido por um traço significante. Este o identifica, mas não lhe confere uma identidade. A idéia de objeto perdido desencadeia, por conseguinte, a repetição, organizando a busca e a realidade. É com este objeto, resto do processo de divisão, que o sujeito poderá identificar-se (RABINOVICH, 1989, p.26). Podemos pensar em duas funções do objeto *a*: de causa do desejo e de mais-gozar. Este último

funciona como uma dobradiça entre os conceitos de desejo e pulsão. É uma elaboração lacaniana do objeto pulsional, logo, inseparável da definição de gozo como satisfação de uma pulsão. Para satisfazer a pulsão é necessário gozo. Ela não aponta para o objeto, mas para sua trajetória, através da qual busca gozar sob qualquer condição. O objeto da satisfação pulsional é contingente, só se tornando necessário através da fixação libidinal. O objeto *a* se desenha no intervalo entre o objeto visado pelo desejo e o objeto da pulsão; é um lugar de captura do excesso de gozo que resta da tentativa de se recuperar uma perda, efetuada previamente como renúncia ao gozo. A renúncia prévia ao gozo é a condição para se pensar o mais-gozar, isto é, é preciso renunciar ao gozo para poder recuperá-lo de uma forma diferente (RABINOVICH, 1989, p.9-10).

“Nada mais indicado, pois, que o termo “parcial” para qualificar a pulsão; sua satisfação, o gozo que produz, nunca será mais que parte desse gozo perdido, todo, que nunca existiu ali onde impera o significante, exceto como mito retroativo.” (RABINOVICH, 1989, p.106).

Ou seja, enquanto objeto perdido, o objeto *a* funciona como causa do desejo, dividindo o sujeito. Em relação à satisfação pulsional, é lugar de captura do mais-gozar, de recuperação da perda (RABINOVICH, 1989, p.106-7). Essa tentativa de recuperação de gozo, por sua vez, se dá através de uma metáfora, de um deslocamento. “O que melhor mostra esse deslocamento é o que Freud chamou caráter anal” (RABINOVICH, 1989, p.109).

Em *Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud diz que os impulsos das pulsões sexuais estão ativos desde a infância, muito embora apareçam apenas como lembranças inconscientes. Neste período são as pulsões sexuais mesmo que emprestam sua energia para o “crescimento de um indivíduo civilizado e normal” (FREUD, 1905/1969, p.182). Os impulsos das pulsões sexuais não cessam, mas, não sendo utilizados com uma finalidade puramente sexual, sua energia é desviada de seu uso sexual e dirigida para outros alvos, ou seja, são sublimados. (FREUD, 1905/1969,

p.182). Para Freud o que torna possível que a sublimação ocorra são, de um lado, o período de latência, no qual as pulsões sexuais não têm ‘utilidade’, e por outro o fato de que estes impulsos sexuais derivam de zonas erógenas e despertam sentimentos desagradáveis. Em virtude disso (desses sentimentos desagradáveis) é que são construídas as formações reativas: “forças psíquicas opostas (impulsos reativos) que, a fim de suprimir efetivamente este desprazer, constroem as barreiras mentais (...) – a repugnância, a vergonha e a moralidade” (FREUD, 1905/1969, p.183). Essas formações reativas são barreiras, defesas contra a sexualidade. O mesmo se aplica ao caráter, que Freud define como “construções alcançadas por meio da sublimação, e de outras construções, empregadas para eficazmente conter os impulsos perversos que foram reconhecidos como inutilizáveis” (FREUD, 1905/1969, p.246). Deste modo a sublimação, neste momento, é definida como a capacidade de trocar um objetivo sexual por outro que não seja sexual, ainda que guarde com ele uma relação. É a operação que permite que a energia das pulsões sexuais sejam disponibilizadas a serviço dos interesses da civilização, (FREUD, 1908a/1969) dando origem aos “interesses gerais da humanidade” (FREUD, 1911/1969, p.84). Além dessa plasticidade das pulsões sexuais, Freud menciona também a incapacidade da pulsão sexual em obter satisfação completa (FREUD, 1912a/1969, p.173). França Neto (2007) aponta para um aparente paradoxo neste momento da obra de Freud, que deixa entender que a formação reativa seria um tipo de sublimação.

“Se por um lado a sublimação é uma forma possível de satisfação das pulsões, as formações reativas são barreiras mentais que visam exatamente barrar essa satisfação” (França Neto, 2007, p.27).

Em *Caráter e erotismo anal* (FREUD, 1908b/1969) e em *O interesse científico da psicanálise* (FREUD, 1913c/1969), Freud situava as formações reativas como

processos distintos da sublimação, contudo, em *Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna* (FREUD, 1908a/1969), faz referência às formações reativas como um dos resultados da sublimação. Um ponto importante é que Freud diz que os traços de caráter podem advir de formações reativas contra as pulsões, ou de sublimações das mesmas, ou de “prolongamentos inalterados das pulsões originais” (FREUD, 1908b/1969, p.181). O próprio Lacan (1959-60/1998, p.120) chama a atenção para essa relação com as formações reativas como um ponto de contradição para pensarmos a sublimação, pois elas colocam, como condição para a sublimação, uma antinomia entre os traços de caráter, entendidos como formações reativas, e a tendência pulsional. O trabalho de construção das formações reativas não pode ser igualado a uma satisfação direta, e o paradoxo consiste em que, a despeito de estarem no sentido inverso à tendência pulsional, comportem algo da ordem de uma satisfação.

Tomando como referência os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, a sublimação tanto aponta para uma mudança na libido, a qual opera sem o intermédio do recalçamento, encontrando sua satisfação em objetos socialmente valorizados, como também é atrelada à formação do caráter, o qual é adquirido através da regulação social, e não do prolongamento da satisfação pulsional; por outro lado, os traços de caráter encontram um certo respaldo na cultura, representando certos valores. Não sendo a conciliação entre individual e coletivo o foco da questão, devemos destacar nessa operação a possibilidade de satisfação que a pulsão encontra, mesmo que substitutiva.

Poder-se-ia pensar que a sublimação pode ser descrita como a passagem de uma experiência de prazer a uma experiência de gozo, e que a “dessexualização” que acompanharia o processo estaria referida à sexualidade infantil, perversa e polimorfa. O que faria com que a sublimação necessitasse, como condição, do recalque dessa sexualidade infantil, a qual seria a fonte do mal-estar. Dar um outro destino à pulsão

seria o equivalente à renúncia das satisfações erógenas, e isso seria um tipo de conciliação entre os registros da civilização e da pulsão (PERELSON, 1994, p.66-7; BIRMAN, 2003, p.19). Contudo, é o próprio Lacan quem nos adverte contra essa cilada: a sublimação não deve ser pensada como uma conciliação entre o sujeito e a coletividade. “Encontramo-nos diante de uma cilada onde o pensamento (...) pede apenas para nela se precipitar, e que seria a de aí construir uma posição fácil, e uma conciliação fácil, entre o individual e o coletivo” (LACAN, 1959-60/1998, p.120).

Como complementa Cottet,

“a oposição entre o individual e o coletivo não é simples; a oposição entre vontade de gozo individual e civilização faz acreditar que a civilização tem por objetivo moderar, limitar essa vontade de gozo e o consegue, sem dúvida, pela formação de ideais. Mas diante da demonstração, podemos perceber que seus ideais levam ao pior e aí está a origem da posição de Freud em relação à moral convencional, que exige demais do indivíduo, e que alastra uma vingança do supereu, o que implica numa dissidência do gozo bem oposta ao sujeito da homeostase. Esta é a origem do supereu como objeto “a”, do supereu perseguidor, perseguido pela lei. É uma compulsão sobre si mesmo” (COTTET, 1989b, p.11-2).

A partir da segunda tópica, Freud, com o narcisismo, introduz algo que novamente escamoteia o problema, a relação de objeto. Da relação narcísica, imaginária, participa um objeto intercambiável com o amor que o sujeito tem por sua própria imagem. O problema da identificação é justamente esse: situa o sujeito na dependência a uma imagem idealizada de si mesmo. Todavia, a formação de ideais não favorece a sublimação. Um objeto assim estruturado (narcisicamente) é diferente de *das Ding*, e é na vertente dessa diferença que Lacan situa a sublimação. A consideração da libido do eu e libido do objeto mostra uma posição conflituosa do homem quanto à sua satisfação, por isso a necessidade de fazer *das Ding* intervir, “pois não há regra ética que faça mediação entre nosso prazer e sua regra real” (LACAN, 1959-60/1988, p.121), e *das Ding* indica esse ponto enigmático que ultrapassa o prazer.

Uma das maneiras pelas quais Freud define a sublimação é referindo-a a uma dessexualização da libido. Apressadamente, essa expressão soa bastante paradoxal, pois nos leva a pensar numa eliminação do sexual (cf. França Neto, 2007, p.27). Para tentar elucidar esse paradoxo, devemos, antes, pensar a que a sublimação, como um dos destinos pulsionais, é referida na obra de Freud. Num primeiro momento, as defesas (destinos da pulsão) operam contra a sexualidade, buscando atender ao princípio do prazer. Num segundo momento, que é onde a idéia de uma dessexualização aparece, a idéia de defesa é deslocada. É a sexualidade, Eros, que opera como uma defesa contra o isso. Assim, num primeiro momento a idéia de sublimação está ligada à noção de defesa contra a sexualidade, e as formações reativas, inclusive, entram nesse processo, funcionando também como uma resposta ao enigma que a sexualidade coloca. O laço afetivo e as atividades culturais, para Freud, não eram sexuais, ainda que derivassem de impulsos sexuais, permanecendo algum tipo de relação, e que a satisfação oriunda destas atividades pudessem ser descritas como satisfações sexuais substitutivas. O amor da criança pela mãe, apresenta, de início, uma fusão de sentimentos sexuais e ternos; posteriormente, mediante uma operação de recalque, transforma-se num laço afetivo, mas que “não mais pode ser descrito como sexual” (FREUD, 1921/1969, p.173). Contudo, as representações dos impulsos sexuais persistem recalçadas e inconscientes, podendo ser reinvestidas e novamente postas em atividade, de modo que as pulsões sexuais, assim inibidas em seu alvo, conservam seu alvo sexual original. A ternura, que indica um tipo de laço aparentemente dessexualizado, é um entrave à explicação freudiana, pois se origina do sexual, mas não o é mais. Com a introdução da pulsão de morte isso é modalizado, sendo os laços entre os sujeitos de ordem sexual, ao passo que a pulsão de morte aponta para um mais além, para aquilo que não faz laço. Ou seja, os derivados do sexual passam a merecer também o estatuto de sexual, pois ambos estão

submetidos à mesma ordem, ambos estão do lado do significante. O não-sexual se desloca para a noção de um mais além.

Quando Freud fala de dessexualização em *O eu e o isso*, ele parte das considerações sobre a melancolia. Nesta, um objeto que fora perdido é novamente instalado no eu, e com isso o investimento dirigido ao objeto é substituído por uma identificação (FREUD, 1923/1969, p.42). Mas esse processo, diz ele, não se restringe à melancolia, tendo este tipo de substituição um papel essencial na construção do eu, o que não significa que o processo seja idêntico na melancolia e na neurose, pois na melancolia a identificação com o objeto é maciça, e não parcial, com um traço, tal como na neurose. Os investimentos do objeto procedem do isso, e o eu ou sujeita-se a esses investimentos do objeto ou tenta desviar-los através do recalque. Quando uma pessoa abandona um objeto sexual, segue-se uma alteração no eu, uma identificação com o objeto. Essa identificação torna mais fácil ao eu abandonar o objeto em questão: “Pode ser que essa identificação seja a única condição em que o isso pode abandonar os seus objetos”. Daí a tão conhecida frase, de que o eu “é um precipitado de investimentos objetais abandonados” (FREUD, 1923/1969, p.43). Quer dizer, trata-se de transformar uma escolha objetal erótica numa alteração do eu, e é assim que o eu consegue obter controle sobre o isso. É um modo de o eu se apresentar ao isso como um objeto passível de ser amado. É a transformação da libido do objeto em libido narcísica, também descrita em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (FREUD, 1914a/1969). “A transformação da libido do objeto em libido narcísica, que assim se efetua, obviamente implica um abandono de objetivos sexuais, uma dessexualização – uma espécie de sublimação, portanto” (FREUD, 1923/1969, p.44). As escolhas sexuais do primeiro período sexual, relacionadas ao pai e à mãe, encontram desfecho numa identificação desse tipo. Para que possa abandonar o investimento objetal na mãe, a criança deve

intensificar sua identificação com o pai, ou identificar-se com a própria mãe (FREUD, 1923/1969, p.46). Essa modificação no eu, essas identificações, como dissemos, permitem ao eu conservar sua posição especial, mas ao preço de se confrontar com outras formações do eu, como o ideal do eu e o supereu (FREUD, 1923/1969, p.49). A identificação com o pai que fecha o Édipo tem a natureza de uma dessexualização. Quando ocorre, ocasiona uma des fusão pulsional – a qual só pode ser pensada se se considera que em algum momento as pulsões encontram-se fundidas. Após a des fusão, o componente erótico não mais pode unir a totalidade da agressividade que estava combinada com ele e esta é liberada como inclinação à agressão e à destruição, fonte da severidade do supereu. Se a identificação permite que o eu ganhe controle sobre a libido, ele é ‘punido’ por isso pelo supereu, através da agressividade que se encontrava mesclada com a libido (FREUD, 1923/1969, p.71-2).

Freud diz que há no psiquismo “uma energia deslocável, a qual, neutra em si própria, pode ser adicionada a um impulso erótico ou destrutivo qualitativamente diferenciado e aumentar o seu investimento total.” (FREUD, 1923/1969, p.60). Essa energia procede da libido narcísica, ‘Eros dessexualizado’, e é empregada a serviço do princípio do prazer, para facilitar a descarga. É indiferente o caminho através do qual se efetuará a descarga – característica dos processos do isso, sobretudo nos investimentos eróticos, onde há uma indiferença em relação aos objetos –, é o eu que tende a ser mais específico sobre a escolha de um objeto e sobre o caminho de descarga.

“Se essa energia deslocável é libido dessexualizada, ela também pode ser descrita como energia sublimada, **pois ainda reteria a finalidade principal de Eros – a de unir e ligar** – na medida em que auxilia no sentido de estabelecer a unidade, ou tendência à unidade, que é particularmente característica do eu. Se os processos de pensamento, no sentido mais amplo, devem ser incluídos entre esses deslocamentos, então a atividade de pensar é também suprida pela sublimação de forças motivadoras eróticas” (FREUD, 1923/1969, p.61, grifo nosso).

Assim, apesar do termo ‘dessexualização’ sugerir a transformação do sexual em algo de outra ordem, vemos que a energia dessexualizada da qual fala Freud contribui para a formação de laços através da identificação, mantendo ainda uma característica erótica.

A dessexualização lança luz sobre a função do eu em relação a Eros: ao se apoderar da libido objetual, transformando-a em libido narcísica, o eu se torna o único objeto amoroso, dessexualiza ou sublima a libido do isso, e assim trabalha em oposição a Eros, colocando-se a disposição dos interesses da pulsão de morte.

As pulsões de morte podem, em parte, ser tornadas inócuas através de sua fusão com componentes eróticos, ou desviadas para o mundo externo sob a forma de agressividade, e em grande parte continuam seu trabalho internamente.

“Do ponto de vista do controle pulsional, da moralidade, pode-se dizer do isso que ele é totalmente amoral; do eu, que se esforça por ser moral, e do supereu que pode ser supermoral e tornar-se então tão cruel quanto somente o isso pode ser. É notável que quanto mais um homem controla a sua agressividade para com o exterior, mais severo – isto é, agressivo – ele se torna em seu ideal do eu [supereu]” (FREUD, 1923/1969, p.70-1).

Essa afirmação torna um pouco mais clara a idéia que apresentamos no primeiro capítulo na qual Freud afirma que a construção de ideais não constitui um terreno favorável à sublimação, já que a produção de ideais contribui para o recalque, sendo mesmo uma medida de exigência de recalque, e o recalque excessivo da sexualidade “não oferece as condições favoráveis para o exercício das tendências sexuais sublimadas” (FREUD, 1910d/1969, p.120). Pois geralmente se pensa o contrário, que o homem que controla sua agressividade torna mais intensa sua inclinação para o ideal.

Mediante o trabalho de identificação – que torna possível a perda do objeto – e de sublimação – que apesar da dessexualização busca conservar a função de Eros –, o eu auxilia as pulsões de morte a obterem controle sobre a libido, mas ao proceder dessa

maneira, ele próprio corre o risco de se tornar objeto das pulsões de morte e perecer. Para efetuar esse processo de identificação, acumulou libido, tornando-se o representante de Eros, e quer viver e ser amado, porém, ao efetuar, através da sublimação, a desfunção das pulsões, libera as tendências agressivas no supereu, cuja luta contra a libido expõe o eu ao perigo de maus tratos e, em última instância, morte. “Sofrendo sob os ataques do supereu e talvez até mesmo a eles sucumbindo, o eu se defronta com uma sorte semelhante à dos protistas que são destruídos pelos produtos da decomposição que eles próprios criaram” (FREUD, 1923/1969, p.72).

Vemos que aqui a sublimação figura como um processo relativo à constituição das instâncias eu e supereu. Neste texto Freud argumenta que a sublimação conta com a mediação do eu na medida em que o eu é capaz de retirar a libido dos objetos e tomá-la para si, e isso implica em uma “dessexualização”, isto é, a libido objetual transforma-se em libido do eu. Quer dizer, a libido que era empregada para formar laços é transformada em libido narcísica. Ao apoderar-se da libido objetual, isto é, dessexualizar ou sublimar a libido do objeto, o eu torna-se o único objeto amoroso, e com isso passa a se opor aos interesses de Eros, ficando então a serviço do grupo das pulsões de morte (FREUD, 1923/1969, p.61). Este abandono dos objetivos sexuais configuraria uma sublimação. Freud se questiona se não seria este, aliás, o caminho universal da sublimação, se toda sublimação se efetua através da mediação do eu, que transforma a libido objetual em libido narcísica e depois fornece-lhe outro objetivo, e se os outros destinos não seriam também um resultado dessa transformação (FREUD, 1923/1969, p.44-5). Vemos que, se em 1914 a sublimação figurava ao lado do recalque, como um destino pulsional alternativo, neste momento ela parece ser tratada com maior generalidade, sugerindo que seu processo funcione como um pano de fundo a todos os outros destinos.

Ainda a respeito da dessexualização dar a entender uma retirada do sexual,

Lacan é quem responde:

“A sublimação não é, com efeito, o que um zé povinho acha e nem sempre se exerce obrigatoriamente no sentido do sublime. A mudança de objeto não faz desaparecer forçosamente, bem longe disso, o objeto sexual” (LACAN, 1959-60/1988, p.198).

É a consideração do masoquismo moral que torna mais clara a idéia da dessexualização, pois atesta a impossibilidade de exclusão da sexualidade.

“A consciência e a moralidade surgiram mediante a superação, a dessexualização do complexo de Édipo; através do masoquismo moral, porém, a moralidade mais uma vez se torna sexualizada, o complexo de Édipo é revivido e abre-se o caminho para uma regressão, da moralidade para o complexo de Édipo. Isso não é vantajoso nem para a moralidade nem para a pessoa interessada. (...) o masoquismo cria uma tentação a efetuar ações ‘pecaminosas’, que devem então ser expiadas pelas censuras da consciência sádica ou pelo castigo do grande poder parental do Destino. A fim de provocar a punição desse último representante dos pais, o masoquista deve fazer o que é desaconselhável, agir contra seus próprios interesses, arruinar as perspectivas que se abrem para ele no mundo real e, talvez, destruir sua própria existência real.” (FREUD, 1924b/1969, p.211, grifo nosso).

Ou seja, não se trata de uma exclusão do sexual. A supressão de uma pulsão resulta em sentimento de culpa justamente pelo sexual se estender à revelia da renúncia exigida pelo supereu.

“O masoquismo moral, assim, se torna uma prova clássica da existência da fusão da pulsão. Seu perigo reside no fato de ele originar-se da pulsão de morte e corresponder à parte dessa pulsão que escapou de ser voltada para fora, como pulsão de destruição. No entanto, de vez que, por outro lado, ele tem a significação de um componente erótico, a própria destruição de si mesmo pelo indivíduo não pode se realizar sem uma satisfação libidinal” (FREUD, 1924b/1969, p.212).

Deste modo a sublimação, mesmo sendo uma dessexualização, comporta algum tipo de satisfação das pulsões sexuais (França Neto, 2007, p.39). Se a sublimação, neste ponto, apresenta-se como um problema para o eu, Lacan retoma essa discussão dizendo que a pulsão, como pulsão de destruição, deve ser também considerada, para além de uma vontade de destruição, como uma “vontade de recomeçar com novos custos” (LACAN, 1959-60/1988, p.259). Vontade de ‘Outra-coisa’, diz-nos, pois tudo pode ser questionado a partir da função do significante. É somente na medida em que há cadeia

significante que algo, dentre os acontecimentos, pode ser considerado como submetido a uma pulsão de morte. Quer dizer, há, na pulsão de morte, um lado criacionista, uma solidariedade entre sublimação e pulsão de morte, mas com a condição de que a sublimação esteja referida ao automatismo significativo (COTTET, 1989b, p.44-5).

Em vários momentos vemos Freud se referir à sublimação como uma mudança do alvo pulsional, qual seja, de uma inclinação sexual abandonar seu fim de obter prazer parcial em troca de um outro que, embora, relacionado àquele que foi abandonado, não deve mais ser descrito como sexual, e sim como social. Comumente as atividades sociais são situadas acima das sexuais em termos de valor (FREUD, 1916/1969). Ou seja, essa mudança de alvo produz um incremento de valor. Situar assim a sublimação supõe uma questão moral. A sublimação, ao designar uma troca de finalidade, supõe um valor de gozo, transpondo a discussão para o campo da ética (FACTOROVICH, 1999). Cabe ressaltar que o termo ‘valor’ freqüentemente remete-nos a um sentido moral. Essa mudança de alvo só é possível por causa da plasticidade dos alvos pulsionais. O problema que daí advém é relativo à satisfação: como pensar a sublimação como uma modalidade de satisfação pulsional considerando essa mudança de alvo (lembrando que o alvo da pulsão é sua satisfação)?

França Neto (2007, p.41) chama a atenção para a abundância de termos utilizados por Freud ao se referir a essa troca de finalidade: inibição quanto ao alvo, desvio, troca, deflexão, permuta, substituição, modificação. Este autor situa aí uma ambigüidade: “Como é possível que a sublimação seja, ao mesmo tempo, inibição quanto à satisfação e desvio quanto à forma de satisfazer-se?” (FRANÇA NETO, 2007, p.42).

“Freud considera a meta sexual inibida, quando a pulsão não a atinge e parece não se realizar a satisfação sexual. Freud disse que na sublimação não se realiza

a finalidade sexual e há inibição da meta. Supomos, de acordo com Freud, que esses processos contêm satisfação parcial.” (MILLER, 1997, p.360).

Ajuda-nos a pensar essa questão a diferença entre pulsão e instinto. Este último apresenta uma ligação entre a satisfação e o objeto, ligação esta que estaria ausente quando se trata da pulsão. “Se no instinto a satisfação e objeto estão intimamente ligados, no caso das pulsões a satisfação seria desligada dos objetos” (FRANÇA NETO, 2007, p.43). Contudo, há a necessidade de uma modalização desta afirmação, pois já em 1905 Freud afirma que, inicialmente, não havendo um objeto específico, pré-determinado para satisfazer a pulsão, esta pode ser considerada independente do objeto, não sendo este uma parte integrante da pulsão, mas havendo entre pulsão e objeto uma mera solda, uma fixação promovida pela libido.

França Neto (2007, p.33) coloca como uma contradição essa questão da inibição do alvo como característica da sublimação. Por um lado, a sublimação seria uma defesa contra as pulsões, por outro, e concomitantemente, uma possibilidade de satisfazê-las. A questão que colocamos é se satisfação e defesa devem ser vistas como contraditórias, já que a defesa equivale a dar um destino à pulsão, isto é, estabelecer um modo de lidar com o gozo, com a própria satisfação. A questão que aqui se coloca é relativa ao fracasso dessa empreitada, pois estando o gozo em questão, qualquer tentativa de trilhar-lhe um caminho (o que entendemos como uma certa articulação significativa) está fadada ao fracasso, sendo o recalçamento a expressão mais óbvia deste fracasso. Em relação à sublimação, aonde se situaria essa falha?

“Para que a sublimação persista enquanto processo, enquanto movimento, é necessário que algo na inibição quanto ao alvo falhe. Levando ao extremo, onde os impulsos pulsionais envolvidos seriam completamente inibidos em seu objetivo, o processo se congela, e a sublimação deixa de existir enquanto movimento, deixando, portanto, de existir enquanto sublimação” (FRANÇA NETO, 2007, p.40).

Quer dizer, o que representa a falha na sublimação é a produção de satisfação libidinal, a despeito do alvo sexual inibido. Essa consideração converge com o que expusemos acima acerca da dessexualização. Considerando a idéia de França Neto, de que a sublimação falha em inibir o alvo pulsional, então o sexual é que se apresenta como a marca desse fracasso. Lembremos, neste ponto, que Freud (1910d/1969, p.120) afirmava que o recalque total da sexualidade não oferece condição favorável para que a sublimação ocorra. A sublimação exige, além da satisfação de seu próprio processo, uma parcela de satisfação sexual ‘direta’.

Um ponto importante para compreendermos essa inibição é a consideração do percurso pulsional. O alvo da pulsão é a satisfação,

“Porém, no seu funcionamento, a pulsão se movimenta exatamente no sentido inverso. Se o instinto visa a descarga, o movimento da pulsão direciona-se para o retorno em circuito, o contornar o objeto ao invés de encontrá-lo. Ou seja, a pulsão evita a todo custo o encontro com o objeto, barrando a si mesma a possibilidade de gozo. (...) Ou seja, não se satisfazendo, é dessa forma que a pulsão se satisfaz. Essa maneira de se entender a satisfação só é pensável se concebermos a pulsão como sendo desde o início já marcada pela sublimação. (...) Sob esse aspecto, no que se refere ao gozo, a satisfação da pulsão seria sua não satisfação” (FRANÇA NETO, 2007, p.43-4).

Esta afirmação é a idéia que Lacan (1964/1998) nos apresenta em *O Seminário, livro 11*, de que a possibilidade de satisfazer a pulsão, a despeito de uma inibição quanto ao alvo, ressalta a parcialidade da pulsão, cujo alvo é justamente esse retorno em circuito. E isso porque o objeto da pulsão é apenas a presença de um vazio, ainda que ocupável, “cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo” (LACAN, 1964/1998, p.170). Isso quer dizer que nenhum dos objetos do mundo é capaz de satisfazer de forma plena a pulsão. A satisfação advém de se contornar eternamente o objeto faltante (LACAN, 1964/1998, p.170). Ademais, a sublimação, não excluindo a satisfação, coloca em questão a própria satisfação, na medida em que permite um deslocamento da sexualidade; em outros termos, a plasticidade das pulsões

permite que qualquer parte do corpo possa funcionar como uma zona erógena (FREUD, 1905/1969; 1910a/1969).

Os meios de produção de satisfação, Lacan os conceitualizou como montagens pulsionais. A idéia de uma montagem situa o sujeito como um efeito de tal montagem, e a satisfação vem justamente ocupar o vazio criado pela inexistência de uma proporção sexual. (cf. RABINOVICH, 1989, p.100).

Na origem do desejo há uma falta, não está ele destinado à plenitude. Seu motor e sua causa são sempre uma falta, e o sujeito se dirige a um objeto buscando preenchê-la. Porém, o objeto ao qual se dirige nunca é igual à causa, e assim o objeto reencontrado nunca é adequado. Deste modo, o desejo pode ser situado como essa desigualdade mesma entre sua causa e o objeto desejado. Fundamentalmente insatisfeito por não poder ser dito, ao menos não diretamente, o desejo persiste numa relação metonímica de um significante a outro, não se encerrando nem no novo objeto nem no anterior,

“essa relação propriamente metonímica de um significante ao outro que chamamos de desejo, não é o novo objeto, nem o objeto anterior, é a própria mudança de objeto em si” (LACAN, 1959-60/1988, p.352).

O desejo nos remete à questão da insatisfação, uma vez que só persiste como tal na condição de não ser satisfeito, ao que equivale dizer que não há um objeto capaz de responder àquilo que o sujeito busca. Trata-se de manter-se na via do prazer, mas negando a satisfação. Sustenta-se o prazer de desejar, pode-se dizer que se trata do prazer de sentir um desprazer (cf. FRANÇA NETO, 2007, p.74). É possível situar, nas neuroses, modalidades pelas quais o sujeito mantém o desejo em suspenso. O sintoma neurótico, neste sentido, sustenta o desejo, na medida em que o neurótico capta a disjunção entre desejo e pulsão. Na histeria, o desejo se sustenta através da insatisfação, da insuficiência dos objetos. A versão obsessiva faz durar o desejo ao tornar impossível

a sua realização (COTTET, 1989b, p.49). O obsessivo tenta neutralizar o desejo na tentativa de evitar a perda que a escolha necessariamente acarreta. Como a impossibilidade do desejo nunca fica totalmente garantida, o obsessivo se coloca em posição de vigilância, precavendo-se contra o desejo do Outro.

“A sublimação, assim como o desejo, é condenada definitivamente a não atingir seu objetivo (e objeto), ficando assim entregue à insatisfação” (FRANÇA NETO, 2007, p.75). Se por um lado o desejo está amparado em um gozo, por outro funciona como uma defesa contra o próprio gozo (MILLER, 1997, p.300).

O desejo neurótico tem como suporte a fantasia. Esta tenta acomodar o desejo a um objeto, na esperança de fazer convergir gozo e prazer. Por um lado, ela preenche o vazio deixado pelo desejo do Outro, o qual se apresenta como um enigma para o sujeito. É um anteparo, uma resposta ao desejo do Outro, mas, ao mesmo tempo, escamoteia, esconde esse vazio, protegendo o sujeito de uma aproximação demasiada com o objeto faltante. Por outro lado, ela também fornece as coordenadas do desejo do sujeito ao constituir um contexto que possibilita ao sujeito desejar. Contudo, “na cena da fantasia, o desejo não é preenchido, “satisfeito”, mas constituído (seus objetos são dados etc.) – graças à fantasia, aprendemos “como desejar”.” (ZIZEK, 1992, p.116grifos do autor).

Deste modo, introduz-se um paradoxo quanto à função da fantasia, o de que

“o próprio desejo é uma defesa contra o desejo: o desejo estruturado pela fantasia é uma defesa contra o desejo do Outro (...). O desejo diante do qual não devemos “ceder” não é o desejo sustentado pela fantasia, porém o desejo do Outro mais além da fantasia. “Não ceder em seu desejo” implica, precisamente, uma renúncia radical a toda riqueza dos desejos baseados em cenários fantasísticos” (ZIZEK, 1992, p.116).

O desejo que assim se apresenta não é, pois, “educável”, sendo suscetível apenas a uma ética (MILLER, 2002, p.26). Enquanto a pulsão exerce sua tendência sempre no sentido da satisfação, o desejo situa-se sempre do lado do equívoco em relação à estrutura significante e ao gozo (MILLER, 1997, p.446). O movimento característico da

sublimação, como expusemos acima, é condizente com o movimento do desejo, na medida em que falta a ambos. Mas a sublimação, como destino pulsional, remete o sujeito ao excesso do gozo – um excesso que é apenas parte do gozo supostamente perdido, que nunca existiu, exceto como mito retroativo (RABINOVICH, 1989, p.106). Por isso a pulsão, parcial em relação à sua própria satisfação, deve contornar o objeto ao invés de encontrá-lo, direcionando-se para um retorno em circuito, no qual alcança satisfação.

Para França Neto, a sublimação é uma tentativa de submeter o excesso de gozo às leis da representação. “é uma espécie de excesso sobre o excesso, regulando, tentando impedir o excesso de ser um excesso” (FRANÇA NETO, 2007, p.69), e que por isso a sublimação estaria fadada ao fracasso, pois o excesso que se tentou absorver sobra como um resto da operação. “O produto do trabalho artístico é um resto do processo criativo, signo da falha da sublimação” (FRANÇA NETO, 2007, p.60).

CONCLUSÃO

Em nosso percurso buscamos explicitar as relações entre a sublimação e o gozo, pela via do objeto, qual seja, do tratamento dispensado, pela sublimação, a seus objetos. Um ponto que permanece em aberto diz respeito à satisfação pulsional envolvida na sublimação. Afirmamos que na sublimação há uma satisfação, a despeito da inibição quanto ao alvo pulsional. Em *Mal-estar na civilização*, Freud (1930/1969) diz ser a satisfação sublimatória mais tênue, pois não convulsiona o ser físico do sujeito. Mas isso não quer dizer que esta sublimação não envolva o corpo. É necessário pensar a relação entre o corpo, significante e gozo. A libido exige uma referência ao corpo, exigência a que o conceito de pulsão vem responder. Por um lado, o corpo é mortificado pelo significante, e as exceções, os restos que escapam à mortificação, são restos de gozo, objetos *a*. (MILLER, 1998, p.97). Mas por outro lado, o significante que mata o gozo também o produz.

“O gozo de que se trata, por isso mesmo, não é apenas o gozo do corpo, é também o gozo da linguagem, na medida em que o sujeito tem um corpo. O gozo do corpo de que se trata é um gozo do corpo habitado por um sujeito do significante, quer dizer, não um gozo bruto, não um gozo anterior ao significante” (MILLER, 1998, p.101).

Deste modo, o significante também comporta uma faceta de gozo, e mesmo assim “sempre é o corpo próprio que goza, por qualquer que seja o meio” (MILLER, 2000, p.103). E se a palavra comporta um gozo, não pode, portanto, ser reduzida a uma função de comunicação com o Outro, logo não visa compreensão nem reconhecimento. Miller lembra que o reconhecimento social, para Freud, era inevitável, sendo parte do processo de sublimação, e que Lacan explorou essa conexão considerando que a satisfação do Outro é justamente o que vem dar um acabamento à sublimação (MILLER, 2000, p.103-4). O reconhecimento está mais para uma consequência da

sublimação, o que nos permite dizer que não é o que conta durante o processo. Na produção cultural de obras a sociedade encontra satisfação naquilo que a atividade da sublimação coloca em questão, que é a dimensão do ideal. Isso justifica que somente em função de um problema ético é possível julgar a sublimação como criadora desses valores socialmente reconhecidos (LACAN, 1959-60/1988, p.135).

Em seu processo, a sublimação destaca o vazio que a própria linguagem instaura. Porém, Freud (1930/1969) inclui entre as atividades da sublimação a arte, a ciência, a religião, o trabalho. Ou seja, atividades cujos processos são marcadamente distintos, sobretudo em relação à Coisa. A arte é caracterizada por Lacan (1959-60/1988, p.162) como um modo de organização em torno do vazio, que Lacan transpõe ao recalque. A religião busca evitar esse vazio a qualquer custo, porém ele permanece no centro, o que permite que seja caracterizada como uma sublimação. A ciência apresenta em relação ao vazio uma certa descrença (*Unglauben*), ela rejeita a Coisa, a denega (*Verwerfung*), pois tem em seu horizonte a perspectiva do saber absoluto – que ao mesmo tempo que estabelece a Coisa, não a leva em consideração. Assim, se “em toda forma de sublimação o vazio será determinante” (LACAN, 1959-60/1988, p.162), “nem a ciência nem a religião são aptas para salvar a Coisa, nem a nos dá-la, uma vez que o círculo encantado que dela nos separa é estabelecido por nossa relação com o significante” (LACAN, 1959-60/1988, p.168). Desta forma, seria a atividade artística a que melhor corresponderia à operação de elevar o objeto à dignidade da Coisa. Na anamorfose, por exemplo, o prazer consiste em que, de uma imagem indecifrável, se veja surgir uma imagem legível, que “alguma coisa (...) esteja justamente lá onde não se sabe mais pra onde virar – ou seja, exatamente um lugar nenhum” (LACAN, 1959-60/1988, p.170). É assim que uma obra de arte induz a uma experiência em que o

sujeito é arrancado de suas “amarras psicossociais”, isto é, de qualquer referencial psicossocial para a apreciação de uma obra (LACAN,1959-60/1988, p.246).

É nessa vertente que Lacan (2003, p.203) afirma que a satisfação que a sublimação traz não deve ser tida como ilusória, ainda que Freud (1930/1969) diga que as satisfações substitutivas oferecidas pela arte, pela religião ou por entorpecentes tenham o programa de ‘suportar a vida’, e com isso representem ilusões face à realidade.

O que a sublimação vem nos mostrar é que é possível desvelar não a falta propriamente, mas a função da falta, o que mantém o desejo, e ainda assim, que o sujeito goza, a despeito da falta não poder ser anulada por nenhum dos objetos do mundo, e de nenhum deles ser ‘adequado’ ao desejo do sujeito. Por isso Lacan diz que a arte “renova” a dignidade do objeto.

“É claro que as obras de arte imitam os objetos que elas representam, sua finalidade, porém, justamente não é representá-los. Fornecendo a imitação do objeto elas fazem outra coisa desse objeto. Destarte, nada fazem senão fingir imitar. O objeto é instaurado numa certa relação com a Coisa que é feita simultaneamente para cingir, para presentificar e para ausentificar” (LACAN, 1959-60/1988, p.176).

Destacamos ainda que, por essa visada, a sublimação, ao enfatizar o processo em detrimento do resultado, não retira de cena o sexual, de modo que perde o sentido a afirmação de que a sublimação estaria na passagem de um objeto sexual para um outro, não sexual. É o próprio deslocamento ao qual se submete o objeto que deve ser valorizado, o que é condizente com o movimento do desejo, o qual não se encerra no objeto.

Como dissemos no primeiro capítulo, a possibilidade de se construir uma outra ética exige que se dê ao conceito de sublimação um sentido mais preciso. Acreditamos que o que possibilita essa delimitação da sublimação passa pela questão da satisfação. Mostramos como a renúncia à satisfação pulsional não é, do ponto de vista do desejo,

interessante para o sujeito, pois traz consigo o sentimento de culpa. Mas se há gozo, se há satisfação, há culpa também. A transgressão, logo, não é uma alternativa. A sublimação traz a possibilidade de se pensar numa relação do sujeito com seu gozo que não se submeta ao imperativo superegóico, muito menos que recaia na exigência moral de renúncia. Renovar a dignidade do objeto, como dissemos acima, seria renovar o modo como o sujeito lida com a sua satisfação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRÉ, S. *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1998.
- BARROS, R. Eu ideal, ideal do eu e o resto. In: *Latusa 1. O eu*. Pp. 19-33. Rio de Janeiro : Escola brasileira de psicanálise, 1997.
- BIRMAN, J. Soberania, crueldade e servidão: mal-estar, subjetividade e projetos identitários na modernidade. In: PINHEIRO, T. (org.). *Psicanálise e formas de subjetivação contemporâneas*. PPGTP/UFRJ. Pp.11-26. Rio de Janeiro : Contracapa, 2003.
- BRAUNSTEIN, N. *La joissance, um concept lacanien*. Paris : Érès, 2005.
- CORDEIRO, N. *A gula do supereu: imperativo de gozo e objeto voz*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro : UFRJ/IP, 2007.
- COTTET, S. *Freud e o desejo do psicanalista*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1989a. _____ . *O paradoxo do gozo: três seminários*. Salvador : Fator, 1989b.
- DARRIBA, V. A falta conceituada por Lacan: da Coisa ao objeto *a*. *Agora*. Rio de Janeiro, v.8, n.1, 2005. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982005000100005&lng=en&nrm=iso> (Acesso em 26 Jan 2007).
- DOMINGUES, A. B. F. F. *Na corte do amor: um estudo semiótico do Tratado do amor cortês*. Tese de doutorado. UFF, Niterói, 2006.
Disponível em: <http://www.btdt.ndc.uff.br/tde_arquivos/23/TDE-2006-07-05T104151Z-183/Publico/Letras-Tese-AnaBeatriz.pdf>. (Acesso em 06 Oct 2007).
- DREYFUSS, J-P. Remarque sur *das Ding* dans l'Esquisse. In: *Littoral*, n.6, pp.47-64. Paris: Ed. Erès, 1982.

ELIA, L. A transferência na pesquisa em psicanálise: lugar ou excesso?. In: *Psicologia, reflexão e crítica*, vol.12, n.3, pp.775-787. Porto Alegre, 1999.

FACTOROVICH, P. La sublimación no está estructurada como uma demanda. In: *La pregunta ética de nuestra práctica: a propósito de La ética del psicoanálisis y 'kant com Sade'*. Pp.103-11. Buenos Aires : Propuesta Psicoanalítica Sur, 1999.

FRANÇA NETO, O. *Freud e a sublimação: arte, ciência, amor e política*. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2007.

FREUD, S. *Edição Standard das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro : Imago, 1969:

- (1895) Projeto para uma psicologia científica, vol.I.
- (1900) A interpretação dos sonhos, vol. IV
- (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, vol. VII
- (1908a) Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna, vol.IX
- (1908b) Caráter e erotismo anal, vol. IX.
- (1910a) Cinco lições de psicanálise, vol. XI.
- (1910b) Significação antitética das palavras primitivas, vol. XI
- (1910c) Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens (Contribuições à psicologia do amor I), vol. XI.
- (1910d) Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância, vol. XI.
- (1919c) Cinco lições de psicanálise, vol. XI.
- (1911) Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia paranoides), vol. XII.
- (1912) Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à psicologia do amor II), vol. XI
- (1913a) Sobre a psicanálise, vol. XII.
- (1913b) O tema dos três escrínios, vol.XII
- (1913c) O interesse científico da psicanálise, vol. XIII.
- (1914a) Sobre o narcisismo: uma introdução, vol.XIV
- (1915a) Reflexões para os tempos de guerra e morte, vol. XIV

- (1915b) A pulsão e seus destinos, vol.XIV.
- (1915c) O inconsciente, vol XIV
- (1915d) O recalque, vol.XIV
- (1916) Conferências introdutórias sobre psicanálise. Conferência XXV: A angústia. Vol. XVI.
- (1919) O Estranho, vol. XVII
- (1920) Além do princípio de prazer, vol. XVIII.
- (1921) Psicologia de grupo e a análise do eu. vol. XVIII
- (1923) O eu e o isso, vol. XIX
- (1924) Uma breve descrição da psicanálise. vol. XIX.
- (1924b) O problema econômico do masoquismo, vol. XIX.
- (1926) Inibições, sintomas e angústia, vol.XX
- (1927) O futuro de uma ilusão, vol.XXI
- (1930) Mal-estar na civilização, vol.XXI.
- (1933) Conferência XXXV: A questão de uma *Weltanschauung*, vol.XXII.

HOLCK, A. L. L. As eróticas lacanianas e a inexistência do outro. *Ágora*, Rio de Janeiro, v.9, n.2, 2006.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982006000200005&lng=en&nrm=iso>. (Acesso em: 03 Dec 2007).

JULIEN, P. *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1996.

JURANVILLE, A. *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1987.

KOYRÉ, A. *Estudos de história do pensamento científico*. 2 ed. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1991.

LACAN, J. (1959-60). *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1988.

_____ (1964). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1998.

- _____ (1965-6). A ciência e a verdade. In: *Escritos*. Pp.869-892. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein. In: *Outros Escritos*. Pp.198-205. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 2003.
- MATOS, R. P. C. *O sentido da subversão do sujeito pela psicanálise*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro : UFRJ/IP, 2004.
- MILLER, J-A. *Lógicas de la vida amorosa*. Buenos Aires : Manantial, 1989.
- _____. *Lacan elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1997.
- _____. *O osso de uma análise*. Salvador : Escola Brasileira de Psicanálise, 1998.
- _____. Os seis paradigmas do gozo. In: *Opção lacaniana*, n.26/27, abril de 2000.
- _____. *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 2002.
- MILNER, J-C. *A obra Clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1996.
- OLIVEIRA, C. Freud, Marx e a *Weltanschauung*. In: Angela C. Bernardes. (Org.). *10 x Freud*. Pp. 227-239. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005.
- PERELSON, S. Três questões a respeito da noção de sublimação. In: *Boletim Pós-Graduação Teoria Psicanalítica*, ano VII, vol.10, n.20, pp.63-77. Rio de Janeiro: IP/UFRJ, 1994.
- RABINOVICH, D. *El concepto de objeto em la teoria psicanalítica: sus incidências em la dirección de la cura*. Buenos Aires : Manantial, 1988.
- _____. *Uma clínica de la pulsión: las impulsiones*. Buenos Aires : Manantial, 1989.
- _____. *Modos logicos del amor de transferencia*. Buenos Aires : Manantial, 1992.

SILVESTRE, M. La sublimacion cuestionada. In: *Manana la psicoanalisis*. Pp.129-147. Buenos Aires : Manatial, 1987.

_____. Sobre el amor. In: *Manana la psicoanalisis*. Pp.197-205. Buenos Aires : Manatial, 1987b.

ZIZEK, S. O gráfico do desejo: uma leitura política. In: *Eles não sabem o que fazem: o mais sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1992.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)